

TINGEN
afdelingsblad for Idéhistorie
TINGEN
TINGEN
TINGEN
TINGEN
TINGEN
TINGEN
TINGEN
TINGEN
TINGEN
TINGEN
TINGEN
TINGEN
TINGEN
TINGEN
TINGEN

Efterår
2019

Genfødsel



Tingen - afdelingsblad for Idéhistorie

Tema: Genfødsel

Efterår 2019

Redaktion

Ella Wiberg (ansvarshavende redaktør)

Simon Obirek Berg

Rigmor Bøgelund-Jensen

Christian Gravholt

August Valeur

Oliver Brinkmann Kristensen

Bidragssydere

Andreas Grønkjær

Casper Folmer Jensen

Freja Værnskjold Dzougov

Ella Wiberg

Jeppe Riis

Simon Obirek Berg

Christian Gravholt

Mikkel Jørgensen

Sara-Marie Vestergaard

Asta Stranddorf Gislason

Signe W. Kjemtrup

Marius Skjold Bjerg

Kristina Jungdal Nielsen

Layout

Tobias Ulrik Fogtmann

Kontakt

ide.tingen@gmail.com

Trykt hos

SUN-TRYK

Oplag

100 stk.

Udgivet med støtte fra

Aktivitetsspulje ved Studienævn for Kultur og Samfund

Genfødsel

Hvad er Tingen?

Engang blev Tingen begravet (i fysisk forstand), men noget synes at stride imod; en trang til at eksisterer på trods har etableret sig i Tingen. Hvorfor den nu, som en anden fugle Fønix, er dukket op af asken igen.

Men hvad er det for en Ting, der nu er vendt tilbage? Ser man ud som man altid har gjort, når man er blevet genfødt? Bliver man set på på samme måde? Tiltalt som man altid er blevet det? Skabes der noget nyt i genfødslen, og i så fald, hvad er det?

Denne Ting er hvad den altid har været, bare endnu mere: - afdelingsblad for idéhistorie. Tingen er en kærlighedserklæring, som består i en insisteren på vigtigheden af at disku-

tere idéhistorie. Vi vil derfor, som noget nyt, dedikere en fast sektion til dette formål. Spørgsmålet er stadig: Hvad er idéhistorie, men også hvad kan idéhistorie være? Som i enhver kærlighedsrelation, synes det at være netop her at ordene slipper op. "Hvorfor elsker du mig?". "Det ved jeg ikke, jeg elsker dig bare".

Der er en insisterende uklarhed ved idéhistorie, der både gælder metode og genstand. Jeg mener at det netop er denne uklarhed som er styrken, da det er her tænkningen om fortiden og derfor også nutiden og samtiden insisterer. Der er ingen fastfrosset metode der blot skal appliceres på observeret data, men en konstant dialog om idéhistorikerens historiefilosofiske udgangspunkt - hvad er en idé og hvad er

historie? - og i sammenhæng hermed, forskellige metafysiske afsæt, forstået som forståelser af hvad tid og rum er og hvordan de fungerer. Med andre ord er både data og metode i konstant fare for underminering af den samtid (det fælles imaginære) hvori både fortid og fremtid er indlejret som betegnere der i sammenhængende kæder danner en mening, en horisont, et narrativ i og i forhold til hvilket, vi forstår både nutidige og fortidige hændelser (dette kunne være ét bud på en historieforståelse). Med andre ord: nye filosofiske overvejelser omdanner konstant vores position til genstanden og Idéhistorie forbliver et stædigt lille fag.

I Tingen vil vi så at sige forsøge at 'tage pulsen' på Idéhistorie. Er den levende? Er den død? og på hvilken måde? Er det en zombie, en udød der vandre hvileløst rundt i (f.eks.) hermeneutiske cirkler? Er det en vampyr? En blodsugende killjoy-feminisme der altid vender tilbage for at minde os om at de 'harmonisk' opdelte samfund altid har været de mest undertrykkende? Eller er det en levende udødelig, besat af metafysiske kræfter, et etisk forehavende, af en dødsdrift der tænker, læser og skriver sig direkte forbi alle tilværelsens fysiske forhindringer? Er det overhoved muligt at bedrive idéhistorie eller i bredere forstand, at være en såkaldt 'akademiker' uden at være en anelse besat? Jeg har i noget tid haft en idé om, at man kun læser idéhi-

storie hvis man har nogle eksistentielle problemer, eller gerne vil have nogle. Under alle omstændigheder er det, som Mikkel Thorup sagde til sin tiltrædelsesforelæsning, nok meget godt at vi er på et 'beskyttet værksted'. For det er værd at værne om (og ikke skærme for), samfundets mest hjemsøgte skabninger.

- *Ella Wiberg, ansvarshavende redaktør*

Indhold

Artikler

<i>Historien afsluttes - igen!</i> Casper Folmer Jensen	s. 6
<i>Hvorfor jeg taler så meget om psykoanalyse (1. del)</i> Ella Wiberg	s. 12
<i>Dåbens mening</i> Freja Værnskjold Dzougov	s. 18
<i>Marxismen er død, længe leve marxismen</i> Jeppe Riis	s. 28
<i>Imellem genfødsler</i> Simon Obirek berg	s. 30
<i>Kronik - En ode til sproget</i> Christian Gravholt	s. 38

Idéhistorie

<i>Til kamp for intet</i> Andreas Grønkjær	s. 43
<i>Spørgsmål til underviser professor MSO Anna Becker</i>	s. 48
<i>Break-up breve til Idéhistorie</i>	s. 53
<i>Fra arkivet: En ny type intellektuelle af Lars Morell</i>	s. 56

Anmeldelser

<i>Den protestantiske etik og kapitalismens ånd af Max Weber</i> Andreas Grønkjær	s. 61
<i>Hvad er sex af Alenka Zupancic</i> Ella Wiberg	s. 64
<i>En stemme og intet andet af Mladen Dolar</i> Mikkel Jørgensen	s. 66

Historien afsluttes - igen!

De sidste par år er de fleste nok stødt på begrebet identitetspolitik, og ifølge Francis Fukuyamas (1952-) seneste bog, *Identity*, er der god grund til bekymring. Identitetspolitiske kampe har ødelagt og udhulet de bredere fælles referencerammer, og hvis vi som samfund ikke håndterer opsplittende identitetspolitik, lyder Fukuyamas dystre forudsigelse: "we will doom ourselves to continuing conflict" (Fukuyama, 2018: xvi).

Fukuyamas analyse af identitet minder om tænkere som Charles Taylor (1931-), Judith Butler (1956-) og Kwame Appiah (1954 -). Han er helt enig i, at idéen identitet har set anderledes ud gennem historien og til stadighed er foranderlig. I Fukuyama har vi dermed en tænk, der i dechifreringsgen af identitet ligger helt på linje med moderne kritik af "menneskets væsen", og hvor mennesket ikke har sande indre kerner. Ikke desto mindre tror vi, at vi har det.

Men det sjove ved *Identity* er, at Fukuyama går skridtet videre end de fleste dekonstruktivister. For det er ikke nok for ham at påpege identiteters kon-tingens deskriptivt, han vil også handle

på denne indsig. Derfor advokerer han for, at man i stedet dyrker fælles inkluderende identiteter, der er værdiladet med liberale og nationale værdier. Alle skal kunne træde ind i disse fællesskaber, og de kan derfor redde os fra den opsplittende identitetspolitik. Det er i dette greb, at Fukuyama er helt sin egen, og foruden en analyse af dette greb, vil jeg argumentere for, at Fukuyama med sit vanlige afsæt i Hegel faktisk forsøger at presse på for Historiens afslutning i en anden form, end da han diskuterede det i slut 80'erne og start 90'erne. Jeg mener altså, at Fukuyama genføder sin idé fra 1989 i nye klæder. Artiklen er et lidt friskt forsøg – det indrømmer jeg – på at binde en sløjfe på Fukuyamas forfatterskab, hvori en forsonende form for identitetspolitik bliver nøglen til en menneskelig universalisme.

Anerkendelsestrangen og Histories afslutning

Lidt firkantet sagt, og muligvis utroligt åbenlyst, skal identitetspolitik forstås sådan; at man bedriver politik med afsæt i en given identitet. Identitets-

politik forsøger ikke at tale ind i fælles offentlighed, men opsplitter derimod offentligheden i mindre afgrænsede del-offentligheder. Ifølge Fukuyama, bedriver vi identitetspolitik af to årsager. Den første årsag er idéen om det sande indre selv, som ironisk nok har set meget forskellig ud gennem tiden. (Fukuyama, 2018: 24). Den anden årsag kalder Fukuyama thymos, som er et begreb, han henter fra Platon, for hvem det udgør den tredje del af sjælen, og som for Fukuyama afdækker menneskets higen efter anerkendelse (ibid. 18). Dette behov for anerkendelse fra andre er en fuldstændigt uomtvistelig og universel komponent af Fukuyamas menneskesyn, og er gennemgående for hele hans forfatterskab. Han begrunder det endda biologisk, og kan med thymos således forklare stort set alle historiske udviklinger. Thymos er dermed ikke et begreb der bare forsøger at forklare, hvordan mennesket agerer. Det er et begreb, der går bagom og forklarer, hvordan mennesket er.

Det er ingen hemmelighed, at Fukuyama lige siden han brød igennem med tesen om Historiens afslutning, har været stærkt inspireret af Hegel – særligt Hegel i den politiske tolkning som Alexandre Kojève (1902-1968) udlagde i en række indflydelsesrige forelæsninger i 30'erne. Kojèves og dermed også Fukuyamas

Hegel-læsning har sit afsæt i herreslavendialektikken, hvor Hegel i et af de lidt mere tilgængelige kapitler i *Åndens Fænomenologi* beskriver menneskets kamp for anerkendelse¹. Det er denne kamp, der for Kojève har drevet historien frem mod en tiltagende universel anerkendelse. Det betyder at Historien kan afsluttes, når kampen for anerkendelse er opnået, og selve udviklingens drivkraft dermed er tæmmet (Kojève: s. 58). Derfor har både Hegel, Kojève og Fukuyama alle proklameret Historiens afslutning. Da Fukuyama første gang gjorde det i 1989, var det fordi han i form af det liberale demokrati så historiens ideologiske endemål. Idealet kunne ikke forbedres yderligere. Det var her flest mennesker kunne blive anerkendt, og få tilfredsstillet deres thymos. I 1992 udtrykker Fukuyama tydeligt sammenhængen mellem thymos og Hegel: "Plato's thymos is therefore nothing other than the psychological seat of Hegel's desire for recognition" (Fukuyama, 1992: 165). Med Fukuyama har vi dermed en syntese af Platon og Hegel.

Det virker muligvis lidt dunkelt, at Historiens afslutning skulle have noget med identitetspolitik at gøre – men det har det for Fukuyama! For da identitetspolitik udover thymos fremkommer af idéen om det indre selv, vil mennesket altid forsøge at få anerkendt, hvad vi

1 Det er kapitel IV stk. A: "Selvbevidsthedens selvstændighed og selvstændighed. Herredømme og trædom". (Hegel, 1807: 127) Jeg holder mig dog til Kojèves udlægning.

tror vores indre selv er. Identitetspolitik er anerkendelseskamp, og med Identity undersøger Fukuyama, hvordan vi bedst kan indrette samfundet efter vores anerkendelsestrang.

Erfaring og oplevelse

Identitetspolitik bliver først problematisk, når ekskluderende identiteter fører anerkendelseskampe imod hinanden. Så længe identiteter kan tilvælges frit og flydende er der ikke et problem.

For at skelne mellem ekskluderende og inkluderende identiteter, går Fukuyama til Walter Benjamin (1892-1940), og hans skelnen mellem Erfaring (Erfahrung) og Oplevelse (Erlebnis). Det er to erkendelsesmæssige kategorier, som vi kan forstå verden ud fra. Ifølge Benjamin har moderniteten haft den effekt, at vi ikke længere har en fælles forståelse og referenceramme i samfundet. Vi er gået fra en fælles erfaring til en subjektiv og ikke meddelelig oplevelse af verden (Fukuyama, 2018: 108-110). Med denne skelnen skildrer Fukuyama nutidens samfund som helt vildt individualiseret. Men paradoksalt nok søger flere og flere sammen i grupper med samme oplevelse af verden som dem selv – og så har vi ifølge Fukuyama balladen (ibid. 111). Det opdeler samfundet og fortrænger de bredere menneskelige fællesskaber. Problemet for Fukuyama er ikke så meget den venstreorienterede identitetspolitik. Han ser eksempelvis MeToo-bevægel-

sen og Black Lives Matter som meget rimelige anerkendelseskampe og han bemærker "there is nothing wrong with identity politics as such; it is a natural and inevitable response to injustice." (ibid. 115). Identitetskampene opstår, når ekskluderende identiteter formår at opsætte rammer for, hvad der definerer en identitet. Og det går direkte imod vores dekonstruktivistiske indsigter om identiteter, som værende flydende og aldrig fasttømret.

Fukuyamas løsning for opsplittende identitetspolitisk er dermed et forsøg på at vende oplevelse tilbage til erfaring. Det sker ved at man fra statens side, skal opdyrke og modulerer fælles identiteter, som kan rumme og garantere, at man kan dyrke sin identitet frit. Ens etnicitet, seksualitet eller køn må aldrig være afgørende for om man kan træde ind i fællesskabet. De problemer, der er skabt af identitetspolitik, kan altså løses ved at bedrive identitetspolitik på en ny form!

Vel vidende om at identiteter er konstruktioner, bruger Fukuyama blot den indsigt til at konstruere en ny identitet. Han udnytter så at sige de dekonstruktivistiske indsigter til hans eget normative projekt. Det er her, at den liberale værdiladning af den fælles identitet bliver aktuel. Troen på liberale værdier sikrer netop, at identiteter kan dyrkes frit, og at de ikke fastlægges udefra. Det er det værn, der sikrer, at ekskluderende identitetspolitik ikke fastlåser den

frie udfoldelse af identitet. Den sikrer, at blot fordi man er født på en bestemt måde, så behøves man ikke at tænke på en bestemt måde, som Fukuyama selv udtrykker det (Fukuyama, 2018: 122).

Det er unægteligt paradoksalt at opsætte rammer for identiteter, når man gerne vil undgå at identiteter fastlåses. Han lægger jo næsten op til, at den fælles identitet skal sætte en grænse for vores fælles erkendelse. Men idéen med Fukuyamas fælles liberale identitet er netop, at alle kan vælge den til eller fra, og den sikrer dermed en menneskelig universalisme, hvor alle kan få anerkendt deres thymos. Fukuyamas greb er indlysende paradoksalt, og det er den pris han betaler for at sikre fri udfoldelse af identiteter.

Selvom identiteter er konstrueret, er Fukuyama altså ikke klar til at kaste dem overbord. Han ser dem som en uomgængelig – ej at forveksle med nødvendig – del af den vestlige kultur. Vi har i dag brug for identiteter. De er en alt for integreret del af vores liv til, at vi kan skrive dem ud. De har en meningsgivende kraft, der skaber en balance mellem vores sande indre selv og den ydre verden. Fukuyamas bidrag til tænkningen af moderne identitet, er dermed et universalistisk forsøg på at samle og give sammenhæng til mennesket, og dermed undgå den førømtalte fordømmelse til kaos.

Tilbage til Historiens afslutning?

Da Fukuyama først i artiklen *The end of History?* fra 1989 diskuterede Historiens afslutning, gjorde han det ikke med udelt begejstring. Konklusionen blev snarere draget med et suk, og en konservativ kritik af liberalismen som Historiens ideologiske endemål. Liberalismen var hul og uden kilde til større værdier og mening. Al filosofi og kunst ville uddø, og i stedet ville økonomiske beregninger være dominerende for livet i den posthistoriske tid (Fukuyama, 1989: 18). Senere i 1992 med bogen *The end of History and the Last Man*, analyserer Fukuyama Historiens afslutning med udgangspunkt i blandt andre Tocqueville (1805-1859) og Nietzsche (1844-1900) – En teoretisk cocktail, der emmer af modernitetskritik. Fukuyama frygtede dengang, at vi ville ende som Nietzsches sidste mennesker fra Således talte Zarathustra. Dvs. mennesker som levede et liv uden højere værdier, og dermed oplevede et kæmpe meningstab. Alt var relativt, og det var bestemt et tab: "Relativism in this context does not lead to the liberation of the great or strong, but of the mediocre, who were now told they had nothing of which to be ashamed" (Fukuyama, 1992: 306-307).

Og nu når vi ind til kernen af, hvad det er jeg vil fortælle. For med Fukuyamas afsæt i thymos forsøger han med dyrkelsen af fælles integrerende identiteter i dag at presse på for Historiens

afslutning. Han vil sætte en ny fælles referenceramme, og i den forstand et universelt ideal. Det er her Historien når et nyt endemål, hvor alle kan blive anerkendt og Historien kan slutte. Det er en nødvendighed for at komme giftig og opsplittende identitetspolitik til livs. Der følger desuden ikke længere en bismag af meningsløshed med, da Fukuyama netop udnytter, at identiteter kan være meningsgivende, og det er derfor han også ønsker en national værdiladning af den fælles identitet. Det sikrer sammenhæng og rammer for, hvad der er godt og skidt i verden. Ved at advokere for at udnytte identitetspolitik i en ny værdiladet form, gør Fukuyama sig en teoretisk dobbeltbevægelse. Han sikrer den frie mulighed for udfoldelse og anerkendelse af identiteter, som ekskluderende identitetspolitik truer, men samtidig garderer han sig også imod den meningsløshed, som han frygtede tidligere i sit forfatterskab. En frygt der dermed alligevel distance- rer ham kraftigt fra dekonstruktivistister. Til sidst vedbliver Fukuyama at være en konservativ tænk, der ønsker en verden med sammenhæng, mening og en fortælling, som mennesket kan se sig selv i. Tankerne om Historiens afslutning er genfødt. Denne gang er det ønskværdigt.

Litteratur

Fukuyama, F. 1989, *The End of History?*, National Affairs, Inc/National Affairs, inc.

Fukuyama, F. 1992, *The end of history and the last man*, Penguin, London.

Fukuyama, F. 2018, *Identity : the demand for dignity and the politics of resentment*, First edition edn, Farrar, Straus and Giroux, New York.

Hegel, G.W.F., 1807, *Åndens fænomenologi*, Gyldendal, 1. udg. 3. oplag, 2017

Kojève, A. 1947, [1969], *Introduction to the reading of Hegel - Lectures on the Phenomenology of Spirit*, Cornell University Press, first published 1980.

Hvorfor jeg taler så meget om lacaniansk psykoanalyse (1. del)

- en dobbelt genfødselsfortælling

Jeg er klar over at man, hvis man taler med mig i bare en fem minutters tid, måske kunne få tanken at det der 'institut for vild analyse' har betalt mig for at snakke om Jaques Lacan. Jeg kan afsløre at jeg gør det ganske gratis, og nu vil forsøge at redegøre for præcis hvorfor jeg mener at Lacan og den lacanianske version af psykoanalysen er værd at tale om, og hvorfor jeg derfor ønsker flere at snakke om den med. Jeg vil forsøge at redegøre for: Den lacanianske psykoanalysen (herefter bare 'psykoanalyse') grundbegreber, forholdet mellem filosofi og psykoanalyse, samt psykoanalysens relevans for (idé)historie. Denne tekst er den første i rækken, og er en form for introduktion til 'det hele', deriblandt psykoanalysens tre metabegreber.

