

TINGEN

afdelingsblad for idéhistorie

tema: udødelighed

vinter/forår 20



Dedikeret til Jon

TINGEN - afdelingsblad for idéhistorie
Tema: Udødelighed
Vinter/forår 2020

Redaktion

Ella Wiberg (anvs. og tema redaktør)
Andreas Grønkjær
Arendse Wenzel Måge
August Valeur
Christian Fleckner Gravholt
Johan Falk Cederberg Mendes
Mikkel Jørgensen
Simon Obirek Berg
Tobias Ulrik Fogtmann

Bidragssydere

August Valeur
Christian Fleckner Gravholt
De fagkritiske an(t)onymer
Jakob Rosenkrands Uldall
Johan Falk Cederberg Mendes
Kathrine Holm
Mikkel Jørgensen
Nadri Abdi
Peter Græsbøll Holm
Simon Obirek Berg
Tobias Ulrik Fogtmann

Layout

Tobias Ulrik Fogtmann

Kontakt

ide.tingen@gmail.com

Trykt hos

SUN-TRYK

Oplag

50 stk.

Udgivet med støtte fra

Aktivitetspulje ved Studienævn for Kultur og Samfund
Afdeling for filosofi og idéhistorie

Indhold

<i>Opråb til idéhistories studerende</i> Peter Græsholm Holm	8
---	---

Tema artikler

<i>Det uendelige ansvar</i> Mikkel Jørgensen	