Sidst i august satte jeg mig ind i en bus på Aarhus Rutebilstation og stod ud igen da jeg dage senere var kommet til et lille land med kun to millioner indbyggere, imellem Østrig og Italien. Nærmere bestemt steg jeg ud i sommervarmen i Ljubliana, Slovenien. Her deltog jeg den følgende uge, i noget der måske senere vil vise sig at være et punkt eller et øjeblik, der senere vil blive tillagt betydning. Måske ikke et definerende, men dog et defineret punkt. Et øjeblik der måske vil blive skrevet om pga. dets klar- eller synliggørende betydning. Det var første gang at den såkaldte slovenske skole eller

ljublianaskolen var samlet i Ljubliana og havde en skole. Eller i hvertfald et skema for en hel uge, med forelæsninger, indlagte frokostpauser, auditorier og et pensum.¹

Ljublianaskolen består af en 'trøjka' som de selv kaldte det i spøg, en tænke-trio bestående af (den berømte og berygtede) Slavoj Žižek (1949-), samt Mladen Dolar (1951-) og Alenka Zupančič (1966-). Sidstenævnte to kan siges at være Žižeks teoretiske 'bagland'. Alle tre fattede under deres uddannelse hurtigt interesse for tænkere i og omkring den franske strukturalisme, samt i særdeleshed den

1 Konferancen 'Fail Better!'

franske psykoanalytiker Jaques Lacan, og hermed kommer vi til denne fortællingens første genfødsel.

Psykoanalysens første genfødsel

Psykoanalysen (/erne) har en væsentlig plads i det 20. århundredes intellektuelle og sociale historie, især fra 1940'erne til 1980'erne. At noget kunne være ubevidst, var ikke i sig selv nyt, men formuleret det ubevidste som psykoanalysens kernebegreb, som det blev af Sigmund Freud (1856-1939) fik det en ny betydning, med vidstrakte filosofiske, kulturelle og politiske konsekvenser. Men ikke alle var enige med Freuds teori, og herfra gik psykoanalysen derfor i mange retninger, som indbefatter (rigtig mange) skoledannelser efter bl.a. Melanie Klein, Carl Jung (som bl.a. Jordan Peterson er inspireret af) og Erich Fromm. En anden er franske Jaques Lacan (1901-1981).

Da Lacan efter et længere forløb i 1960'erne blev 'ekskommunikeret' (som han selv betegnede det (Lacan, 1998: 3)), fra det franske og internationale psykoanalytiske samfund, var det (bl.a.) under beskyldninger af at intellektualisere psykoanalysen.² Det er ikke i en kamp mellem de forskellige psykoanalytiske retninger at Lacan lokalisere sit skel (ift. det psykoanalytiske samfund), men ved sin insisteren på at involvere psykoanalysen i større intellektuelle diskussioner med filosofien, videnskaben, litteraturen etc.,

modsat (kun) at beholde den som en anerkendt terapeutisk praksis afgrænset til sit (kliniske) felt.³ Lacans genlæsning af Freud skete på baggrund af en samtale med samtidens strukturalister, hvor lingvistikken kommer spiller en afgørende rolle.

Den lacanianske psykoanalyse har tre 'metabegreber' som kan siges at indeholde alle andre begreber og som tilsammen udgør totaliteten af subjektets verden.. Disse er: det Imaginære, det Symbolske og det Reelle. Disse begreber er ikke tre 'søjler' som hver især selvstændigt indbefatter teorien, men er uadskilleligt indviklede med hinanden som en boromæisk knude, der består af tre sammesatte cirkler og hvor det hele falder fra hinanden hvis en bliver klippet over. Det vil sige at der ikke er ét godt sted at starte, når man forsøger at udlægge den psykoanalytiske teori. Det er hverken en lineær eller en cirkulær fortælling, men en knude-fortælling, hvor alting er bundet op på hinanden og helst skulle fortælles på én gang. For at udlægge teorien og sammenhængen mellem de tre begreber må jeg altså vælge et sted, velvidende at noget nødvendigvis mangler og/eller at noget allerede skulle have været sagt. Jeg vælger min start i psykoanalysens filosofiske antropologi, hvorfra alle kernebegreber i den grundlæggende struktur stammer. Dette er en Lacans 'konstruktion' af subjektet, der nærmere er en dekonstruktion af

2 Zupančič, 2019: 18

3 Zupančič, 2019: 17

både humanismens og strukturalismens subjektforståelser, eller måske nærmere en sammekobling af begge med et hul i midten. Psykoanalysens filosofiske antropologi er baseret på en rekonstruerende (logisk), i modsætning til en empirisk (faktuel) udviklingspsykologi. Dette vil sige at tilgange indebære en konceptualisering af "hvad der nødvendigvis må være sket" for at barnet udvikle sig som det gjorde, i modsætning til at beskrive hvad der faktisk skete. En utvetydig konstruktion af fortiden på baggrund af empiri, er umulig iflg. psykoanalysen fordi fortiden altid er en rekonstruktion der skabes retroaktivt i lyset af ny viden.⁴ Det er for at forklare denne udvikling at Freud griber til myten om Ødipus.

Mennesket kan siges at være født for tidligt, da det i modsætning til andre dyr er komplet hjælpeløst og afhængig af omsorgspersonen de første mange måneder. Uden et sprog relatere spædbarnet til verden gennem sanselige perceptioner af manifestationer såsom et ansigt, et bryst etc. Identifikationen af disse manifestationer af sanselige perceptioner, skaber et stabilt forhold til en verden af manifestationer eller betegnerer (signifiant'er), der er i modsætning til spædbarnets egen fysiske hjælpeløse tilstand. Selv før barnet er født er det dog allerede indlejret i betydningskæder, (i symbolske, sprog-

baserede relationer) pga. de voksne som allerede har et forhold til barnet, og f.eks. har givet det et navn. Barnet har en betydning i relationen til andre, samtidigt med at betydning konstant gives til alt hvad barnet gør – at græde kan betyde at være sulten, træt etc. Kort fortalt: Barnet er altid allerede impliceret i en verden af signifikanter/betegner og mening er etableret i relationen mellem disse signifikanter, denne relation kaldes det Imaginære. Opfyldelsen af behov og omsorgspersonen som sikre denne, bliver derfor også tillagt en betydning. Her indtræder Ødipusmyten, som består af tre logiske 'trin', der alle indbefatter forholdet til en mangel⁵:

Den første mangel opstår ved spædbarnets opdagelse af at omsorgspersonen har andre interesser end spædbarnet. Relationen mellem dem er ikke en harmonisk symbiose⁶, da omsorgspersonen begærer noget udenfor denne relationen – der er en mangel i relationen. I andet trin er det klart for spædbarnet at noget mangler. Barnet forsøger måske at blive denne uidentificerbare ting, men må indse at det ikke er i stand til at blive det helt rigtigt kærlighedsobjekt (dette objekt er også refereret til med termen phallos i strukturen). I tredje trin instantieres det der kaldes fadernavnet, navnet på det som omsorgspersonen begærer. Det er en sedimentering af phallos som

4 Saman, 2016: 8-10

5 Saman, 2016: 10-11

6 Den harmoniske symbiose forstås tit som 'pre-ødipal', hvilket indikere at det aldrig faktisk har fundet sted, men er udtryk for at fantasmatisk billede. Manglen i den ellers lige så perfekte relationen, efterlader barnet med en frustration.

noget konkret, der virkelig er udenfor "mor-barn"-relationen, og på den måde synliggøre det der umuliggøre deres perfekte relation.⁷

Fadernavnet er det 'quiltningspunkt' der fungere som garant for loven – det system af mening der beskriver hvordan verden fungere, altså hvad det er omsorgspersonen begærer og hvorfor relationen er umuliggjort. Barnet forstår hermed 'spillets regler' (lovens spil) og må vokse op, ved at træde ind i sproget (betydningskæder i den Symbolske orden), med håbet om en dag at kunne eje/blive det der giver adgang til den berøvede harmoniske symbiose. Denne endelige proces navngives kasterationen, og det er gennem denne og barnets indtræden i det Symbolske (den lingvistiske verden af mening), at subjektet bliver skabt. Det er derfor ikke et subjekt (S) af harmoni, men et subjekt der er splittet (\$), et subjekt af sproget der er trådt i en verden med en fundamental og grundlæggende mangel. Samtidigt er det vigtigt at notere sig at både signifianterne og nydelsen altså stammer fra denne Anden (omsorgspersonen).

En af Lacan's mest berømte formuleringer er "the unconscious is structured like a language".⁸ Og sproget eller det ubevidste er andre steder jeg kunne have valgt at begynde. Lacan's sprogforståelse er baseret på den franske lingvist Ferdinand Saussure's sprogteori, hvor sprog er forstået som et struk-

turelt fænomen, et system af forskelle baseret på relationer. Betegneren (signifiant) er det fonætiske (ordet "hat"), hvorimod det betegnede (signifié) er konceptet (en hat). For Saussure er signifiant og signifié "limet samme" som to sider af et stykke papir. Denne relation bryder Lacan. Man kunne sige at Lacan stiller spørgsmålet: Hvilke konsekvenser har det at have et system der er baseret på forskel? Hvor stopper differentieringsprocessen (en hat er ikke en kat og ikke en flaske etc)? Med andre ord: Hvornår når vi den sidste signifiant? Den endelige betydning? Lacan's konklusion er: at den ikke ender. Dette betyder at sproget som et system af forskelle er ukomplet, konstant mangler den endelige betydning af en betegner. Med andre ord: der er en iboende negation i sproget som konstant modarbejder endelig betydning. Signifiéen glider under signifianten som det også formuleres. Mening kan altid ændres retroaktivt ved at tilføje signifianter.⁹ Manglen i sproget er derfor også årsag til den merebetydning der også florerer. Man kunne måske sige at manglen og merebetydningen er som to sider af et stykke papir hos Lacan.

Det betyder for \$ at det lever under den konstante trussel om en underminering af betydning. Det der derimod skaber en (dog ustabil) betydning (også kaldet det Imaginære) i det Symbolske (signifianterne) er den relation signifianter (S2) har til hinanden og til

7 Saman, 2016: 10-11

8 Lacan, 1998: 20

9 Saman, 2016: 12-14

den såkaldte mestersignifiant (S1). For at nogle signifikanter kan træde frem i en meningsfuld række/kæde, må andre derimod fortrænges. Det er disse fortrængte signifikanter der udgøre truslen og det er den viden de udgøre det der kaldes det ubevidste. Som Zupančič udtrykker det:

"Det ubevidste (i selve dets form) er den "positive" måde, hvorpå den ontologiske negativitet ved en given virkelighed kan registreres i denne virkelighed selv, og den registreres på en måde, der ikke kan reduceres til den simple modsætning mellem viden og ikke-viden, mellem at være og ikke at være bevidst om noget. Og grunden til dette er, at det der er på spil, netop ikke er et "noget" (en ting, en kendsgerning, som vi kunne være eller ikke være bevidst om), men en negativitet, som selv kun er synlig igennem sin egen negation. At være "ubevidst om noget" betyder ikke blot, at man ikke ved dette; snarere indebærer det en paradoksalt fordobling og er selv tvedelt eller splittet: Det indebærer, at vi ikke ved, at vi ved (... at vi ikke ved) [...] Som Lacan formulerede det, så er ubevidst viden en viden, der ikke ved af sig selv."¹⁰

Psykoanalysens anden genfødsel

Lacan har haft betydning for bl.a. filmteorien, men iflg. Joan Copjec i en 'foucauldiseret' stand. Michel Foucault

er i mange henseender blevet foretrukket, og Lacan anset som en ødsel version af Foucault, der brugte lidt for lang tid på begreber som det ubevidste og ords antitetiske betydning.¹¹ Hvad Foucault, som i interviews afviste både strukturalismen og psykoanalysen, ikke har, er begrebet om det Reelle. Det Reelle som det sidste (i denne tekst) af de tre metabegreber, kan siges at være værens iboende sammenbrud,¹² det ukomplette ved den Symbolske orden eller det ved den Symbolske orden der ikke lader sig symbolisere.

I 'ljublianaskolens' arbejde mellem filosofien (den tyske idealisme, marxismen) og psykoanalysen (den lacanianske), er det netop dette begreb der syntes at 'åbne døren' for genlæsninger af filosofiske klassikere og det som danner grundlaget for den altid tilstedeværende politiske dimension af deres tænkning. Som i f.eks. Žižeks første engelsksprogede udgivelse *The Sublime Object of Ideology* (1989), hvori han begynder udviklingen af sin ideologikritik og som fremhæver det liberale demokrati "som en måde at institutionalisere umuligheden af at symbolisere det Reelle".¹³ Det er også psykoanalysen og det Reelle der gør Zupančič i stand til at gentænke det seksuelle/sex som "en vedblivende modsigelse ved virkeligheden", der ikke kan reduceres til "en modsigelse mellem allerede eksisterende entite-

10 Zupančič, 2019: 43-44

11 Copjec, 1994: 19

12 Zupančič, 2019: 53

13 Jøker Bjerre, 2011: 62

ter”, men som derimod er ”en modsigelse – involveret i struktureringen af disse entiteter i deres væren”. Hvilket gør sex til noget ontologisk relevant som ”en iboende forvrængning i virkeligheden”.¹⁴

Det er mødet mellem psykoanalysen og filosofien som Zupančič kalder for ”et af de mest produktive områder indenfor den nutidige filosofi”. Hvor psykoanalysen har formået at stille filosofiens grundlæggende spørgsmål om subjektet, objekt, sandhed etc. tilbage til filosofien, der (i visse måder at bedrive filosofi på) har fornægtet den iboende antagonisme som disse begreber indeholder.¹⁵ Gennem genfødslen af lacan’s psykoanalyse, kan man derfor også sige at en helt tredje genfødsel er på spil: nemlig filosofiens egen genfødsel til sig selv. Det betyder dog ikke at Lacan står for et helligt system der skal ’beskyttes’. De slovenske såvel som andre lacanianere flår og hiver derimod i psykoanalysen og dens grundbegreber. Psykoanalysen tænker ikke af sig selv, men er et afsæt for tænkningen, hvilket igen syntes at være helt i tråd med Freud, hvis mest berømte eksempler om bl.a. Ulvemanden er egne dybt fejlslående analyser som han tog afsæt i i sit teoretiske arbejde.

Selvom ’ljbulianaskolen’ nok etablerede sig som en slags skole denne august, må den siges at være karakteriseret ved at være ”skolen der ikke

stopper med ikke at etablere sig”, som Henrik Jøker Bjerre udtrykker det.¹⁶ Der er noget der bliver ved, noget der ikke stopper, en hvis drift kunne man sige med et psykoanalytisk udtryk, men dog, i hysterisk forstand, ikke nok til at ’tage magten’ over en Sandhed så at sige, indtage mesteres position og institutionalisere sig. Det er i den vedblivende undvigelse af denne position samt de vedvarende påpegninger af samfundets symptomer, at psykoanalysen i den slovenske lacanianske variant kan provokere samfundet til at tænke – dette er den vilde analyse – ved ikke at give ’de rigtige’ svar, men stille de rigtige (nye) spørgsmål.

Litteratur

Zupančič, A. (2019). *Hvad er Sex?* Forlaget Mindspace

Lacan, J. (1998). *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Norton & Company

Motlagh, S. A. (2016). *Lacanian marxisme og kritisk teori – fra det gode liv til det gode samfund*. Aarhus University

Copjec, J. (1994). *Read My Desire – Lacan Against the Historicists*. MIT Press xx

Jøker Bjerre, H. (2011). *Skolen der ikke stopper med ikke at etablere sig i Slagmark - Tidsskrift for idéhistorie*, (62), 33-50. <https://doi.org/10.7146/sl.v0i62.104649>

14 Zupančič, 2019: 19

15 Zupančič, 2019: 16

16 Jøker Bjerre, 2011: 33

Dåbens mening

Dåben bliver af alle kristne traditioner set, som en persons genfødsel ind i Kristi virkelighed. Men hvad denne virkelighed består i, er der stor uenighed om. I denne artikel vil jeg skrive den lutherske dåbsforståelse op imod den ortodokse som den forefindes hos teologen Alexander Schmemmann. For Luther er dåben nemlig primært et personligt projekt, et individuelt løfte om frelse. Schmemmann lader derimod hele virkelighedens genoprettelse finde sted gennem dåben på en sådan måde, at altings gudsgivne substans viser sig. På denne måde er dåben for Schmemmann en overgang til en anden virkelighed i helt bogstavelig forstand – en virkelighed, hvor alting emmer af mening og formål. Herved vil min påstand være, at Schmemmanns teologi giver et alternativ til den moderne eksistentialismes meningsløshed på en måde, som luthersk teologi i kraft af sin personlige bundethed ikke formår.

Ordet mening fremstår mig lidt som et spektrum. Det har sit udspring i erkendelsesudbrud. "Det giver jo mening!" råber man, når man har formået at få indfanget noget værende i sit sproglige net. Det er en stærk oplevelse, for idet meningen med noget rejser sig som ord ud af verdens ellers tågede fornemmelser, har sindet bemægtiget sig det. Bemægtigelse giver mulighed for betvingelse, og i sidste ende er man da verdens konge. For sprog er magt, det må være en kendsgerning - jeg hører det i al fald snart sagt hver dag, efter jeg er begyndt herude på idéhistorie. Noget andet jeg dog også hører er, at sproget driver gæk med os. Det lader os tro, at vi ved dets begreber netop kan

gribe tæt om verden og snakke virkeligheden frem, men i sidste ende er det jo kun sprogets virkelighed, som derved viser sig. Altså vi er sprogets værktøj for at udleve sig selv som verden, og ikke omvendt. Derved er mennesket i virkeligheden fanget i sproget, og den virkelige verden undviger os. "Det giver jo mening!" er et udbrud, der nok føles godt, men kun i øjeblikket. For i det udbrud har vi nødvendigvis fornægtet den verden, der undviger sproget. Det går mennesket under af. Og for at det ikke skal være løgn, er det faktisk netop et fald ned i meningsløsheden denne undergang består i. Når verden giver for meget mening, holder den nemlig op med at give mening. Mening altså

nu i den anden ende af spektret. Den mening, som viser sig i udsagn som "Der er os givet en mening med det hele". Mening som en erfaring af fylde i virkeligheden, mening som at alting har hjemme i sig selv og ikke behøver os mennesker og vores begreber – eller rettere begreberne og deres mennesker – for at opretholde deres virkelighed. I denne mening kan mennesket ånde lettet op, for pludselig afhænger virkeligheden ikke længere af, at det er der til at udtale sig om den, og ansvaret for hele verdens fortsatte beståen er blevet løftet af dets skuldre.

Denne overgang fra, at alting giver mening til at mening er os givet i alting, vil jeg forsøge at udlægge i denne artikel. Det vil jeg gøre ved at snakke om dåb. Dåben er af alle kristne traditioner blevet forstået som et menneskes død og genopstandelse i Guds nåde. Der er altså uden tvivl tale om en overgang, men hvad denne overgang består i er der et utal af udlægninger af.

Vi i Vesten – om så vi er protestanter eller katolikker – har haft en tendens til at gøre dåben til et primært personligt spørgsmål og at tænke den i moralske, etiske eller retslige termer. Den første del af min artikel vil fokusere på, hvordan dette viser sig i Luthers dåbsteologi, samt i den katolske skola-stik som han – i en polemisk simplificeret udgave – skriver sig selv som et opgør imod. Dernæst, og det er her min primære energi kommer til at ligge, vil

jeg opstille et alternativ til denne forståelse - nemlig den ortodokse dåbsteologi, særligt som den viser sig hos den i Frankrig arbejdende teolog Alexander Schmemmann. Mit budskab vil være, at denne teologi lader dåben være en handling med betydning ikke blot i det menneske der døbes, men hele den verden, som vedkommende har mulighed for at tage del i - altså dåben er ikke blot, at man genfødes som et nyt menneske, men derimod at man genfødes med evnen til at tage del i en hel ny virkelighed, nemlig Guds Rige. Her er tingene ikke længere grundet i menneskelige koncepter, men derimod i Guds ord, idet den enkelte får givet erfaringen af, at Faderen ved skaberakten netop lod tingene blive til ved at udtale dem. Det er derfor, at dåben må forstås som en overgang fra, at alting giver mening til, at mening er os givet i alting. Derved bliver det kristne liv for Schmemmann en mulighed for at slippe fri af det sproglige fængsel, som han ser udspille sig hos sine eksistentialistiske medfransk-mænd - noget som hverken protestantisk eller katolsk kristendom ifølge ham har mulighed for.

Som kristne nu engang har haft historisk tendens til, så Luther omkring sig en syndig verden. En verden af selviske menneske, som havde travlt med at rave til sig og tilfredsstille deres umiddelbare, jordiske behov, frem for at rette sig mod næsten og hvile i troen på Guds nåde. I al fald så han mange

af disse kendetegn hos kirken, hvilket som bekendt ledte ham til at hænge 95 reformistiske teser op på en klosterdør og for alvor sætte gang i de europæiske kirkereformer. Disse teser var primært centreret omkring de tydelige tegn på kirkens magtmisbrug, men i sit senere forfatterskab begyndte Luther at dykke ned i det underliggende årsager til, hvorfor mennesker overhovedet kan finde på at lukke sig om sig selv i selviskhed og nydelsessyge. Han sporede dette tilbage til angst og usikkerhed, grundet i en manglende erfaring af, at Gud rent faktisk vil frelse vores sjæle, og han mente man måtte bringe mennesket tilbage i et levende forhold til Gud, og netop minde det om sin egen dåb. Han i 1519 en række prædikener over dåben: *“Von der heiligen Taufe Predigten”*, som er motiveret af en række gendåbsbevægelser, som havde spredt sig ud over Europa. De ønskede voksendåb, idet de hævdede, at da babyer ikke har forståelse af dåben, er den i deres tilfælde ugyldig. Dette mener Luther er et kætteri, idet det benægter dåbens sakramentale karakter. Det sakramentale ligger nemlig i, at det er Gud, som handler i dåben og ikke mennesket. Altså kan dåben ikke bestå i en menneskelig accept af, at Gud findes, og et valg om at ville underlægge sig Ham. Det må derimod være Gud, der i dåben tilbyder mennesket frelse, og menneskets rolle kan kun være at åbne sig for denne Guds

handling. Luther mener, at gendøberbevægelsens syn kun er muligt, idet kirken har forvansket dåbsteologien til spørgsmål om validitet - altså under hvilke rituelle betingelser en dåb gør det den skal – frem for, *hvad* den faktisk gør, hvilket har ledt til at mennesker higer mod at gøre dåben mere menneskelig og meningsfyldt. Dette element ønsker Luther ligeledes at have med i sin dåbsteologi, men uden at det fjerner dåbens sakramentale karakter. Luther griber her fat i det augustinske skema, som ser dåben som en kombination af fysiske tegn (de rituelle handlinger) og dåbens virkning (altså den frelse dåben objektivt udvirker). Luther holder ved at disse to ting er vigtige, men hævder derudover, at troen er en tredje, subjektiv komponent, som udgør den eneste mulighed for, at de to andre virkelig kan forbindes i et menneske. Troen er dette dåbens subjektive element, der lader mennesket modtage den objektive frelse, som gives gennem de rituelle handlinger. Troen må dog ikke her forstås som hos gendøberne - altså en rationel accept af at visse ting er sande – men derimod den umiddelbare tiltro til Gud, som mennesket - også som baby – har mulighed for at leve i. For Luther er dåben altså ikke blot en objektiv, nærmest magisk fjernelse af den menneskelige synd – noget han mener at den katolske kirke står for. Den er derimod et løfte om, at vores synd er os tilgivet. Altså med dåben lover Gud os,

at Han vil elske os ubetinget ligegyldigt at vi i vores stadie af arvesynd, som vi ikke kan komme ud af i dette liv, aldrig vil fortjene det. Altså dåben fortolkes gennem relationsmæssige begreber såsom løfte og tilgivelse, og det der er på spil, er altså den enkeltes erfaring af, at han ikke er fordømt af Gud. Troen grunder derfor dåben, idet den kristne jo må have tiltro til, at Gud virkelig står ved sit løfte, lige gyldigt hvor urimeligt det virker efter menneskelige målestok. Altså består synden for Luther i det, at mennesket har svært ved at acceptere Guds løfte om, at vi er blevet tilgivet. Mistro og den medfølgende fortvivlelse og lukken sig om sin egen elendighed er altså de syndige handlingers grund, idet mennesket forsøger at frelse sig selv – hvilket naturligvis er umuligt og kun leder til elendig søgen efter ligegyldigheder – frem for at lægge sin frelse i Guds hænder og blot leve vendt mod verden i ønsket om at give den alt det gode man er i stand til. Altså kun idet, at mennesket døbes og accepterer løftet som dåben indeholder, bliver det i stand til at handle uselvisk. For uden dette løfte ville mennesket være alt for bange og fortvivlet til at kunne se videre end sig selv.

Det ses altså her, at den lutheranske dåbsforståelse i høj grad er sjælesørgerisk, idet dåbens primære formål er at lade den kristne leve i erfaringen af at være tilgivet alt galt han gør, idet Gud elsker ham ubetinget. Det betyder

naturligvis ikke, at man er fri til at synde uden at få samvittighedskvaler. For det at erfare en så ubetinget kærlighed fordrer naturligvis af mennesket, at det forsøger alt det kan at leve op til kærligheden, selvom det aldrig kan lykkes i fuld udstrækning. Altså løftet og kærligheden er både en befrielse og et ansvar, i analogi til hvad vi oplever i mellemmenneskelige relationer – hvis et andet menneske elsker os og lover os ubetinget tilgivelse, og hvis vi har tiltro til sandheden af dette løfte, må den oprigtige reaktion jo være, at man ønsker at leve op til den andens persons kærlighed og blive et bedre menneske. Ikke i ren egoisme at gøre frygtelige ting mod den anden, fordi det er mere nydelsesfuldt i øjeblikket, og vi har et abstrakt løfte om tilgivelse. Kærligheden er altid konkret, den gør noget - når nogen ser noget godt i os, ser vi det også bedre selv, og får lyst til at passe på det. Og Guds ubetingede kærlighed er derved menneskets mulighed for at se den allerbedste udgave af sig selv, og ønske at opnå den.

Altså den lutherske dåb forstås bedst i analogier trukket til mellemmenneskelige relationer, og handler derved primært om menneskets forhold til Gud og hvilket selvforhold en genoprettelse af dette kan medføre. Denne dåbsteologi har Luther jo skrevet op imod en katolsk, skolastisk tradition, som han opfatter som at være fanget i en formel, objektiv og juridisk forståelse af dåben,

der ifølge ham hænger fast i spørgsmål om, under hvilke rituelle betingelser en dåb kan siges at være valid, frem for at fokusere på, hvad dåben rent faktisk gør ved mennesket. Der er ingen tvivl om, at dette er en fuldstændig polemisk fremstilling af den katolske dåbsforståelse, men det er ikke mit ønske i denne artikel af komme nærmere ind på den skolastiske dåbstænkning. Blot vil jeg bemærke, at dåben her, ligesom i protestantismen, primært tænkes som en handling der skal forstås moralsk – man bliver benådet sine synder gennem den.

Hvad jeg i resten af artiklen vil beskrive, er derimod den ortodokse kirkes dåbsforståelse, og vise hvordan den udgør et alternativ til den vestlige - både protestantiske og katolske - idet den gør dåben til et spørgsmål om ontologi frem for moral. Naturligvis har ontologien moralske konsekvenser, ligesom at moralen hos Luther og katolikkerne har ontologiske konsekvenser, men deres udgangspunkt er grundlæggende forskelligt. Ligesom den katolske tradition er den ortodokse dog meget lang, nuanceret og mangfoldig, så jeg har valgt at fokusere teologen Alexander Schmemmann (1921-1983). Han er oprindeligt fra Estland, men har en stor del af sit liv boet i Frankrig og USA. I Frankrig indgik han i den teologiske tra-

dition, som har sit udspring i de russiske eksilkirker, der blev stiftet i Frankrig af flygtninge fra revolutionen. De er en høj grad en fortsættelse af den teologi der fandtes i den russiske guldalder, som man blandt andet kan få glimt af i tænkere som Dostojevskij, Aleksey Khomyakov eller Ivan Kireyevsky, men Schmemmann har ligeledes skrevet sig ind i en fransk tradition, hvor han blandt andet har skrevet sig op mod eksistentialismen, og derved interagerer med deres begreber – dog primært for at afvise de dragne konklusioner. Et andet kendetegn ved både Schmemmann og traditionen som helhed er, at de i høj grad søger tilbage til kirkefædrene og sætter fokus på, at teologien altid må være grundet i den liturgiske¹ erfaring. Dette afspejles også i Schmemmanns værk om dåben *D'eau et d'Esprit* fra 1974, hvor han netop tager udgangspunkt i dåbsceremonien med det fokus at afklare, hvad der sker med mennesket i dåben. Allerede her i det rituelle udgangspunkt viser der sig en meget klar forskel fra Luthers lærer, idet den ortodokse kirke altid ser dåben i sin kontekst – nemlig som noget der må fuldbyrdes i salvelsen med Ånden², der så igen må fuldbyrdes med eukaristien³. Kun i sammenhæng med disse to andre sakramenter, kan dåbens fulde mening begribes. Luther mente

1 Vedrørende gudstjenesten.

2 Det at den døbte smøres ind i myrrenolie og derved modtager Helligånden ligesom apostlene gjorde til pinse.

3 Nadveren.

ligeledes, at eukaristien var en venden tilbage til dåbens løfte, men afviser som bekendt at salvelsen er sakramental. Det bliver et vigtigt udgangspunkt for at forstå, hvorfor Luthers dåbsteologi grundlæggende set bliver personlig, hvorimod Schmemmanns åbner op mod en ontologisk betydning. Salvellsens sakramente består nemlig i, at den døbte modtager Helligånden som gave, ligesom disciplene gjorde det til pinse. Pinsen er jo en genrejsning fra det sproglige fald, der blev stiftet med Babelstårnet. Det var jo som bekendt her, at menneskene fik forskellige sprog og derfor var ude af stand til at kommunikere med hinanden. Pinsen består derimod i, at disciplene pludselig kan tale alle sprog – men ikke blot det. De kan også forkynde Guds virkelighed på samme måde på alle sprog. Det er altså opgøret med ideen om at ét menneskeligt sprog skulle være hævet over alle andre, og viser altså, at budskabet om Guds inkarnation på jorden og menneskets frelse går forud for den konkrete sproglige virkelighed. Jesus er Guds Ord, og Hans Ånd lader os blive profeter, som netop kan høre de ord, som Faderen oprindeligt har udtalt virkeligheden som. For Faderens ord er skabende, mens vores lydlige ord blot er betegnende og kun kan danne konstruktivistiske virkeligheder uden grund i hverken verdens materie eller essens. Salvelsen i Ånden bliver altså menneskets mulighed for igen at høre

Guds ord i verden og forstå hvilken intention der ligger i alt det, som møder os, hvorved vi også får evnen til netop at hjælpe ting, såvel som dyr og mennesker, med at udfolde deres sande natur. Derved bliver mennesket ved Ånden ikke kun profeter, men ligeledes præster, da de forvalter Guds skaberværk efter Hans ønske. Dette kan vi imidlertid kun, idet Gud netop har skabt os som virkelighedens konger, da vi er det væsen, som er skabt i Guds billede, og derved har retten til at udøve denne forvaltning af verden – vi var garthnerne i Paradis, som evigt måtte sørge for skaberværket. Altså står det klart, at salvelsen langt fra er et personligt spørgsmål om tilgivelse af den enkeltes dårlige handlinger. Det er derimod en genoprettelse af menneskets forhold til verden, således at vi netop bliver i stand til at se tingene, som det de er, frem for at være fanget i vores egne begrebslige konstruktioner. Dette har naturligvis moralske konsekvenser, idet at indsigt i en tings essens lader os forstå, hvori denne tings fuldendelse består, og derved er det muligheden for at vi i sandhed kan handle moralsk overfor den.

Men hvad har dette med dåben at gøre? Jo, idet dåben fuldbyrdes i salvelsen. Altså dåben finder sted for at muliggøre salvelsen og bliver først til det den i sandhed er gennem salvelsen. I den ortodokse kirke viser det sig tydeligt idet sakramenterne udføres

ved samme ceremoni. Så selvom der er tale om to reelt forskellige handlinger, så er deres sammenhæng i tid og udførelse helt intim. I den næste del af artiklen vil jeg beskrive Schmemmanns udlæggelse af dåbens ritual med det ønske at vise, hvordan den muliggør og leder op til salvelsen.

Dåben indledes med excorscismen – hvilket ligeledes er tilfældet hos både Luther og i den katolske tradition, da ingen af dem mener, at dæmoniske kræfter må være til stede og forstyrre dåben. Den konkrete ortodokse udlægning er dog hos Schmemmann, at i og med at det faldne menneske ikke lever i den fulde virkelighed, som Gud har givet os, men i deres eget virkelighedskonstrukt, vil der altid være noget ufuldstændigt over den menneskelige verden – man vil altid have en fornemmelse af at sproget og ens erkendelse ikke er tilstrækkelig til at nå virkeligheden nær, og der vil være mange af ens sjælelige muligheder, som man ikke formår at udnytte. Denne mangel på fuldkommenhed gør, at mennesket konstant er modtagelig for dæmoniske kræfter, der kan overtage dele af ens sind, og forvrænge ens opfattelse af verden endnu kraftigere end man selv er i stand til. Dæmonerne er således en irrationel magt, der konstant søger at bringe mennesket væk fra skaberværket og ind i diverse illusioner. Det skal påpeges, at det er meget langt fra de moderne excorsismeceremo-

nier, der afholdes i visse protestantiske miljøer, hvor folk vrider sig rundt på jorden og råber og skriger. Selvfølgelig er sådanne fuldstændigt altoverskyggende besættelser, der suspenderer ens virkelighedssans, også mulige ifølge den ortodokse teologi, men de er langt fra normen, og da slet ikke hos babyer, som er i deres første møde med verden. Her er der nok blot tale om små forstyrrelser i den måde som tingene viser sig for den der skal døbes, og målet er at drive alle kræfter der forsøger at styrke disse forstyrrelser ud af den der skal døbes. Når dette er gjort, må den der skal døbes (eller pågældendes gudmoder/fader) desuden forsage Satan og alt hans virke, samt sige trosbekendelsen. Excorsismen, trosbekendelsen og forsagelsen er altså i første omgang sproglige handlinger med reel ontologisk magt til at tvinge dæmoner væk og bringe mennesket tættere på Gud. Denne kraft har det menneskelige, faldne sprog ikke – det er som sagt betegnende frem for skabende. Men sakramentet er givet os som en mulighed for at fortsætte Jesu gerning, og her er sproget genoprettet til sin oprindelige virkende natur, der har ontologisk magt.

Efter excorscismen af den der skal døbes excorserer og velsigner præsten desuden vandet, således at også det bringes tilbage til sin oprindelige natur, og alle dæmoner forsvinder ud af det. I den faldne verden er vandet nemlig

blevet en tvetydig skikkelse, der i lige så høj grad er grund for udslettelse – som i Syndfloden eller ved ægypternes druknen i det røde Hav – som for liv og renselse. Her ser vi altså igen, at menneskets syndefald og forvrængede handlinger har gjort en reel ontologisk forskel i verden, og at før noget kan indgå i en sakramental handling – om det er ord eller vand eller menneske – må det først være givet tilbage til Gud. Dernæst følger præstens bøn for sig selv, hvor altså også han, der jo også blot er et faldent menneske beder for, at Guds Ånd må virke i ham og gøre ham i stand til at fuldføre sakramentet. Dernæst salves den der skal døbes i glædens olie (som ikke er det samme, som myrensolvningen i Ånden, der først sker efter dåben), som skal bringe Hans fysiske legeme til genoprejsning ud af synden. Det siges under salvelsen: "(Af brystet) Til helbredelse af sjæl og legeme. (Af ørene) Til lydhørhed for troen. (Af hænderne) Dine hænder har skabt og formet mig. (Af fødderne) For at han kan følge Dine buds vej." Her bliver altså kroppen med det virkende ord og den velsignede olie bragt tilbage til den substans, som Gud har givet den og de medfølgende finale årsager den må leve efter frem for at blive brugt efter den enkeltes tilfældige indskydelser.

Dernæst sker neddyppelsen i vandet. Denne skal helst, men ikke nødvendigvis, være en fuldt kropslig neddyppelse 3 gange. Hvad der her sker er, at men-

nesket dør. Ikke blot på et symbolsk plan, men helt ontologisk, og hvis ikke Gud træder ind og lader mennesket genopstå, vil det netop blot gå under. For som sagt vil vandet, hvis ikke det føres tilbage til Gud blot tjene til menneskets undergang. Dette øjeblik er altså ærefrygtindgydende for dem, som tager del i det, for selvom de har tiltro til Guds nåde ved de også, at Han har evnen til netop ikke at skænke den, hvorfor det helt konkret er en situation, hvor liv og død er på spil. Mennesket dør altså i dåben, men genfødes ligeledes, denne gang dog på en sådan måde, at alt dens livskraft nu er grundet i Kristus og fuldstændig betinget af Hans nåde. Man får altså genoprettet sit ophav i Gud, og står nu helt ny og ren som ved den oprindelige skabelse. Her klædes den nydøbte så i hvidt for netop at vise ham som nyskabt. I denne nyskabelse er den døbtte dog også sårbar og har endnu ikke et reflekteret forhold til det faktum, at han er genopstået i Gud. Dette får han først i myrensolvningen der følger umiddelbart efter dåben, og som netop består i, at den døbtte salves i den hellige myrrenolie, hvorved Ånden tager bo i den døbtte, og lader det åbenbares for ham/hende, hvad det vil sige at leve i Kristus. Det er her, at virkelighedens karakter som gave indfinder sig og man som beskrevet tidligere får evnen til at leve i Kristi virkelighed som konge, præst og profet.

Altså er det tydeligt at dåben både

spille en vigtig rolle i sig selv – den lader den døbte genfødes således at hans/hendes livskraft får sin oprindelse i Kristus – men samtidig har den også en rolle som muliggørelse af salvelsen i Helligånden, idet den lader den nydøbte stå ren, skær og åben, således at Ånden kan tage bolig i ham/hende. Det næste skridt er, at den døbte deltager i liturgien og modtager sin første nadver. I nadveren modtager man Jesu blod og legeme. Dette er for de ortodokse kun muligt, idet Ånden har taget bolig i én. For som sagt er Ånden jo Kristi liv, der viser os, at til trods for at Jesus er opfaren til himlen, så er Han endnu med os, og derfor har vi mulighed for at spise med Ham i Guds Rige. Altså i nadveren kulminerer det kristne liv hver søndag, idet man som kirke opstiger til Guds Rige – ikke i den forstand at man forlader Jorden, men idet man indser Jorden som netop skabt, og alt i den som et levende udtryk for Guds nærvær. Dette er Kristi erfaring af virkeligheden, og den bliver også vores erfaring, idet vi netop ofrer os selv til Gud ved at spise Hans legeme og blod og således selv som kirke blive til Kristi legeme. Pointen med dette er, at selvom kirkens medlemmer af døbte og salvede er genopstået i Kristus og har fået Ånden givet, så lever de endnu i en falden virkelighed, og deres natur leder dem konstant mod ikke længere at kunne se Guds intention i alting, men derimod blot deres egne. Nadveren er

således den konstante venden tilbage til Kristi virkelighed – vi indtager Hans væsen og i og med at vi har Ånden i os, gør dette at vi på ny ser verden som det, den er. Altså nadveren er den gentagne bringen den kristne tilbage til Guds rige, som han/hun i kraft af sin faldne natur hele tiden vil have tendens til at bevæge sig væk fra.

Oprindeligt blev alle ortodokse døbt påske nat, og derefter gik der en uge, hvor de klædt i hvidt blev indviet i kirkens liv og mysterier, som de nu kraft af deres salvelse og dåb har mulighed for at tage del i. Her lever de altså fuldt ud i kirken og Ånden. Det er dog ikke et liv, som mennesket i denne verden kan forblive i, og efter denne uge bliver den døbte igen iklædt sit hverdagstøj, afvasket salvelsens olie for igen at kunne gå ud i denne jordiske virkelighed og vidne om det han/hun har oplevet. Det er også nu, at den døbte får klippet en tonsur, idet han/hun afgiver sit første offer til Gud – håret er nemlig en del af den denneverdslige skønhed og ofringen af det er altså udtryk for at den døbte ønsker at gå fuldt ud over i Guds Rige og tage del i den skønhed, som er skænket af Gud.

Dette er altså en parafrasering af Schmemmanns udlægning af dåben i den ortodokse kirke, og det er for mig at se tydeligt, at der er noget helt andet på spil end hos Luther. Dåben er langt fra blot et sjælesørgerisk løfte om frelse, som den døbte kan mindes om hver

søndag i nadveren. Den er derimod vejen til at blive bragt tilbage til en levende erfaring af den guddommelige virkelighed. Altså er det ikke blot mennesket der gennem dåben frelses, men hele verden. Der er tale om en ontologisk genoprettelse, ikke et spørgsmål om at være tilgivet alt det onde man uvægerligt vil gøre som menneske. Hos Luther er vi nemlig fanget i en tilstand af mistillid til Gud og mangel på tiltro til Hans godhed. Dette giver også mening, idet Luther lader mennesket være fanget i denne verden så at sige. For ham har vi ikke mulighed for at skue noget mere grundlæggende end den faldne virkelighed, og det eneste vi kan gøre er, i tillid til at Gud nok en dag skal få alting til at blive meningsfyldt, at leve op til det ansvar som vores position i samfundet nu har tillagt os og ikke blive fanget i selviske forsøg på at give vores eget liv mening. Her er det højeste man kan opnå altså en form for resigneret ro og tiltro. Luther har altså rykket den reelle fornemmelse af mening ud på den anden side af dommedag, og har lagt ansvaret fra mennesket og over på Gud. Hos de ortodokse er dette fuldstændig uanstændigt, idet de mener, at kirken i kraft af Ånden allerede har adgang til Kristi virkelighed, om end ikke i sin fulde udfoldelse som ganske rigtigt først indfinder sig efter dommedag. Kirken har ligeledes ansvar til at vidne om denne virkelighed for den faldne verden. Herved er

meningen og intentionen i virkeligheden altså en mulig og helt nødvendig erfaring i det ortodokse liv, og hvis man nægter at tage del i den, vil det blive set som en afvisning af Ånden og derved en fornægtelse af Guds gavmildhed. Dette er grunden til, at den ortodokse teologi har været i stand til at skrive sig ind som en stemme i de eksistentialistiske debatter. Fra Dostojevskij og frem til Schmemmann har den været en stemme, der har stået som et alternativ til diverse sartrisk livskvalme og psykologiserende reducering af metafysikken til personlige projiceringer. Nok giver verden for de ortodokse meget lidt mening rent sprogligt – den levende erfaring rækker langt ud over, hvad ord formår at begribe – men verden er ikke desto mindre altid potentielt meningsfyldt; og menneskets mål er netop gennem kirken og Ånden at aktualisere denne mening, således at verden får mulighed for at finde hjemme i sig selv.

Videre læsning

Schmemmann, Alexander (1987): *Of Water and the Spirit*

Schmemmann, Alexander (1985): *The Eucharist; Sacrament of the Kingdom*

Schmemmann, Alexander (1969): *For the life of the World*

Yannaras, Christos (1967): *On the Absence and Unknowability of God, Heidegger and the Aeropagite*

Marxismen er død, længe leve marxismen

- reportage fra Marx Nu 2019

"Det er jo næsten som at være tilbage i en studenterkreds i 70erne", bemærker Eskil Halberg. At årets Marx Nu – en weekend dedikeret til oplæg relateret til marxistisk tænkning – er det hidtil mest velbesøgte med omkring 150 tilmeldte, giver et hint om en genopstandelse af marxismen i akademien.

Den 4. og 5. Oktober er for undertegnede vedkommende sat af til marxistisk tænkning i form af Marx Nu, der i år afholdes på DPU i København. At årets arrangement er det mest velbesøgte, ja, at det overhovedet er muligt at samle oplægsholdere og lyttere nok til overhovedet at holde et sådant arrangement, er et symptom på en genopstandelse af marxismen som intellektuel strømning. Stik imod forestillingen om kommunismens (og i forlængelse deraf marxismens) død, symboliseret ved murens fald i 1989, tales der nu flere steder om en såkaldt "marxistisk vending" i universitetsverdenen.¹ Marx' spøgelse nøjes dog ikke med at

hjemmsøge universitetsverdenen – også den politiske verden er igen begyndt at omfavne Marx. Eksempler på dette er Bernie Sanders' valgkamp, der lige nu er godt i gang med at få gjort socialismen stueren igen,² samt herhjemme, hvor Enhedslisten og SF har rejst debatten om økonomisk demokrati. Pelle Dragsted er da også til stede til Marx Nu, og således er selv det politisk etablerede Danmark repræsenteret.

Hvorfor er Karl Marx og hans kapitalismekritik pludselig så populær igen? Et svar, der går igen, er finanskrisen, der fik særligt den unge generation til at miste troen på det kapitalistiske væksteventyr – marxismen har her

1 Der kan læses mere om denne vending i Informations artikel "Kapitalisme-kritikken er tilbage", Lise Richter, 21.12.2011 samt i Slagmark #77 "Karl Marx" fra foråret 2018 (der i sig selv er symptomatisk for den marxistiske vending).

2 Man kan med god grund kalde Sanders' ideer for socialdemokratiske frem for decideret socialistiske. Om det er godt eller skidt, at socialisme bruges som term for disse, er en anden diskussion, som ikke vil blive berørt i denne artikel.

leveret svar på, hvorfor et system, der ellers udråbes som perfekt, kan ende i så dyb krise. Det er dog ikke i nogen nævneværdig grad finanskrise(r), der er tema for årets arrangement, men derimod "Magt og Modsætning" eller, sagt meget forsimplet, hvordan vi marxistisk læser magtstrukturer i vores samfund. Det afspejles da også i oplæggene, der i høj grad handler om køn (ja, Mikkel Thorup var ude og holde sit oplæg om antifeminister igen), racisme i folkeskolen, reproduktionsteori og deslige. Enkelte oplæg om Machiavelli, Aristoteles, Bernstein og irske utilitarister blev det dog også til. Her er det særligt interessant, at der blev plads til et oplæg om Bernstein (ved Marius Ostrowski fra Oxford University) – og så endda som en Keynote. En figur, der ellers nærmest har været et bandeord i marxistiske kredse, er nu på vej ind i varmen igen.

Weekenden blev sluttet af med en diskussion af Mikkel Bolts nye bog På Råbeafstand af Marxismen. Bogen er, kort fortalt, en teoriehistorisk artikelsamling fra 1968 til i dag. Hvor Mikkel Bolt mener, at han kan læse en forfaldshistorie fra en selvkritisk fase til i dag, hvor han erklærer Marxismen død, er Eskil Halberg knap så negativ. For ti år siden, da Eskil gik på universitetet, var det mest spændende, der skete inden for kritisk teori Henrik Jøker Bjerre – i dag ser vi en bølge af intersektionel feminism, der har været en enorm bevæ-

gelse bag #MeToo, og ikke mindst sker der den førnævnte marxistiske vending i universitetsverdenen – eksempelvis ved, at vi sidder 150 mennesker til en konference om netop marxisme. Kort sagt, der sker sgu noget.

I det hele taget er der flere interessante ting at tage med fra årets Marx Nu. For det første er det interessant at følge, og være en del af, marxismens genopståen, primært som intellektuel strømning. Men i denne genopståen rejser der sig flere spørgsmål. Først og fremmest, er marxismen overhovedet genopstået? Eller er vi stadig langt fra, hvilket folk, der deler Mikkel Bolts holdning, synes at mene? Skal vi gå den revisionistiske vej, eller skal Bernstein forblive ude i kulden? Og endelig – er den genopståede marxisme fremsynet eller tilbageskuende? Skal vi forholde os til de gamle værker, nær- og genlæse kapitalen, i det hele taget genbesøge de gamle tænkere, eller skal vi i stedet applicere marxistisk teori på moderne problemstillinger som racisme i folkeskolen og misogynie incels? Disse spørgsmål må indtil videre stå ubesvaret, og mens vi venter på dem, må under-tegnede nøjes med at komme med de varmeste anbefalinger om at deltage i Marx Nu! 2020.

Imellem genfødsler

- mod en ny forhekselse af verden

Det er vanskeligt at komme ind på livet af et begreb som genfødsel. Det er, som om det er reserveret til gådefulde eller exceptionelle begivenheder, der enten overskrider vores verden over til noget hinsidigt eller betegnes som uovertrufne i det dennesidige. Genfødslen er ladet med tunge konnotationer, og dette essay har til sigte at undersøge begrebet for at se, hvad det egentlig kan gøre.

Mere præcist vil jeg affortrylle genfødslen for siden at ville forhekse den igen. Det sker først gennem en kort beskrivelse af begrebet, som vi umiddelbart møder det, hvorefter jeg vil introducere til centrale deleuzoguattarske begreber, således de kan anvendes i en læsning af filmen *Donnie Darko* (2001). Dette skal samtidig tjene til at samlæse filosofferne Gilles Deleuze og Félix Guattari med genfødslen igennem deres begreb *tilblivelse* og på den måde forhekse vores verden. Dette skal slutteligt føre til en konklusion, der sammenfatter ovenstående og forhåbentlig understreger genfødslens djævelskab.

Affortryllelse skal her ikke forstås som en eller anden form for rationalisering.

Det er snarere en måde at vælte genfødslen ned fra sin højtragende plads, der beskrives nedenfor. Det er så at sige en måde at pille glansen af begrebet. Affortryllelsen sker med henblik på at spore en flugtlinje i gådefuldheden eller fortryllelsen—det som jeg vil betegne forhekselsen. Forhekselsen er fortryllelsens smertende svulst. Hvor fortryllelsen udstråler en slags uskyldig eventyrlighed, der mystificerer forhold i verden for at gøre dem mere tillokkende, så er forhekselsen dennes inversion. Forhekselsen er den fremvoksende cyste på fortryllelsen. Den indgyder en fornemmelse af gru. Den er dyster og mørk og fungerer som mareridtsbenzinen, der i sidste ende indlejres i den deleuzoguattarske ontologi. På den måde er forhekselsen forbandelsen af verden, der er i stand til at skabe den i kraft af nedbruddet. Inden denne forvandling kommer til syne, er det nødvendigt at tage et kig på genfødslen.

Det er nemlig pudsigt at henvise til genfødslen som noget djævelsk, da det ofte ses som det modsatte—noget helligt. Så snart det udsiges, klinger det umiskendeligt af noget religiøst eller østfilosofisk. Vi tænker Jesu død

på korset og den efterfølgende opstandelse. Vi tænker de kristelige riter som dåben og omvendelsen. Eller så tænker vi på samsarahjulet i evig omdrejning, og hvordan mennesket gennemlever utallige reinkarnationer, såfremt processen ikke standses. I begge tilfælde er genfødslen et fænomen, der overskrider vores fysiske verden og peger ud over dens grænser.

Sideløbende med denne betydnings er der også en mere jordnær og sekulær én af slagsen. Det er den vi kan knytte til eksempelvis store menneskelige præstationer. En fodboldspiller kan have haft et skrækeligt spil i én sæson, men kan pludselig undergå en genfødsel ved at udvise et formidabelt spil i den efterfølgende sæson. Ligeledes kan vi også sige at fiktive karakterer bliver genfødt: eksempelvis bliver den grimme ælling i H.C. Andersens eventyr forvandlet til en smuk svane efter at have været offer for spot og spe op til punktet, hvor genfødslen indtræffer. Genfødslen tager igen form som en exceptionel begivenhed, der måske ikke overskrider vores verden, men som prikker til dens grænse. Der er tale om noget enestående, der ikke lader sig sammenligne med meget andet.

Hvad, der er slået fast, er også, at genfødslen ikke skal forstås i bogstavelig forstand. Der er ikke nødvendigvis tale om en tilvejebringelse af liv på samme måde, som den pattedyr foretager. Der er snarere tale om en forvandling af et fænomen, en ændring af dets eksistensbetingelser. Ællingens overgang

til svane er en ændring i dens fysiske karakteristika, mens fodboldspillerens ændring ligger i et for sportsgrenen forbedret spil og den efterfølgende rekontekstualisering i medierne. Af de ovenstående eksempler er det kun reinkarnationen, der melder sig som en gentagen biologisk-fysiologisk fødsel, og fremover vil begrebet behandles i mere overført betydning.

Genfødslen er også en ontologisk størrelse, og vi kan beskrive den som den relaterer sig til væren. Der er nogle ting, der kan siges apriorisk—før eller uden empiri—om den. Som det fremgår af navnet, er den betinget af en forudgående begivenhed. Den forudsætter altid en oprindelig eller primær fødsel, ellers ville præfikset "gen-" ikke være i ordet. Det viser også, at genfødslen kan siges at være fortsættelsen af en serie: der er én primær fødsel, og ud fra den kan man opstille genfødslen successivt i en lige linje, alt efter hvor mange genfødsler et fænomen kalder på. Denne serialitet melder sig også som en række gentagelser, der er funderet i en forskellighed. Genfødslen vil altid være noget andet end den primære fødsel, men den er stadig en fødsel. Hvis vi har mange på hinanden efterfølgende genfødsler, så differentieres de også fra hinanden alene på baggrund af det tidsmæssige; altså dét, at alle genfødslerne ikke falder på samme tid, men at der er en tidlig forskydning imellem dem.

For at indsætte genfødslen i et andet og mere specialiseret vokabular, og

for på den måde at afsøge de endnu ikke kortlagte dimensioner af begrebet, vender jeg blikket mod franskmændene Gilles Deleuze og Félix Guattari. I deres tour de force-værk fra 1980, *Mille plateaux* (engelsk: *A Thousand Plateaus*), udfolder de en særegen skrivestil, der ikke søger at filosofere og beskrive gennem normale akademiske konventioner. Snarere er der et udpræget brug af litterære greb, der poetiserer de problemstillinger, de tager op. I denne bog dedikerer de et helt kapitel – eller et helt plateau, i deres terminologi – til det, de kalder *tilblivelsen*. Det er dette kapitel jeg tager udgangspunkt i, men der vil også blive inddraget fra andre kilder, hvor dette er relevant.

Tilblivelsen er en kreativ begivenhed, da den er skabende. Tilblivelsesprocessen udgøres af to asymmetriske fænomener: *multipliciteter* og *strømninger*. Multipliciteter kan tilnærmes ved at sige, at alting er mangfoldigt; når vi siger *en flyvemaskine*, så henviser vi til et komplekst sæt af relationer, der kan siges at udgøre flyvemaskinen. Flyvemaskiner dannes ud fra deres fysiske bestanddele (alt fra atomer til den måde de sammensættes til at udgøre cockpittet, vingerne, hjulene mv.), de dannes ud fra deres spatiale kontekster (hangaren hvori de venter, landingsbanen de letter fra, himlen de svæver igennem, miljøet de forurener), de dannes ud fra deres semiotiske betydninger (klasseskellet mellem den luksuriøse del og familiedelen) og så videre. Multipliciteten er aldrig én ting:

den er altid mere og andet. Deleuze og Guattari skriver, at multipliciteten ikke er defineret ved dens enkelte elementer eller ved en enhed i sit centrum, men ved sin udfoldelse. De skriver: "it is not divisible, it cannot lose or gain a dimension *without changing its nature*" (Deleuze & Guattari, p. 249, original fremhævnings). Multipliciteter har altså ikke en kerne, der let kan slås fast, men undergår ændringer hele tiden, og at det er disse ændringer, der i sidste ende definerer dem. Tilblivelsen skaber altså forandringer gennem oprettelsen af nye multipliciteter og dens bevægelser imellem dem.

Strømningerne er dem, der flyder mellem multipliciteterne. Det er dem, der forårsager nybrud og giver mulighed for innovation. Det er *her*, i strømningerne, at den egentlige tilblivelse finder sted, og det er også derfor, jeg før kaldte processen asymmetrisk. Strømningerne tildeles mest betydning (ibid., p. 238). Ligeledes forholder det sig sådan, at multipliciteter i sig selv også er tilblivelsesstrømninger (ibid., p. 249). Det kan virke forvirrende, at alt strømmer, og at intet tilsyneladende kan differentieres klart, men her er det vigtigt at have in mente, at den deleuzo-guattariske filosofi både er processuel og entydig (Lækkegaard, p. 76). Det vil sige, at verdensprocesserne er sammenflydende men ikke udflydende, og at alt kan opgøres i forløb og begivenheder, der altså begynder, slutter og begynder igen. Det giver på den måde heller ikke mening at tale om tilblivelsen,

men snarere tilblivelser, da de hænder hele tiden, molært og molekylært, både i det store og i det små. Tilblivelser er "den dynamiske bevægelse, som fordrer forandring, men uden at have et fastlagt mål som endestation" (ibid, p. 77). Det er denne kontinuerlige produktion af forskellighed, denne mellemposition, denne rene bevægelse man ser i ændringerne. Så ved at isolere multipliciteter, strømninger og tilblivelser så kraftigt, som jeg gjorde tidligere, har jeg altså begået en u-deleuzoguattarisk manøvre, men til gengæld har den forhåbentlig været pædagogisk.

Man begynder også at kunne ane forbindelsen mellem genfødslen og tilblivelser. Tilblivelser er radikale genfødsler, der fremhæver selve processen mellem elementerne. Det er ikke vigtigt, *at* den grimme ælling blev til en smuk svane, men *hvordan* det skete, og hvorledes den udvikler sig som svane.

Ifølge Deleuze og Guattari er tilblivelser radikale, fordi de står på tærsklen mellem det *virtuelle* og det *aktuelle*. Den australske filosof Claire Colebrook, der foruden at være en dygtig tænker i sin egen ret også er en formidabel læser af Deleuze, skriver, at distinktionen mellem de to sfærer er dét, der udgør virkeligheden. Der er ikke længere noget der er muligt eller virkeligt; alt er nu virkeligt i kræft af disse to dimensioner. Det aktuelle er dét, det manifesterer sig lige nu i strømninger, sådan som tingene ser ud nu, mens det virtuelle er dét, der genererer virkeligheden gennem fremkomsten af disse

strømninger (Colebrook, pp. 97 f). Det virtuelle er et plan med alle potentielle tilblivelser, og den lukker dem ud, alt efter hvordan strømninger udfolder sig i det aktuelle. Disse to verdener er i evigt samarbejde med hinanden, og det er herfra virkeligheden og dens potentialer bryder ud.

Den nemmeste måde at tænke dikotomien mellem det virtuelle og det aktuelle på er nok at tænke på forskellen mellem fremtiden og nutiden. Fremtiden er her ikke nu, men det er nutiden. Vi befinder os i og tilbliver igennem nutiden. Men fremtiden influerer og påvirker stadig nutiden ved at forme vores forventninger til den og ved at få os til at rette os efter den. Vi tænker ofte på, hvordan vores liv ser ud i fremtiden, og måske også hvordan vores efterkommere vil leve deres liv. Så når Karl Marx i *Det kommunistiske manifest* proklamerer, at kommunismen går igennem Europa som et spøgelse, så er det altså et virtuelt spøgelse, der ikke kommer fra fortiden, men som spøger os som en endnu ikke aktualiseret tilblivelse—og med disse begreber på plads er vi nu klar til at skitsere tilblivelsesprocessen konkret, der finder sted gennem to overordnede principper: *afvigelsen* og *smittefaren* (Deleuze & Guattari, p. 243).

Tilblivelsen sker gennem åbninger i multipliciteter. Deleuze og Guattari skriver, at der findes et grænseland i multipliciteterne, hvori man finder de åbninger, der er mest modtagelige for ændringer (ibid., p. 245). De kalder

disse åbninger for *afvigere* (ibid., p. 243 f). De hæfter sig ved afvigerens fascinerende status som dét, der søger væk fra multipliciteten. Det kan den gøre på flere måder: eksempelvis kan afvigeren være lederen af en ulvflok, den kan holde til i udkanten af flokken og på den måde positionere sig som en ener, eller den kan flyde sammen med flokken og forsvinde anonymt ind i mangfoldigheden (ibid.). Hvis vi tænker på processen *tilbliven-hund*, så kunne afvigeren i dette tilfælde være en ulv, mangfoldig i sig selv, der er lederen af en flok, hvilket udgør en anden mangfoldighed. Det er så denne ulv, der kan påbegynde menneskets tæmning af ulven og påbegynde strømninger af hunden ved at lade sig domesticere. På denne måde ændrer den hele ulvemultipliciteten og er på længere sigt med til at skabe hundemultipliciteten.

Afvigeren fungerer gennem det Deleuze og Guattari kalder for smittefare: "Bands, human or animal, proliferate by contagion, epidemics, battlefields, and catastrophes" (ibid., p. 241). At fremmane smittefare er en måde at undgå, at tilblivelser sker gennem lineære og serielle videreførelser som eksempelvis slægtskaber. Præcis på grund af mangfoldigheden synes logikken at være, at hvis der er flere af noget, så er der en øget risiko for smitte. Tilblivelsen er lateral og kan ske hvornår som helst og på forskellige måder. Deleuze og Guattari fremmaner i denne forbindelse billedet af vampyren: "The vampire does not filiate, it

infects" (ibid., p. 241 f). Tilblivelsen smitter sig frem og forårsager ændringer flere steder ad gangen, der således selv tilbliver og forårsager deres egne ændringer *ad infinitum*.

Denne mekanisme kalder Deleuze og Guattari dæmonisk (ibid., p. 247). Afvigerne sammenfletter gennem alliancer, og disse alliancer er pagter mellem dæmoner. Foruden brugen af begreber som vampyrer, smittefare og dæmoner, trækker de også på horrorforfatteren H.P. Lovecraft til at forklare processen (ibid., p. 245). Det er svært at sige præcist, hvorfor de indhyller tilblivelsen i sådanne mørke beskrivelser, da de ikke uddyber deres valg grundigt. Én læsning kunne være, at Deleuze og Guattari ønsker at fremhæve og poetisere afvigernes utrolige alsidighed og deres magt til at initiere ændringer i, hvad det virtuelle producerer. Sådan en beskrivelse læner sig også op ad tilblivelsens ofre, som jeg kommer til.

Det er nemlig vigtigt at slå fast, at Deleuze og Guattari bruger disse principper for at undgå, at virkeligheden ordnes efter rigide regler som eksempelvis serien. Serien forløber lineært: først a, så b, dernæst c og så videre. De vil gerne undgå slægtskabet: en mor føder et barn med hjælp fra en far, og det barn føder dernæst sit eget barn og så fremdeles. De vil også gerne undgå, at livet passerer i stadier: først baby, så barn, så teenager, så voksen, så gammel. De vil have, at skabelsen af verdenen, og hvordan denne tager sig ud, skal opfattes som en fri leg mellem

det virtuelle og det aktuelle, og denne leg behøver ikke at foregå serielt, men kan ske på alle mulige måder.

Set gennem tilblivelsen tegner der sig også et tydeligere billede af genfødslen som noget radikalt nyt, der ikke er underlagt det helliges og hinsidiges domæner eller det sekulariserede exceptionelle, men som noget der foregår hele tiden. Heri består affortryllesen: den kommer til udtryk via genfødsdens evige gentagelse og ved at tøjle den endegyldigt til det dennesidige. Genfødslen sker ikke bag lukkede døre, og den relaterer sig ikke til religiøse riter. Ligeledes er den heller ikke betinget af en evigtvarende gud eller proces, der overskrider denne verden og udelukkende fungerer uden for menneskets rækkevidde. Alt er en genfødsel: alt undergår ændringer, og tilblivelsen er vævet ind i det stofflige. I overgangen fra det ene til det andet er der en slags totaliseret genfødsel, hvor intet fra det gamle består men glider i stedet med de andre strømninger. Begrebet frigøres på den måde de store hændelsers domæne, det er ikke indhyllet i gådefuldhed og kan nu virke frit og flydende.

I denne emancipatoriske proces viser Deleuze og Guattari imidlertid også tilblivelsen som værende noget hæsligt. Den figurerer som ren, rå genfødsel. Råheden ligger i, at genfødslen så at sige er "ren"—den er fravristet det gamles ham. Multipliciteterne ændres fundamentalt efter afvigernes møde (ibid., p. 243). Tilblivelsen stryger med sin dæmoniske pagter og sin smittefare

ind i ontologien som en evig forhek-selse. Nybruddet sker på bekostning af allerede eksisterende multipliciteter. Det nye kræver sine ofre; pagten med dæmonen koster dyrt. Hvor forsvinder de døde multipliciteter hen? De evigt muterende ådsler driver med ontologi-ens strømninger og parteres uendeligt ud i andre strømninger. Indeholdt i dem er tusinde forskellige lig, og de minder os om potentialerne, der aldrig blev forløst. Det ender med, at Deleuze og Guattari faktisk udfolder en *nekro-ontologi*, der ødelægger og destruerer mere end den egentlig skaber. Det er et regnskab, der altid vil være i minus: ligenes evige genbrug afføder flere lig. Dernæst skal der lægges til, at der ifølge Deleuze og Guattari ikke findes nogen logik eller orden i disse forvandlinger (ibid., p. 250). I sin udfoldelse dækker tilblivelsen alt det, vi kan forestille os, og alt det vi møder: "Each multiplicity is symbiotic; its becoming ties together animals, plants, microorganisms, mad particles, a whole galaxy" (ibid.). Tilblivelsen er ét og alt, og det eneste, vi kan gøre som subjekter, er at holde os oven vande. Og for at give et klarere eksempel på genfødsdens tilblivelse og tilblivelsens genfødsel, er det nu jeg kaster et blik på filmen *Donnie Darko* instrueret af Richard Kelly.

Filmen kommer med en hel verden af nye regler og begreber, og derfor er det forståeligt, hvis denne læsning står klarere efter en sening eller to. Oftest kædes *Donnie Darko* sammen med science fiction-genren, og selvom det

ikke er helt rigtigt, er det heller ikke helt forkert. Filmens plot går ud på, at hele universets skæbne lægges på en teenagers skuldre, Donnie, spillet af Jake Gyllenhaal. Filmens narrative præmis er, at ud af vores primære univers knopskyder nye universer, der trænger igennem fra den fjerde dimension (tiden). Denne indtrængning sker ved at en bestemt genstand, i filmens tilfælde en flymotor, krydser grænsen fra tidsdimensionen til denne dimension. Disse nye universer er ustabile og holder højst et par uger. Donnie skal forsøge at bringe disse universer sammen igen inden for tidsrammen, og gør han ikke det, ender universet med at blive slugt indefra af et sort hul. Donnie pådattes rollen som den, der skal synkronisere universerne, der skal få dem til at falde i hak igen, hvilket han gør ved at få flymotoren til at falde på nøjagtig samme måde og på samme tid, som den gjorde, da den udløste det nye univers til at begynde med. Det pudsige ved filmen er, at alle dens handlinger finder sted i det nye univers, og da Donnie synkroniserer universerne, bliver alle disse handlinger overskrevet og slettet. Han nulstiller universet til tidspunktet inden det nye trænger igennem, og på den måde er det en slags eskatologisk film, der afbilder de sidste dage.

Donnie må ofre sig selv for at få de to universer synkroniseret. I det nye univers bliver han drevet og plaget af visuelle og auditive hallucinationer og mødes gentagende gange af Frank,

en tidsrejsende iført et kaninkostume, der på forskellige måder retter Donnie til, så han får fuldendt sin opgave. Han forelsker sig i en pige, Gretchen, og de indleder et forhold, der ender abrupt i slutningen af filmen, da hun køres over af primæruniversets Frank. Alt sammen sker for at tvinge Donnie ud i at synkronisere universerne og ofre sig selv i handlingen, hvilket sker ved, at flymotoren styrter ned i hans soveværelse mens han sover.

Donnie Darko er en film om kosmiske tilblivelser, og den søger at bevise den deleuzoguattariske filosofi. Den fjerde dimension er det virtuelle par excellence, der er med til at producere strømninger i det primære univers. Det nye univers, det der udspringer fra det primære, er en fastfrosen aktualisering. Den måde filmen iscenesætter det nye på er kraftigere end det vi ser i vores verden: den er mere potentiel end potentialerne ellers er. Stadig gælder det dog, at en aktualisering kan blive til på forskellige måder, og udfaldet afhænger af andre tilblivelser.

Donnie selv undergår en slags *tilbliven-liv*, da han faciliterer livets fortsættelse og lader sit eget i processen. I denne tilblivelse *desubjektiveres* Donnie: gennem sin manipulation og påvirkning fra andres hånd, gennem sin forvandling fra et menneske til et forløb, foldes han sammen til endnu en tilblivelse, endnu en multiplicitet, der kolliderer med en anden. Han er i sig selv menneskets afviger, både i sin udvælgelse men også grundet sin per-

sonlighed. Han er i forvejen en ensom person, der ofte modsætter sig og finder sig udenfor flokken (menneskeheden). Den psykolog, han besøger i løbet af filmen, diagnosticerer ham med skizofreni, og han er på den måde en *neurodivergerende* person.

Filmens slutning dvæler ved forhekselsen. I den næstsidste scene følger kameraet de mest afgørende personer fra filmen, og man ser—nu efter synkroniseringen—hvordan de ubevidst reagerer på handlingerne i det nye univers. Frank, som Donnie skyder og slår ihjel, tager sig til det øje, han rammes i; Jim Cunningham, som Donnie afslører som indehaver af en pædofilring, græder over sin livsførelse. Dog ser man forhekselsen klarest i den sidste scene. Her cykler Gretchen forbi Darko-familiens hus, nu omringet af brandfolk, politi og en nysgerrig menneskeflokk. Hun ser familiens reaktioner på Donnies død og ødelæggelsen af deres hjem. Hun stopper op, og via en samtale med en dreng fra nabolaget, får vi at vide, at hun hverken husker Donnie, deres forhold, eller hendes egen død. Hun får øjenkontakt med Donnies mor, som hun ikke nåede at møde i det nye univers, og de synes at genkende eller huske hinanden. De vinker til hinanden. Det øjeblik peger tilbage på forhekselsen, der fungerer som en påmindelse om de fortabte tilblivelser, der bliver til noget andet, eller som dør i det virtuelle, før de nogensinde aktualiseres.

Og det er netop den verden, vi befinder os i. En forbandet verden beboet

af vampyrer, dæmoner, troldmænd, en verden med endeløse tilblivelser og genfødsler, en verden der er mere end blot decentrerings af subjektet, men den fuldstændige sammenfoldelse af det. Det er en verden hvor alt genfødes, og hvor intet kan få lov til at være det, som vi erklærer det er, men hvor det bliver nødt til at rette sig efter, hvad det kan *blive til*. I genfødselens egen genfødsel, fra det fortryllede til det forheksede, i dens sammenfald med tilblivelsen, ser vi, at ordningen og forløbet af verdenen er en kaotisk én af slagsen, der ikke følger gængse principper. Vi er på den måde forvist til strømningerne, og deres uendelige knopskydning. Tilblivelsen inficerer os, og vi er alle bærere af virussen.

Litteratur

Colebrook, C. (2002). *Gilles Deleuze*. London: Routledge.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1987) [1980]. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Løkkegaard, T. (2010). "Disse køn som er tusind: En immanent tilblivelse af en deleuzoguattarisk feminisme." *TRAPPE TUSIND: Tidsskrift for litteraturvidenskab* (4), 74-81.

Kronik - En ode til sproget

"O, Voltaire, i din Himmel, o, Heine, i din grav, o, Søren Kierkegaard, i dine bedste Øjeblikke, alle I store henfarne utvivlsomt forkastelige, men ellers temmelig banebrydende Aander, der af den gode Gud fik Foragten til Værn mod Lumpenheden og Spotten til Trøst imod Dumheden. Hør, hvor altid værdiløse de Gaver var, hvormed i rensede Verden!"

– Viggo Hørup

Kære læser. Jeg vil gerne anmode om Deres opmærksomhed for en stund. Med dette korte kampskrift ønsker jeg at rette Deres opmærksomhed mod en vederstyggelig tendens, jeg har iagttaget. Sproget er under angreb, og billedligt talt går det simpelthen mut omkring i laser og pjalter. Dette må vi ikke lade gå ubemærket hen. Jeg beder til, at De vil slutte Dem under fanerne, så vi i fællesskab kan modstå dette utilgivelige attentat. Sammen må vi iklæde sproget en ny og mere standsmæssig dragt. Det skylder vi, da sproget jo har virket som vor ven igennem mange, svære tider og givet poeterne den fornødne ammunition til at bekrige og beskrive selv de mest grusomme tragedier.

Denne indledning smager nok lidt højstemt og måske også mere end en smule prætentios eller – værre endnu – patetisk. Men det er netop det, jeg gerne vil problematisere. Jeg frygter, at vores lands flade natur også bliver til vores sinds flade natur. Sagt på en

anden måde: at Jantelovs-mentalitet tager overhånd og kulturelt gennemtvinger et middelmådighedens overherredømme.

Det gælder kulturelt i bred forstand og ikke mindst i sproget, at enhver umage efterhånden slås hen som patetisk og unødvendig. Der er enkelte undtagelser, eksempelvis på gastronomiens felt, hvor umage og kunstfærdighed møder stor beundring og bifald. Her er smarte veganske retter, NOMA, coulis strøget i G-nøgler og 'instagrammability' ikke noget, der vækker forargelse, tværtimod. Men der er en tendens til at umage i påklædning, sprog, arkitektur etc. mødes af et "nu skal du ikke komme for godt i gang". Der bliver simpelthen leflet for det simple, det nemme, det bekvemme, det minimalistiske og det underlødige.

Sproget er strengt taget de ydre rammer for vores fantasi, kærlighed og samfund – det sætter grænserne for vores fællesskab, idet det er med sproget og i samtalen, vi deler vores

oplevelser, følelser og begejstring med hinanden. Her er det værd at notere sig, at gejst betyder ånd - når vi taler med begejstring, taler vi 'beåndet'. Når sproget bliver minimalistisk, underlødigt og simpelt, sker det samme med ånden (der her kan forstås som folkeånd).

Et af de smukkeste symboler på genfødsel er den gyldne fønixsfugl med purpurfarvede fjer, som i en alder af 500 år fortrækker til ensomhed for at dø i sin bortgemte rede. Med døden går fuglen op i flammer for bagefter at genfødes af asken. Det er den evige genkomst - men også fornyet livskraft. Selve genfødslen er et varsel. Det er heri, der vækkes en mulighed for, at noget nyt kan opstå, og det er herigennem, at håbets flamme tændes. Meget kan tyde på, at det danske sprog i disse tider synger sit sidste vers for derefter at fortrække til ensomhed - men forhåbentlig vil det genopstå, og vi vil se det vende tilbage med fornyet livskraft.

En af de væsentligste årsager til sprogets forandring og forfald er utvivlsomt udviklingen i medieformer og populærkultur. Blandt andet har TV, YouTube, reality-programmer og lignende bidraget til adoptionen af amerikansk kulturindhold og derigennem også til adoptionen af anglicismer i stor stil. Eksemplerne herpå er efterhånden utallige, så her nævnes blot et lille udpluk: Vi gamer og face-timer og liker og slacker og tjekker vores feed. Vi skaber hype, vores kærester er high maintenance, vi brain-

stormer og giver en heads up til vores best buddies, om at der er en woke dude, som er self made med i 'Ex on the beach'. Vi tager selfies og siger never mind, og det var priceless, da Uffe Elbæk sagde "hvor er det CRAZY det her". Min date er blogger, men hun kan nogle sweet moves ude på 'floor'. Og jeg har lige fået en super deal på et wellness-ophold.

Pas på! Der er Breaking News - men det betyder ikke noget, for det er jo business as usual, at Trump tweeter noget bullshit. Engang 'trak vi på skuldrene' - i dag 'giver vi ikke en fuck'. Hvad der før var tvetydige eller blandede signaler, er i dag bare mixed vibes. Hvad der før var uretfærdigt eller nedrigt, er i dag bare 'unfair'. Og tænk sig at en 'stripper' engang kunne kalde sig for 'nøgendanserinde'!

Tendensen er allestedsnærværende. Erhvervslivet er fyldt med intetsigende management-lingo: Man arbejder i 'teams', og det er vigtigt at 'execute' og være bevidst om sit 'drive', sit 'want' og sit 'need'. De danske uddannelsesinstitutioner hedder nu 'Agricultural College', 'University College' og 'Copenhagen Business School' (for det er da for gammeldags at kalde sig "handelshøjskolen"), og nye, danske festivaler får internationale navne: Heartland, Northside, Copenhell, Tinderbox...

En anden årsag til den store import af indhold og udtryk fra amerikansk kultur, er naturligvis ungdomsoprøret, der - som en eksplosion af eufori, sex,

musik og marihuana – var en direkte protest mod den borgerlige livsførelse og de klassiske hierarkisystemer og autoritetsstrukturer. Pludselig var alting "bred ymer", nitter, knallerter og læderjakker, anderumpefrisurer, piercinger, leopardbukser og hvad der var af efterladenskaber af lærred, khaki og camouflage fra krigen.

Der kan siges meget godt og meget dårligt om ungdomsoprøret og dets følger, men én ting er dog sikkert – hermed tog man for alvor afstand til traditionerne og de gamle former, og således også sprogligt. Det blev i større grad legitimt at forkaste og afvise noget, udelukkende fordi det kunne anskues som "gammeldags". Foruden de indlysende indvendinger, man kan gøre mod en sådan indstilling – disse må være helt åbenlyse her på idéhistorie – har det ført til, at sproget efterhånden minder mere og mere om noget, der hører til barbar-folk, eller om en realiseret udgave af Orwells 'Nysprog'. Der er simpelthen sket en betragtelig indskrænkning af både hverdagsvokabularets størrelse og dets anvendelses- eller udfoldelsesmuligheder, hvilket blandt andet er en følge af den tydelige afstandtagen fra det 'ophøjede' eller 'borgerlige'. Sproget bliver simpelthen fattigt! Her er et par eksempler:

I alverdens sammenhænge tales der i dag om 'eliten'. Det kan både angå folk med penge eller den såkaldt "kunstneriske elite" – eller endnu bedre den "kulturelle elite" (sidstnævnte bruges gerne om den del af befolkningen, der læser

bøger, går i teateret eller på museum, hører taleradio eller tager på storbyferie – ja, sikke nogle snobber), og undertiden bruges også vendingen "en lille københavnsk elite", hvis sagen angår noget, der finder sted i vores hovedstad. Det bemærkelsesværdige her er, at man altid hører det omtalt som "eliten", hvor det tidligere kom i flere – ofte flottere – udgaver; intelligentsiaen, kleresiet, herskabet, pengeadelen, parnasset eller bourgeoisiet. Tidligere kunne man tale om, at noget var kostbart, ædelt, overdådigt eller luksuriøst – i dag er det bare luksus (udtales gerne "lågsus"). Og pludselig siges der 'hej' til både "goddag" og "farvel".

En af de helt slemme tendenser er den ulidelige brug af ungsmarte adjektiver som 'grineren', 'fråderen' og 'nederen', der måske nok hører sig til i det yderste knallert-Danmark, men som alligevel har spredt sig i landet og sågar helt ind i Kongens og Kierkegaards København. Det værste eksempel overhørte jeg netop i toget på vej mod Kongens København, hvor to aerodynamiske studiner konverserede om Paradise Hotel: "det bliver bare SYGERE og SYGERE for hver sæson", konkluderede den ene, og hun fik ret, da veninden nikkede og sagde "Ja, det er mega nice". Her er vi virkelig ved forfaldets yderkant – det er ganske enkelt en hån mod sproget.

Bedst som det dårligt kan blive værre, har jeg naturligvis en trumf i ærmet. CHAT-KULTUREN. Denne sprogets værste fjende. Her er al omhyggelighed

sat til side. 'Messenger' og 'Snapchat' er sprogets ragnarok, hvor alverdens ligegyldigheder udtrykkes så kort, så hurtigt og så sjusket som muligt. For hver en smiley, for hver en emoji, for hver en 'snap' og særligt for hvert et 'like' - i form af en stor blå tommelfinger - dør sproget en lille smule.

Alt i alt er der tale om en hverdagsprægning af sproget - en bevægelse væk fra det storladne og patos-bårne, mod det flade og uformelle. Det er op til den enkelte at vurdere, om det er et tab, når sproget mister de gamle, men ofte udtryksfulde, ord. Dog bør man være sig bevidst, at når sproget indskrænkes, sker det samme for poesien og ånden. Naturligvis kan poeterne bevæge sig ud over det daglige sprog, men de må dog holde sig til et sprog, som folket forstår.

Min forhåbning er, at vi kulturelt – og herunder ikke mindst sprogligt – søger væk fra det uformelle og minimalistiske, for i stedet at kultivere en opblomstring af det smukke, det storladne og det patos-bårne. Om ikke andet, som en taknemmelighedens gestus til de store ånder og poeter, der netop sprogligt og kulturelt har formet dette vores kongerige – i litteraturen, arkitekturen, billedkunsten osv. – og skabt nogle af de traditioner, der netop gør os til danskere, førend vi kan være verdensborgere. Det forudsætter, at vi er villige til at gøre os umage (ikke mindst formmæssigt). Det betyder ikke, at der nødvendigvis er tale om at hylde og anvende gamle, uddøde ord og vendinger – slet

ikke. Men det kræver, at vi er villige til at lege med sproget, æ det, forme det, give det kjole på og lade det få luft under vingerne, så det ikke skrumper ind og størkner. Hør bare, hvor smukt det kan lyde: "Han følte sig ikke skabt for hverdagsliv og godtbøjslykke. Han følte herskerblod i sine årer og krævede plads til højborgs ved livets taffel blandt jordens frie og frelse mænd." – Henrik Pontoppidan, Lykke-Per

Sidder De tilbage, kære læser, med en følelse af, at det er bedre, om vi igen svøber os med de funklende og smukke ord som 'tapper', 'elskværdig', 'yndefuld', 'daggry', 'kandelabre', 'standhaftig', 'par excellence' og 'pragtfuld' og lader hånt om de nye, grimme ord som 'shitstorm', 'LOL', 'disclaimer', 'asylshopper', 'fuckboy' og 'flyskam', da håber jeg, at De vil slå Dem til mit følge og værne om vor gamle, trofaste ven 'Sproget'.

Sammen vil vi, forhåbentlig, se sproget rejse sig som fønixfuglen af asken og igen løfte sig af vingernes kraft og svæve op i himmelen over havet, med retning mod uendeligheden, og forsvinde som et ensomt punkt på horisonten, for en skønne dag atter at vende tilbage - med fornyet kraft, med nye eventyr og stor poesi, der kan samle folket om en fælles følelse af håb om, at det hele nok skal gå.

[illegible]

Til kamp for intet: Idéhistoriens anakronistiske væsentlighed

- et utidssvarende udkast til aktiv perspektivændring

Hvad er idéhistorie? Først og fremmest et irriterende spørgsmål, men dog et spørgsmål, som skal være tema for denne artikel, fordi det er et spørgsmål, som hjemsøger idéhistorie i sådan en grad, at det ofte synes at være det eneste spørgsmål, som har en vis relevans. Ja, at faget er så optaget af sig selv, at det aldrig nogensinde bliver til andet end selvrefleksion af det 'ingenting', som det er i sig selv.

Det er denne sætning, som vil være hovedtemaet for følgende udkast til besvarelse af et presserende spørgsmål, ikke fordi det bliver et definitivt svar, -hvis det læses som det, er det imod intentionen- men et udkast til, at vi bør forkaste spørgsmålet om 'hvad det skal nytte', til fordel for 'hvad vi vil med verden.' Det synes som en gammel fordring, og ja, det er det, men historie, lige såvel som med enhver anden trosætning, er, eller rettere bør være, repetitiv og gentagende, så jeg har ingen anke over at være altmodisch.

Sagen for denne tekst er ikke andet end et forsøg på overvindelse af instituttets identitetskrise, ikke ved at give en identitet, men ved at forkaste spørgsmålet om hvem vi er. Opgaven tager sit udgangspunkt i Vattimo, Benjamin, Hegel og Nietzsche, selvom jeg ikke direkte citerer disse, er det dem, jeg taler igennem. Derudover er den hermeneutiske-fænomenologi den 'metodiske' baggrund.

1. Idéhistorie som ingenting: Hvordan går jeg til det, som idéhistoriker? Hvad ligger i det spørgsmål? Først og fremmest en interesse for, hvad og hvem vi er; som ethvert fag naturligvis stiller sig selv. Det er der som sådan intet problem med, definitioner skal til, for at vi kan vide, hvad vi vil med vores

gøren; de giver os retning mod det, vi vil noget med. Dette er ikke en vilkårlig retning, men en retning som giver os bestemmelse, nemlig hvordan går vi til det, som viser sig for os (fænomen), på vores faglige præmisser, sagt klarere: Hvad vil vi med fænomenet? Men når vi spørger "Hvordan går jeg til det, som

idéhistoriker?” klinger det oftest som “Hvordan går jeg til det, som idéhistoriker?” Her er trykket lagt anderledes, end hvordan man normalt læser det, og intentionen med sætningen har ændret sig fra at handle om, hvordan jeg går til dét, ud fra den faglige position, jeg besidder som idéhistoriker, til at handle om, hvordan jeg som idéhistoriker bør læse fænomener. Ud fra den trykfor-skel, hvordan står det så til med definitionen?

Der er altså to spørgsmål i det spørgsmål: 1.) Hvordan møder jeg dette fænomen, nu når jeg er idéhistoriker? og 2.) Hvordan skal jeg se fænomenet gennem det paradigme, som jeg er forpligtet på, fordi jeg er idéhistoriker? Der skal dog ikke meget åndskraft til for at se, at disse er uforenelige. Ikke bare det men modsætninger. Den første fordrer nemlig, at der er fænomener, som ikke i sig selv er idéhistoriske, for at vi overhovedet kan møde fænomenerne med det ‘net’, som er det idéhistoriske. Verden er altså til før vores tolkning af den, hvilket vil sige, at den første definition er en processuelle tanke, som først og fremmest er interesseret i den måde, som verden møder os på. Fænomenet er altså målestok. Hvorimod den anden fordrer en tænkemåde, som retter sig mod sig selv, dvs. dens eget perspektiv som målestok, hvilket vil sige, at vi tager udgangspunkt i, at vi er idéhistorikere først og livsvæsener bagefter.

Denne sidstnævnte målestok møder naturligvis fænomenet med egne metoder, ligesom den anden også gør. Forskellen ligger dog i, om de metoder tvinger fænomenet til at være noget bestemt, eller om fænomenet tvinger metoden til at blive en bestemt gøre. For netop når metoden bliver målestok for fænomenet, ligger interessen ikke på fænomenets bidrag, men på fagets særegenhed, hvilket sætter sætningens ‘som’ som et relativt-pronomen. Det relaterer sig således til alt hvad faget ikke er, og spørger sig selv om, hvordan man går til det her som ikke-filosof og ikke-historiker; hvad forhindrer os i ikke at være de andre? Hvis vi tænker sådan, bliver enhver idéhistorisk opgave en bundent en af slagsen; hvilket ikke bare vil sige en forpligtelse på at opfylde en bestemt idéhistorisk kunnen, men en forpligtelse på ikke at være filosof eller historiker. På den måde har idéhistorikeren, såfremt denne vægter sin titel for meget værdi for sit virke, sat sig i et bestemt narrativ, hvor denne er den evige antitese; vi har sat os selv som negation af dette bestemte positive (som er filosofien eller historikeren): som ingenting som fag.

Spørgsmålet bliver da, hvordan vi kan komme ud af denne retorik. Denne tekst vil nu gå væk fra at behandle idéhistories retoriske tilstand og gå til et positivt udkast til en mulig idéhistorie med udgangspunkt i den vattimorian-

ske ontologi og dennes særlige brug af det tyske ord "Gewesen."

2. Det var-væsentlige: Der er noget mærkeligt ved det historiske. Måske er det særligt mærkeligt, i det narrativ som er konstruktivismens, måske til en vis grad præcentismens, at historien forekommer og aftager ubemærket. Verden forekommer på mange måder som umærkelig forgængelig, som for en akademiker tit kommer til udtryk i den mærkelige sætningskonstruktion, "Historien er jo bare...." og "Jeg er med på, at det bare er et konstrukt, men...", disse sætninger går mærkeligt nok ubemærket hen og fungerer mest af alt som en sindrig akademikers forsøg på at sige det samme om noget nyt; og gøre, uforvarende, alt lig. Det forekommer mig, at der er tale om en overbrug af mistankens hermeneutik, som blev af Paul Ricoeur tildelt Nietzsche, Marx og Freud, ved denne sværmen for negative konklusioner, i gestalter som "det er jo bare en konstruktion", som i sidste ende er med til at positionere idéhistorie yderligere i et negativt forhold til filosofien.

Det skal nævnes, at jeg ikke taler for, at idéhistorien skal væk fra disse idéer om konstruktionen, snarere at det vil være gavnligt at tage dem seriøst, for de giver os et klart hermeneutisk ståsted over for filosofien, nemlig det at ontologien er vekslende fra tid til tid. Problemet opstår, når man allige-

vel insisterer på en tidsforståelse allden fra historien, generaliseret sagt, kronologiske. Selvom de fleste benægter denne opfattelse, kommer den alligevel til udtryk gennem frygten for anakronismen, en frygt som måske er en genuin frygt for at sige noget forkert, men måske får sit mere præcise udtryk som en u-mærkelig modstand mod egen tid, ved at nægte dennes narrativ nogen unik væsentlighed. Dette sker gennem en dobbelt bevægelse af væsentligt og ligegyldigt, for gennem den fordring, mange følger, at skulle få tabte stemmer i tale, rammer man helt plet på problemet, men ved siden af den, sagt med Nietzsche in-mente, farligere konklusion: Så snart noget bliver væsentligt, trækker noget som var væsentlig sig tilbage i en sfære af ligegyldighed. Ethvert narrativ må bygges på egen væsentlige gyldighed, som dialektisk slå sig på, at meget andet er ligegyldigt, for den egentlige sfære. Bliver idéhistoriens rolle så ikke at skulle undersøge det ligegyldige? Eller snarere, hæve det ligegyldige op i en sfære af det 'var-væsentlige'?

Det er her begrebet "Gewesen" kommer til at spille væsentlig rolle, for hvad idéhistorie kunne være. Det er et tysk participium af "Sein" (væren), på dansk vil vi kunne oversætte det med "Har været". Men her går vi galt, da vi glemmer, at der ikke er tale om væren men væsen. Så spørgsmålet er, hvad er det væsentlige? Her griber jeg til filo-

sofien, for at vi ikke skal ende i vilkårlige etymologiske spekulationer.

Vi har allerede været inde på det, bare uden navns nævnelse, nemlig begrebet alethiea. For denne historieforståelse må, logisk set, gå ud fra det hermeneutiske sandhedsbegreb alethiea, som betyder 'det uskjulte': Altså sandhed kan kun forstås, hermeneutisk set, som en negation af det glemte. Hvis vi erstatter skjult med væsen, bliver det klart, at historien må agere i en vekslen mellem væsentligt og uvæsentligt, dvs. for historiefortælleren/ideologen. Historien er en kampplads om gyldighed, som fungerer igennem en begrebskamp mellem væsentlige begreber, som vinder væsentlighed ved andres uvæsentliggørelse. At indse at historiens dialektik i det post-moderne samfund fungerer sådan, er ikke en hård tese, tværtimod er det meget intuitiv erkendelse, når vi ser på figurer som Trump og Boris Johnson. Deres historie fungerer netop gennem at kunne angribe andre narrativer som ligegyldige, men bare fordi at sådanne gør det åbenlyst, så må det være på høje tid at tage alt narrativ på denne måde. Enhver historie er lige-gyldig, herfor må enhver historie angribe en anden, for at kunne ligegyldiggøre sig i den fælles diskussion, dvs. for at en historie kan være den vindende væsentlighed må den gøre alt andet uvæsentligt. Den bestemte historie må således betragtes som anakronistisk; imod tiden for

at skabe en ny tid; en ny væsentlighed.

Idéhistorie, såfremt den skal have et aktivistisk virke, skal da rette sit fokus mod det, som var væsentligt.

3. Idéhistoriens retning: Et konkret eksempel vil her være på sin plads. Her vil jeg nævne Die Völkerschlacht bei Leipzig. I 1813 var Napoleons Grand armée på tilbagetog fra en katastrofe af et felttog mod Rusland. Her mødes han af den tyske koalition og lider sit første nederlag. Hvad der var interessant ved netop dette slag var, at Napoleon blev forrådt af sine tyske allierede fra Rhein-bundet, som vendte sig om og skød deres franske venner i kampens sidste timer. Det er netop her, at anakronismen tager sin begyndelse. Eller rettere sagt, det tyske kejserriges version, for i 1913 opførte man et monument på dette sted, som skulle markere en tysk folkesjæls visen-sig og vise tysken som én enhed.

Med dette lille indgreb i historie, blev historien fundamentalt ændret, for da dette narrativ blev fortalt, kunne vi lige pludselig læse historien om 'tyskerens vej til enhed', herigennem blev alt forudgående sat ind i dette narrativ, alt skulle pege derhen. Lige såvel som efter den franske revolution, som Koselleck har gjort rede for, i Kritik und Krise.

Hvis vi antager, at dette er den historiske dynamik, som, medgivet, har brug for langt mere omfangsrig analyse, må vi gå udfra, at for os idéhistorikere kan

der ikke være noget, som er sin egen formidler, dvs. en causa-sui, men kun formidling. Vi skal da stå som formidlere af det, som var gyldigt engang, og særligt udpege anakronismen i vores fortælling.

Er vi så ikke bare en flok destruktører? Både og, for destruktionen af den gældende anakronisme, vil altid være af negativ art. Vi vil altid stå tilbage i samme håbløshed af, at dette bestemte rygter om det væsentlige kun var et rygter. Vi står som nogen sindrige affortryllere, som er så dygtige, at vi ikke engang tror på vores egne forklaringer, som andet end nye rygter. Men er rygter om sandheden ikke nok? Hvorfor ikke selv begynde at fortælle historier, sprede rygter om, og fremtolke en, verden(en)? Vores arbejde beskæftiger sig med intet andet end en tilintetgørelse af selvfølgeligheder, så hvorfor ikke begynde at gøre væsen ud af det Intet vi efterlader? Hvorfor ikke bare sige: Det rygtes, at der er en væsentlig ligegyldighed bag alt væsentlig historie. Det er her, vi starter, med rygter om idéen med historien.

Spørgsmål til underviser

professor MSO Anna Becker

Your research focuses on the early modern period - what do you think we can learn from the ideas of this period today?

First of all, let me say that it has been such a pleasure to start teaching and doing my research here in Aarhus. It has been so great to meet students and start discussing issues like early modern race and gender and it's lots of fun.

OK, so what can we learn from early modern history of ideas? First, it is quite standard to see early modernity 1500-1800 as a period of beginnings: the beginning of our modern concepts of thinking, our modern world-view and the modern state. In some sense the narrative is that if we know early modern history, we know who we are, we know our roots. Part of what I am doing as an early modern historian then, is to show that this narrative is highly questionable and extremely instable: of course what people were thinking around 1500 was not entirely new but had a rich heritage in earlier centuries and reached back to antiquity; historical periodization, we can learn, are quite arbitrary. This then, means we have to think differently about our "roots".

Second, since our narrative of modernity draws so heavily upon its early modern roots (think about conception of "the state", "liberty", "sovereignty" etc.), studying early modern history is a great way to think about in what way these roots are constructed and to probe particularly that kind of thinking that does not fit neatly into these constructions. My research, for example, shows that in Aristotelian thinking, in the Roman Law tradition, and civic philosophy, women could be understood as citizens in the political sphere, and/or as equals by nature. These issues were heavily debated in the 16th century but the discourse itself was part of a long tradition of thinking. Why is this not part of our narrative of the past? Early modern political thought shows that human thinking was rich and complex and included many topics that we might find surprising: the position of women, rights of animals, and questions on the diversity of human beings, for example. Thinking about past thought shows its alterity, but also that there were many roads taken that did not lead into the present. Thoughts about things were always shifting, some things were taken on, some left behind. The past was complex.

Does the history of ideas have a responsibility to our present in your opinion? (Like do we, as historians, have moral obligation to search for answers to some of today's challenges or should we stay clear of that?)

All history writing – if it is meant to be meaningful – is deeply entangled in the present; there is no history writing that is not deeply motivated by the present. This is because all questions that we pose to our historical material are necessarily motivated by our present concerns. (There is no other way of asking questions). Even the positivist historians of the nineteenth century were quite conscious that they were implicated in a contemporary way of history. By asking our modern questions then, we are of course part of thinking about today's challenges and I do not know how anyone can stay clear of them. Intellectual historians now ask about slavery, about queer issues, about the marginalization of various groups in the past, and these questions also affect the way we read our canonical thinkers. Nobody, for example, can read Locke anymore without thinking about his implications in the colonial project and in the slave trade. We knew about this for a long time, of course, but historians now really ask themselves about what this means for our understanding of his theory of liberty, for example.

As historians of ideas our contributions to contemporary problems, then, must certainly be quite complex and cannot be boiled down to a simple notion of “answers”. In contemporary debates the past is often drawn upon as a straightforward way to prove or disprove an argument. But if the history of a problem looks simple and straightforward, this narrative probably has a problem. Here the historian of ideas can intervene. Let's take my own research as an example. Women are often confronted with the argument that we should be happy with the things we have achieved so far. After all, we are told, only a short while back all men thought that all women were inferior and apolitical. But together with the research of other feminist historians, my research can show that from women were often thought to be equal in some sense to men, as Plato did; and Mary Wollstonecraft in the eighteenth century was as convinced as we are now that gender equality was just around the corner. Women were writing huge treatises about the political agenda of women in “the middle ages”. The history of women's progress then, is less linear than some think. It is in this way that historians of ideas have a possibility (and I would say, a responsibility) to intervene in contemporary debates: we can show that the past was far more complex than it is often presented. Perhaps this can give an

incentive to treat our present in a more complex manner, as well.

Who is your favorite intellectual historian and what is it about them that makes them so cool?

I very much admire my former PhD supervisor, Annabel Brett in Cambridge. She thinks through extremely complex material (early modern legal philosophy, for example) and finds fantastically inspiring angles to tell us about the way past thinkers thought about nature, about the environment, about international rights, about animal rights, and about the dignity of the poor, for example, while really doing justice to their highly sophisticated debates. Annabel gave the Sløk Lecture here in April and if you came to the lecture and experienced her thinking about languages, borders, and translations through the lense of fifteenth century texts combined with postcolonial theory, you will agree it was such an exciting ride! I like sharp thinkers who go deep into their material and she is definitely a wonderful role model. Quentin Skinner is of course also very “cool”. He wrote the important things he wrote in a great voice and style. He is also an entirely lovely person to talk to and he is very interested in young scholars which is a great quality for any professor. I find lots of other people very inspirational: I am generally coming back full of new

ideas from every meeting or conference with other intellectual historians. I really enjoy when people come up with entirely new questions for old texts. Thinking about the global in early modern thought is now extremely exciting. Lauren Benton on empire is great in this respect. And we have to decolonize our subject! I am also inspired by people who are not strictly in the history of ideas. I am re-reading bell hooks for intersectionality, and I am also re-reading Susan Moller Okin and Carol Pateman for feminist approaches to political theory. And since I am going to write more about gendered and colonial bodies in early modern history of political thought I am currently reading the historian of science Katharine Park on the womb.

You have done research at Cambridge - what is your view on the so-called ‘Cambridge School’? And do you think it makes sense for us as historians of ideas/intellectual historians to search for ideas outside the classic medium of the text?

People in Cambridge famously say there is no such thing as the “Cambridge School” and people outside Cambridge seem to have a very fixed notion of what it is. This just tells us about systems and the difference of being “in” or “out”. If you’re at Cambridge, you simply see different historians doing different

kinds of intellectual history. However, perhaps because I am always in and out of Cambridge myself, I have less of a problem to say that I think and write in the tradition of the Cambridge school, although I would perhaps prefer the description “contextualist” historian. In any case, I think I do Cambridge style history of political thought in that I study – very carefully – political languages, arguments and interventions. I am interested in what past thinkers saw as political, and what they included their notion of politics. I feel at home in the Aristotelian and Ciceronian discourses of the fifteenth to seventeenth century, as well as in legal languages and in civic philosophies. I like to take texts seriously – I read and study arguments, sentences, and individual words until I can identify what sort of intervention they are doing and how, and then I try to think about what this means. So, the contextual approach is about past modes of thinking and the attempt to get to the meaning of texts and to the idea of what these texts were doing in their time and context.

And because every utterance can be studied in its context, this can of course be done with paintings and other objects apart from texts. In fact, in my time in Basel I have worked quite a lot with art historians, and I find their method of approaching a painting, of analyzing and understanding it, very similar to the way I look at texts. Quentin

Skinner of course has famously written on “Ambrogio Lorenzetti: the artist as a political philosopher”. So yes, the intellectual historian can of course study thought – also political thought! – through media other than texts, but just as with language you need to do it carefully, and really make sure you are able to “read” the objects’ context (the language of the image, so to speak) to make sure you understand what it is saying.

What philosophy of history do you see yourself in alignment with?

This is such a fun question – and very “Aarhus”. As a historian I am all about “approaches”: I am a feminist historian of political thought with a contextual (Cambridge School) approach and I am inspired by cultural history. I believe history is contingent – it could have all gone very much different at any turn. But I also believe that it is all about structure and systems, so I have, besides my feminist conviction, also a somewhat “Marxist”, somewhat “Foucauldian” sense that guides my thinking. I am hence quite postmodern. I have no interest in single actors. Even my beloved political thinkers are not very important in the grand scheme of things; it is their texts that say something about past modes of thinking and feeling (yes, feeling) about politics.

I actually had to google “philosophy of history” to figure out whether I might be unwittingly aligned with anything, but all that came up were names of old white men that thought that in some sense or other they either were able to make sense of history, or who made history about themselves. Certainly, no female name came up. But who knows, perhaps next year, after having been here a while, I will have acquired a philosophy of history? I can tell you however, that in the future we all have to think more about global issues and we all need to be more intersectional – particularly those of us who work in early modern history.

If you were to name one writer or thinker, whose work you have the most affection for, who would you choose?

ONE? Impossible! But I definitely develop a weird kind of affection for the people whose works I study intensely and who are dead for 500 years now.

Break-up breve til idéhistorie

Hvorfor droppede du ud af idéhistorie?

Sara-Marie Vestergaard:

Kære idéhistorie (IH). Før studie-start havde jeg forventet noget lidt andet, særligt at IH adskilte sig mere fra vestlig filosofihistorie. Hel praktisk havde jeg forventet at genstanden for IH var en anden. På AU's hjemmeside står der: "[IH] beskæftiger [sig] med filosofiens historie og med samfundsmæssige, religiøse, naturvidenskabelige og kunstneriske idéer.". Kun ét af punkterne er filosofi, og jeg havde troet at vi derfor også ville behandle 'almindelige' eller 'dårlige idéer' - netop det vi får at vide at IH kan, frem for filosofi. Men i stedet var alle idéer hierarkisk opdelt i høje og lave, og de høje er altid bevidste om og forklarende for de lave. De store tænkere har privilegeret adgang til sandhed, de kan tale for alle andre, de er vestens åndelige grundlæggere, oplysningens forkyndere, deres vugge er det antikke grækenland, oprindelsen for al logik og etik, Sokrates er deres Urfader ect. Den samme gamle fortælling. Jeg troede at IH var det, som kunne få den gængse fortælling til at skride... Jeg følte slet ikke jeg var kommet til et sted med anderledes og kritisk tænkning, men blot konservativ version af filosofi, der suspenderer logikken for at fortsætte en vestlig,

patriarkalsk, og-så-videre-diskriminerende circle jerk. Prøv noget nyt! start historien i Sumerriget, undersøg antikken postmodernistisk og postmodernismen klassisk, fokuser på begivenheder, drop at give et historisk rød-tråds-overblik e.l. Jeg er rimelig overbevist om at der findes sådan nytænkende idéhistorie derude et sted.

Men det er selvfølgelig kun noget af forklaringen, for idéhistorie er mere sammensat en det. Der er mange IH'ere, som er af den nye, postmodernistiske skole. Dem kan jeg lide! Men alligevel droppede jeg ud. Det er især fordi jeg havde og har besvær med at forstå hvad det IH'ske ståsted er og kan. Og det kan I også selv virke til at have. Måske fordi videnskabsteoriens spørgsmål til idéhistorien ikke bliver taget tilstrækkeligt alvorligt. Andre fag suspenderer deres egen logik momentant, for at kigge på dennes underbygning, epistemologien. Fx spørger neurovidenskabens videnskabsteori ikke Kuhn om hvordan synapserne, der udgør paradigmateteorien, dannes i hans hjerne, men lytter til hans kritik af videnskabens beskaffenhed. Videnskabsteori om idéhistorie og idéhistorie om videnskabsteori er to fundamentalt forskellige discipliner, men på IH synes disse forvekslet.

Alt dette er noget som jeg kunne have behjulpet ved at hænge i og trække mine studier i en foretrukken retning, og at jeg droppede ud havde derfor også personlige årsager, såsom at jeg er for ung og utålmodig til at behandle Sandhed med sådan en forsigtighed. Det vil jeg overlade til jer, og held og lykke med det – vi ses dog, om muligt, til de politiske og økonomiske idéers historie engang.

Asta Stranddorf Gislason:

Kære idéhistorie. Jeg slog op med dig af mange årsager. Langt de fleste var på daværende tidspunkt uklare for mig, men én ting var ganske sikker: Du var for verdensfjern. I hvert fald i mine øjne.

Da jeg gik fra dig for cirka et år siden, fyldte vegansk aktivisme og klimaforandringer alt i mit hoved og i min hverdag. To (for mig at se) meget håndgribelige og presserende tematikker, der kræver handling og opmærksomhed her og nu. Jeg var stærkt optaget af, hvordan jeg mest effektivt kunne udbrede viden om den animalske industris mange negative konsekvenser for bl.a. kloden og vores helbred, og det virkede derfor som tidsspilde at studere Leibniz' forbandede monader, som han (lad os nu være ærlige) må have fundet på i en brandert af en anden verden.

Jeg havde simpelthen ikke tålmodighed til at vente på, at jeg på et eller andet uvist tidspunkt langt ude i frem-

tiden muligvis ville kunne bruge mine idéhistoriske færdigheder til at gøre, hvad (jeg følte) jeg allerede kunne gøre nu, og jeg havde ikke samvittighed til at fortsætte på et studie, når jeg ikke kunne dedikere min tid og opmærksomhed til det.

Din applikationsværdi til den virkelige, nutidige verden var mig ganske enkelt for svær at få øje på. Jeg er dog glad for, at andre ser dig på en anden måde, for du er vigtig.

PS. Applikationsværdien til virkeligheden kunne måske hæves, hvis pensum blev opdateret. Bare en smule. Der findes andre tænkere end hvide, ciskønnede mænd.

Signe W. Kjemtrup:

Når jeg bliver spurgt: "Hvorfor droppede du ud af idéhistorie?", siger jeg: "Åh, det fordi russisk sgu blev for svært!", for så at tage både russisk og idéhistorie i forsvar som pisse spændende fag, hvilket de så i øvrigt også er, men hvorfor holdt interesse op med at være en drivkraft?

Mit break-up brev lyder: Kære idéhistorie, det er ikke dig, det er mig. Du har så meget af gi' af, men jeg kan ikke give mig selv helt til dig længere, der er en anden... Jeg længes mod andre kyster og at sole mig endnu en gang i det nye og nysgerrighedens varme. Tiderne har ændret sig, og jeg må følge

mit hjerte.

For at være ærlig kigger jeg stadig på din facebook nogle gange, og tjekker hvad du går rundt og laver af interessante ting. Jeg kan nok ikke helt vende dig ryggen, vi har jo fået så mange fælles venner i årenes løb...

Du har givet mig fællesskab, venner for livet, udfordringer, sene aftener med frustrations-tårer over Hegel, uendelige øller og minder for livet. Plus jeg har lært at sige "Sasha spiser grød" på russisk, som nok skal hjælpe mig i det lange løb.

Jeg vil tage al den viden, jeg har fået med mig på nye lærdomsmarker. Det bliver bare ikke her på Århus Universitet. Så kan jeg også aflevere alle mine dårlige opgaver med elendig kommasætning et andet sted (hehe). Idéhistorie, du er en babe med perfekt om-sig-væren og en god røv, håber vi stadig kan være venner.

Xoxo. Din vrede øko-feminist, Signe <3

Marius Skjold Bjerg:

Jeg stoppede på idéhistorie, kort efter jeg havde startet, da jeg slet ikke følte nogen gnist med faget. Min personlige holdning har altid været, at jeg skulle have en gnist, gejst eller glæde over det studie(fagligt), jeg ville komme på. På trods af den ekstremt korte tid jeg havde på idéhistorie, så har jeg aldrig oplevet et så socialt og venligt studie

før; også på tværs af årgangene. Det sociale på idéhistorie var grunden til, at jeg havde det meget svært med at droppe ud, og at jeg delvist fortrød det. Men mit hjerte, lyst og kærlighed har altid været hos det naturvidenskabelige fakultet, og det er blevet endnu mere bekræftet efter mit korte og komplicerede forhold med idéhistorie.

Kort sagt: Det er ikke dig, men mig... men mest dig.

Fra arkivet

En ny type intellektuel af Lars Morell

Er den intellektuelle blevet ofret til fordel for eksperten? Kan vi overhovedet bruge begrebet om den intellektuelle til noget i dag? Og hvordan forholder idéhistorie sig som 'dannelsesfag' til en sådan post i den offentlige samtale? I 1984 skrev Lars Morell teksten 'En Ny Type Intellektuel' i den lille pjece Idéhistorie i Rampelyset fra Århus (med Å) Universitet, om netop hvordan idéhistorikere måske er i en privilegeret position til at blive denne intellektuelle. Teksten er et vidne om hvilke muligheder der engang er blevet tænkt for faget, et vidne om en samtid. Her situeret i et 1984, hvor Søren Ulrik Thomsen var på toppen og forfatterskolen endnu bare var et par kopper kaffe hjemme hos Poul Borum.

- *Ella Wiberg*

Vi står idag i en situation, hvor unge intellektuelle skribenter er en større sjældenhed end gennem de foregående 25 år.

Som eksempel kan man tage tidsskrift- og dagbladskritikken, hvor der faktisk er meget få essayister og kritikere under 30 år. Der er Søren Ulrik Thomsen, der har markeret sig i Luftskebet og Kritik 66, skribenterne omkring tidsskriftet Sidegaden, Bo Green Jensen i Week-endavisen, Micheal Valeur i Ekstra Bladet og undertegnede der med mellemrum skriver i Politiken.

Der er også andre, men alligevel ikke særligt mange, hvis man sammenligner med den generation, der kaldes '68'.

Jeg ved godt, der til gengæld sker en stor produktion indenfor new wave billedkunsten, den nyromantiske poesi, eksperimentalkunsten, dansen og det

heftige maleri.

Man må undre sig over dette fravær, specielt måske når man tænker på Idéhistorisk Institut. For man må konkludere, at der idag er mindst ligeså meget brug for idéhistorisk uddannede intellektuelle, som der har været tidligere i instituttets levetid. Det ses af den kendsgerning, at der er ret få penne, som markerer sig.

Når der alligevel i denne gunstige situation ikke er ret mange eller næsten ingen unge idéhistorikere, der træder offentligt frem, må det være et tegn på, at de ikke i tilstrækkelig grad har fingeren på tidens puls.

Den idéhistoriske 'generation 68' foretog en imponerende opbygning, som gav Idéhistorisk Institut en ganske særlig position i den intellektuelle danske og europæiske verden.

Idag sidder de heldigste repræsentanter for denne generation som fastansatte lærere på Idéhistorie og andre institutter i universitetsverdenen.

Her er en ting, som helt klart adskiller den idéhistoriske generation 68 fra den unge generation: den ene fik stort set ansættelse på universitetet og de andre højere læreanstalter. Det får vi aldrig.

Samtidigt har de intellektuelle konjunkturer skiftet meget. Instituttets lærere har også selv taget del i denne udvikling. Jeg ved det.

Det er måske nærmest instituttets studerende, der i for ringe grad har taget del i denne omskiftning. For én ting er sikkert; netop fordi den ugen generation af idéhistorikere skal tjene deres penge andre steder end ved universiteterne, er vi mere afhængige af de omskiftelige intellektuelle konjunkturer end mange fastansatte. Intellektuelt journalistisk arbejde hviler på en viden om, hvad der foregår lige nu.

Derfor kan instituttets 35-40 årige kandidater af årgang 68 på visse punkter ikke længere fungere som forbilleder for en idéhistorisk produktion, der ønsker at markere sig i den aktuelle offentlighed. Det kan man heller ikke forlange. Det ville være urimeligt. De opsøgte selv i sin tid deres forbilleder udenfor de institutter, hvor de var indskrevet.

Det instituttet savner er at antal ændre studenter og yngre kandidater,

der markere sig med samme kvalitet og originalitet, som den foregående generation gjorde. Vi mangler folk, som mener noget, der ikke er gennemsnitligt og forudsigeligt.

Vi mangler folk, der er villige til at arbejde med andre genstandsfelter (for eksempel: dans og musik), andre offentligheder en den universitære og andre publiceringsformer (for eksempel: dagbladene, radion og TV).

For situationen idag er ikke vanskeligere end at folk, der har en god idé, stadig kan komme til orde.

Instituttets lærerkræfter er stadig dygtige. Måske har de oprindeligt arbejdet på andre felter, end flertallet gør idag, men deres kritik er stadig værd at lytte til. Eksamensordningen er efter min mening glimrende. Den er så rummelig, at landet sin intellektuelle konjunkturer kan forandre sig, og stadig kan denne udvikling folde sig ud indenfor eksamensordningen.

Ligesom tidligere i instituttets historie må udviklingen kommer fra studerende. Jeg læser alle større dagblade hver dag, men møder aldrig et indlæg skrevet af en ung idéhistoriker. Det er de samme tre-fire folk, der skriver i den samme avis hele tiden. Det kan kun være tegn på, at Idéhistorisk Institut har boret sig længere og længere ned i sin egen lukkede offentlighed.

Hvis instituttets studerende vil ende som andet end langtidsledige kandidater med en viden, ingen har brug for,

er de nød til selv at gøre op med den udvikling.

Den omstilling, jeg har skitseret her, er naturligvis ikke problemfri - men det er heller ikke det rene hjernesvind. Jeg ved, at den fungerer i mit eget tilfælde.

I sin tid startede jeg med at skrive i Ekstra Bladet. Derfra gik jeg videre til Politiken. I dag kunne jeg ikke drømme om at skrive i 68ernes dagblad, Information. Så heller i Berlingske Tidende.

I 1975 midt under universitetsmarxismens bølge blev forfatteren Jørgen Nash min ven. Han lærte mig, hvordan man arbejder som intellektuel udenfor universiteterne.

1982 mødte jeg forfatteren Søren Marcussen. Han lærte mig, hvordan man skriver fiktionsprosa. Vi har universiteterne, journalisthøjskolen, konservatorier og akademier, men vi har ikke noget sted, hvor man kan lære at blive forfatter. Det kan man kun blive idag ved at kontakte mere erfarne kollegaer.

Manglen på unge intellektuelle viser sig på den måde, at så snart man har markeret sig kvalificeret, begynder det faktisk at vælte ind med interessante tilbud: en artikel her, en anmeldelse dér, et foredrag her. Men det er naturligvis vanskeligt at styrke disse småjobs sammen til noget, der ligner en ordentlig årsløn.

Nogen gange kan man føle, at uanset hvor dygtig man er, er det hele ligemeget. For det er hele tiden min genera-

tion, der bliver trampet ned på den ene eller den anden måde.

Der er ingen grund til at tegne situationen særlig lyst. Ganske vist er der stadig mange muligheder for at arbejde seriøst som intellektuel - også selv om mange ting er vendt op og ned de seneste år. Men det er unægteligt ikke let at få arbejdsro til større projekter og at klare sig økonomisk på de vilkår, der bliver budt idag.

Den protestantiske etik og kapitalismens ånd af Max Weber

Hans Reitzels Forlag, 2018
400 sider, 380 kr

1. Værkets form: I år 1999 udkom en delvis oversættelse af samme værk ved Christian Kock, som har modtaget megen kritik for at have et meget kludret sprog. Så for første gang forelægger hele værket, som det først udkom i 1920, i sin totalitet på dansk.

Ved første øjekast over indholdsfortegnelsen, synes værket ikke at indeholde mere end den gamle oversættelse, men hvorfor er der så 162 sider af noter og tekst i den gamle og 258 sider i den nye, men stadig de samme afsnit? Det er der af to grunde: den ene er, at der forelægger en beretning om Webers rejse til USA i 1904, dette lille skrift på 30 sider bærer titlen *De protestantiske sekter og kapitalismens ånd* og kan ses som en art feltstudium over de iagttagelser som blev gjort i hoved afhandlingen som blev skrevet i form af to afhandlinger, hhv. 1904-05, til tidsskriftet *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*. Men selvom der er tilføjet et helt nyt kapitel ift. den tidligere oversættelse, fylder det kun 30 sider ekstra. Så hvad i al verden kan fylde så meget mere. Svaret er, den monstrøse brug af fodnoter. Der er ikke mindre end 466 fodnoter, hvor nogle af disse strækker sig flere sider (den længste er på 7 sider i sig selv.).



2. Askesen: Grundtanken i dette værk er, som Weber selv formulere det; at klargøre ideers påvirkning af menneskers psykologiske gøre og laden. Nærmere bestemt er det, at undersøge den protestantiske etiks effekt på den, for hans tid, tydelige accelererende kapitalisme. Visse overfladiske læsninger af værket har ført til en forståelse af at det handler om, at kapitalismen er en kausal accidents af protestantismen. Dette er i midlertidig ikke tilfældet. Weber arbejder nemlig med en noget bredere kapitalisme begreb, end den marxistiske tradition. Kapitalistisk er også den mesopotamiske, antikke, indiske osv. kulturkreds, begrebet kapitalisme er kun defineret ud fra værdi-repræsentation; dvs. at have et penge væsen. (Weber, 2018: 35), det særlige ved den "moderne kapitalisme", som

Weber kategorisere den, er, at indtjeningen ikke bare er en livsformødenhed, men at det er vendt sig til at "For mennesket er indtjening selve formålet med livet," (op.cit. 36) og dette synes umiddelbart i modsætningen til "den naturlige tilstand" (ibid.). Spørgsmålet er for Weber det simple: 'Hvordan?'. Hvordan er indtjening, den primære kilde til livsopretholdelse, blevet større end det liv som det opretholder?

Det er her Weber finder spørgsmålet om protestantisk etik særligt påtrængende, og særligt i den udformning han kalder "den verdensnærer askese". Denne praxis, som primært blev ført af clavinismen, metodismen og kvækerne (med forskellige variationer), er strengt bundet til en deontologisk tankegang, dvs. en pligtskyldighed overfor ens kald (Beruf), hvilket i alt sin tydelighed bærer præg af en skabelses teologi. Dette betyder dog ikke, for clavinismen, en intensivering af næstekærlighedsbudskabet, som man da ellers skulle tro, men en eksplicitering af "den som har, skal mere gives." (Mætth. 13.12.) Kristendommen kommer da til udtryk igennem fordringen om, at udvide Guds ry og rygte ved at fremvise troen på Kristus igennem den overjordiske velsignelse man klarer det jordiske liv med, dvs. hvor godt det går en i ens Beruf. Således, mener Weber, er vi ikke kommet meget videre fra munke-askesen:

"Nu trådte den ud på livets markedsplads, slog klosterdørene i bag sig og gav sig til at gennemsyre netop det verdslige hverdagsliv med sin metodik, - at omforme det til et rationelt liv i denne verden, men alligevel ikke af denne verden eller for denne verden." (Weber, 2018: 163)

3. Stål-rammen: Denne etik varede dog ikke i tanken, men blev omsat til ren samfunds væreform. For da den protestantiske, særligt den calvinske, etik gik fra den enkeltes frelse igennem profitjagt, til profitjagt for profittens skyld, forsvandt Gud, som udad pegende faktor, som transcendens, fra rammen. For den protestantiske asket "burde bekymringen for det ydre kun ligge om skuldrene (...) som "en tynd kappe (...) man til enhver tid kunne kaste af sig.". Men denne bekymring om det ydre er blevet til en "Stålhård ramme" (Stahlgehäuse) (op.cit. 203). Med dette ord sætter Weber den vesterlandske progressionshistorie på hovedet, og påpeger kapitalismens daværende, og i uoverskuelig grad nuværende tilstand, og sætter den ind i tænkning, ikke bare som de omstændigheder, vi nu lever under, men som de omstændigheder som er umulige at tænke os ud af, at vi lever efter "...pligten til at arbejde" [som] går omkring vort liv som et genfærd af trosindhold, der tidligere var religiøst." (ibid.) Herved er den liberale utilitarismen sprunget frem (op. cit. 205), og dette værk er måske, "for

stedse, hvem ved" den sidste påmindelse om vor tragedie før "...den sidste ton fossilt brændstof er brændt ud" (op. cit. 203) - læs den før det er for sent!

- *Andreas Grønkjær*

Litteratur

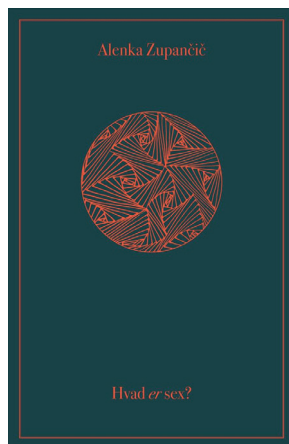
Weber, Max, *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd*, Hans Reitzels Forlag, København 2018, oversat ved Hans Henrik Bruun.

Biblen, autoriseret af hendes Majestæt Dronning Margrete d. II af 2012

Hvad er sex? af Alenka Zupancić

Forlaget Mindspace, 2019
304 sider, 298 kr

Hvad er sex? Dette er spørgsmålet, som den slovenske filosof og lacanianske (Jaques Lacan) psykoanalytiker Alenka Zupancić (1966-) stiller. Titlen (som er forlæggerens og ikke Zupancićs eget påfund) kunne virke atypisk, når man ved at Zupancić er psykoanalytisk interesseret. Handler psykoanalysen ikke netop om sex? Om undertrykte seksuelle drifter, der gennem sublimering bliver udtrykt i andre aktiviteter og ligger som en latent viden i 'det ubevidste' – sædet for et ukontrollerbart incestuøst begær? Dette er selvfølgelig en udbredt misforståelse af psykoanalysen. Zupancić begreb om sex og det seksuelle (jeg er i tvivl om hvor stor eller vigtig distinktionen mellem disse to begreber er) er ikke så meget et andet begreb om sex end det man kunne forestille sig der bliver refereret i et spørgsmål som "havde du sex med vedkommende?" men nærmere en spørgen til netop dette begreb – "hvad er denne 'sex', som I taler om?"¹ Men selvom begrebet sex synes at være omdrejningspunktet for både svar og spørgsmål i en lægmandsforståelse af psykoanalysen, har der dog været en tendens til negligere begrebet i selv de



mest venligtsindede udlægninger af Lacans tænkning. Også i den nutidige/samtidige gender theory er spørgsmålet om hvad det seksuelle er udeladt, som Zupancić udtrykker det gennem et citat af Joan Copjec: "Teorien om det sociale køn [gender theory] udførte en stor bedrift: Den fjernede kønnet fra kønnet [the sex from sex]".² Der er altså en vis relevans i at spørge: Hvad er sex?

Netop dette kursiverede er, er det sted hvor kernen i Zupancić søgen er placeret. Sex eller det seksuelle har sin relevans netop i dets forhold til det som er, til væren. Med andre ord har sex ontologisk relevans. At tale om ontologi i forbindelse med den lacanianske psykoanalyse (fra nu af bare 'psykoanalyse'), kan virke ganske kon-

1 Zupancić, 2019: 27

2 Zupancić, 2019: 81

troversielt i betragtning af Lacans egen gentagende afvisning af at have en ontologi. Distinktionen mellem at have en ontologi og at noget kan have en relevans for det ontologiske, er vigtig at notere sig. Mødet mellem psykoanalysen og filosofien som Zupancić betegner som "et af de mest produktive områder indenfor den nutidige filosofi"³ er centralt for hende selv og for hendes medsamsvarende i den såkaldte "ljublianaskole". Ydermere mener Zupancić, at det netop er i spørgsmålet om sex og ontologi at "mødet mellem filosofi og psykoanalyse skal udspille sig og dets skæbne afgøres".⁴

Så hvad er sex? For at få det fulde argument må du selv tygge dig igennem (et par gange), men Zupancić indledende overbevisning lyder, at sex for det første er "et begreb, der formulerer en vedblivende modsigelse ved virkeligheden", og for det andet "at denne modsigelse ikke kan omskrives eller reduceres til et sekundært plan (som en modsigelse mellem allerede etablerede entiteter/værensformer), men er – som modsigelse – involveret i struktureringen af disse entiteter, i deres væren. [...] sex er ontologisk relevant: ikke som en grundlæggende virkelighed, men som en anstødssten, en iboende forvrængning i virkeligheden".⁵

I et post-Gender Trouble landskab (selvom det såkaldte identitetspolitiske

bevægelse ofte syntes at have skippet væsentlige dele af den bog i deres insisteren på repræsentation), er Zupancić' spørgsmål fornyende, og vender diskussionen på hovedet som kun psykoanalysen kan gøre det. Jeg vil ikke sige, at Zupancić angriber 'problemet' fra en anden side; snarere at hun åbner for helt nye problemer. Filosofisk set mener jeg bestemt, at der er langt mere alvorlig slags 'trouble' på spil hos Zupancić end hos Butler. Det er ikke en bog der giver nogle nye positive (som i noget der er, i modsætning til en negation) svar, men gør noget filosofisk set vigtigere: stiller et bedre spørgsmål.

- *Ella Wiberg*

Litteratur

Zupancić, A. (2019). *Hvad er Sex?* Forlaget Mindspace

3 Zupancić, 2019: 16

4 Zupancić, 2019: 19

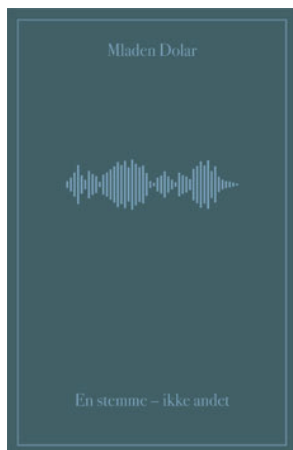
5 Ibid.

En stemme og intet andet af Mladen Dolar

Forlaget Mindspace, 2019
312 sider, 298 kr

Tingens nummer står i den slovenske skoles tegn! Og følgelig er de nye oversættelser af Alenka Zupančič og Mladen Dolar fra Mindspace en glædelig anledning – og et glædeligt privilegium – til at præsentere Dolars *En stemme – ikke andet*, som udkom i engelsk oversættelse i 2011 (og som denne danske udgivelse er oversat efter). Som et typisk kendetegn ved de navne der forbindes med denne ”skole”, er bogen plastret til med referencer med alt fra det vanlige filosofiske repertoire (eksegese over Platon, Hegel og naturligvis Lacan) til den lejlighedsvist indskudte anekdote og vittighed, som følgelig aldrig bare er kuriøse tilføjelser, der stedmoderligt kan hoppes hen over for så at kaste sig ud i det egentlige indhold.

Dolar begynder sin idéhistoriske gennemgang af stemmen med en historie om et kompagni italienske soldater i skyttegraven. Da kommandanten beordrer sine tropper til angreb, sker der efter tre fejlslagne forsøg et opråb: ”Che bella voce!”, ”Hvilken dejlig stemme!”. Historien skal illustrere to grundlæggende indstillinger til stemmen: Enten har den været betragtet som et medium for overdragelse af et selvtransparent



betydningsindhold der skal kommunikeres (eller kommanderes!), eller et æstetisk objekt, der skal nydes. Stemmen er altså ifølge Dolar enten blevet forstået som et budskab eller en genstand for fetichistisk ærbødighed, der har ignoreret stemmens mellemposition. Og det er denne pointe Dolar mere eller mindre forsøger at illustrere i hvert kapitel (med dikotomien mellem propositionel beordring og æstetisk værdi forskudt til de andre kapitlers problemstillinger).

Selve måden Dolar har struktureret sin bog på – først med fem kapitler der dækker stemmens plads i lingvistikken, metafysikken, fysikken, etikken, politikken – før man når til de sidste kapitler, ”Freuds stemmer” og ”Kafkas stemmer”, viser, at han har haft til hensigt at give emnerne den rette opmærksomhed. Ledetråden for disse

undersøgelser skal findes i "objektstemmen", den stemme psykoanalysen først ved Freud og siden Lacan blev opmærksom på, som er formaliseret under betegnelsen 'objekt lille a'.

Måderne dette tager sig ud på er mange og bredtfavnende, så jeg vil af hensyn til omfanget af denne anmeldelse fokusere på kapitlet om lingvistikken som illustration. Dolars anke mod stemmen som et medie for kommunikation eller anvendelse til æstetiske formål, såsom sang, bunder i, at der i begge tilfælde postuleres muligheden enten for en fast objektiveret ekstern instans (altså foreliggende kommunikationsformer består før, under og efter det talende individ) eller en uforfalsket adgang til en isole-ret menneskelig interioritet. I første tilfælde er kommunikation taget for givet som noget altid allerede fastlagt, eller også bortfalder man til en overdetermination af stemmen, som sangen agerer eksempel på. I ingen af tilfældene kommer man for alvor tæt på den uudgrundelige negativitet der betinger begge del. Og objektstemmen er denne instans (dette objekt lille a, som det er (psyko)analytikerens opgave at spørge til), der hverken kan reduceres til den ene eller den anden af disse to. Dette kan illustreres i Dolars beskæftigelse med Saussures strukturelle lingvistik.

Denne banebrydende og indflydelsesrige lingvistiske analyse som Saussure foretog, var et bud på en formel

beskrivelse af sproget, der ikke bare var en sproghistorisk oversigt over hidtidige etymologier. I denne formelle beskrivelse er lydsignalernes (signifianterne) gensidige forskel fra hinanden det, der giver muligheden for at de kan referere til noget (det idealiserede indhold, der kaldes signifié, som er vores idé om, hvad et ord refererer til). Denne beskrivelse hviler i sidste ende ikke på noget andet fundament, end at signifianterne bestandigt differentierer sig fra hinanden og danner nye betydningsmønstre. I denne lingvistik, hvor sprogets betydningsdannelse hviler på en uudgrundelig negativitet, der ikke kan forklares, mener Dolar at Saussure er for hurtig til at formalisere stemmens tilstedeværelse. Ifølge Dolar er der aldrig opstået nogen lingvistik for stemmen, fordi der i Saussures strukturelle lingvistik kun er plads til stemmen som en formel mulighedsbetingelse for sprog, der i denne optik er oversættelsen af stemmens lydsignaler til signifianter.

Paradoksalt nok er det sådan en abstraheret og idealiseret stemme, der bliver et resultat heraf (som man finder f.eks. i det bredt sanktionerede rigssprog, der anvendes i telefonsvarere osv.), som Dolar mener kan bringe os nærmere den påfaldenhed, der henhører til objektstemmen. For mens den strukturelle lingvistik skal forestille at være en formel beskrivelse af kommunikationens mulighedsbetingelse, så er de typiske fænomener som skulle

forestille at være anderledes fra denne almene stemme, f.eks. intonation, accent og klang, der indikerer et lokalt tilhørsforhold hos den der taler, langt snarere en bekræftelse af det almene sprogs norm. Det viser igen tilbage til Dolars problem med æstetiseringen af stemmen igennem sangen, fordi den i stedet for at pege henimod stemmens egen indre modsætning (og som han også senere forsøger at vise er en modsætning i en etisk og politiske henseende) udelukkende overdeterminerer sin betydning i modsætning til det etablerede sprog. Når man observerer denne rene abstraherede stemme, isoleret fra dens modsætninger, lægger man mærke til denne splittelse i stemmen selv, hvormed normen også undergraver sin selvtransparens.

I forlængelse af Lacans opgør med vestens bevidsthedsfilosofi er stemmen altså en henvisning til skæringspunktet, der konstituerer dikotomien mellem interioritet og eksternalitet, altså grænserne mellem jeget og det andet, hvis konstellation det spaltede jeg altid først forstår *nachträglich* (som en eftervirkning). Det er stemmens mellemstatus som Dolar betoner med psykoanalysen, og som han præciserer på forskellige måder i hvert kapitel (en belysning af Lacan, der betoner stemmen fremfor blikket, som det har været tendensen i Lacan-receptionen (Dolar: 181-182)). I samme henseende formulerer Dolar i "Stemmens metafysik" et korrektiv

til Jacques Derridas metafysikkritiske projekt, da Derrida for hurtigt, ifølge Dolar, gør stemmen til fænomenet for det selvtransparente nærvær, der har ageret paradigme for den vestlige metafysiks logocentrisme, der rækker tilbage til Platon. Derrida er i denne optik for hurtig til at afskrive stemmen entydigt som den ekskluderende kilde til metafysisk vold. Derved bliver kapitlet om "Stemmens fysik" italesat med stemmen som stedet mellem krop og sprog, i "Stemmens etik", mellem selvet og den Anden, og i "Stemmens politik", mellem *phonos* og *logos* (og Agambens distinktion *zoe* og *bios*).

Resultatet bliver en komprimeret tour de force igennem nøje udvalgte skikkelser og passager fra den vestlige idéhistorie, hvis omfang denne anmeldelses format umuligt kan yde den rette opmærksomhed. Alligevel kan der rettes visse forbehold over Dolars præsentation. På trods af en bred referenceramme og detaljerede læsninger, der i sin egen ret formår at vise stemmens rolle og disruptive styrke, tenderer læsningerne ofte til at bevæge sig hen i en omgang Lacan-skolastik, der kan være svær at skelne fra bogens særskilte fokus. Problemet er naturligvis ikke at præmissen og ledetråden for hele værket er psykoanalysen (i hvilket tilfælde det bliver meningsløst at beskæftige sig med værket), blot at det er i sidstnævnte tilfælde, når Dolar formår at vise hvilke

implikationer denne (psykoanalytiske) forståelse af stemmen har for de emner bogen drøfter (metafysikken, etikken, politikken), at det bliver mest interessant (af hvilket jeg altså kun har berørt lingvistikken).

Med det sagt er *En stemme – ikke andet* en veloplagt og underholdende intellektuel fortælling, der i sine bedste stunder er i stand til at fremdrage nogle kilder og vinklinger på (for en filosofisk og idéhistorisk informeret læser) velkendte tekster, som vil blive en inspirerende diskussionspartner for dem, der beskæftiger sig med de (kontinental) filosofiske og politiske bevægelser, der er opstået i anden halvdel af det 20. århundrede, og som man stadig ikke er færdig med at tolke.

- Mikkel Jørgensen



Tingen - afdelingsblad for Idéhistorie

Lige nu ·

udødelighed

udødelighed

udødelighed

udødelighed

udødelig

udødelig

udødelig

udødelig

udødelig

udødelig

udødelig

udødelighed

udødelighed

tema:

frist for indsendelse af bidrag

10. februar



Tingen - afdelingsblad for idéhistorie



Synes godt om



Kommenter



Del



Din kommentar ...



Call for papers

Udødelighed

Udødelighed er, ligesom genfødslen, et koncept der empirisk set modsiger den gængse opfattelse af hvordan temporalitet fungerer i et menneskeliv. Når vi taler om forståelse af temporalitet, taler vi om tid og derfor også opfattelser af hvad fortiden eller historien er: hvordan vi forstår og begriber det der er sket. Begge begreber kan siges at indeholde to forskellige tidsforståelser. Genfødsel sætter et skel imellem noget der har været og en ny begyndelse, hvilket vidner om en måde at forstå tidslighed på som opdelt i momenter der kan adskilles fra hinanden. Udødelighed derimod kan forstås som en afvisning af skelnen mellem noget før og efter. Det betyder dog ikke at de så nemt kan ind sættes som de to forskellige positioner i Zenon's paradoks om den flyvende pil: hvordan begriber vi dens bevægelse hvis ingen momenter er afgrænset fra andre? eller modsat: hvorfor falder pilen ikke ned, hvis alt kun er i momenter der er afgrænsede fra hinanden (som hvert billede i en video)? Udødelighed kan , ligesom genfødsel, være med til at beskrive vores oplevelse af tid, og af at det empirisk umulige godt kan være tilfældet. Det er koncepter der kan være

med til at begribe betydningen af hvad der er sket, og hvordan det påvirker vores oplevelse af tid.

Hvorfor synes nogle såkaldte filosoffer at have fået en udødelig status? Man kunne yderligere spørge: På hvilken måde? Er de som vampyrer der er overgået til en evig (blodsugende) tilværelse? og er det sådan vi kan forstå f.eks. 'den heideggerianske massegrav' som tager så mange unge mennesker i deres bedste alder? (når man først er kommet ned i Væren og Tid, synes der at være overhængende fare for ikke at komme ud igen), vandre de rundt i verden som zombier? Med andre ord: er de virkelig udødelige eller bare udøde?

Den slovenske filosof og teoretiske psykoanalytiker Slavoj Žižek formulere konceptet om dødsdriften som menneskelig udødelighed, i den forstand at døden er blevet ligegyldig i forhold til at opnå driftens mål. Han beskriver selv meget konkret hvordan han op til flere gange har udsat et selvmord, fordi han endnu ikke var færdig med at skrive en bog. Så få skrivelserne op af computer mappens limbo og lad os udødeliggøre jeres ord i Tingen.

Deadline: 10/02-20

Du kan kontakte Tingen på ide.tingen@gmail.com
eller på facebook: facebook.com/Tingenafdelingsbladforidehistorie

Genfødsel

Genfødsel

Genfødsel

Genfødsel

Genfødsel

Genfødsel

Genfødsel

Genfødsel

Genfødsel

Genfødsel

Genfødsel

Genfødsel

Genfødsel

Genfødsel

Genfødsel

Genfødsel

Genfødsel

Genfødsel

Genfødsel

Genfødsel

Genfødsel

Genfødsel

Genfødsel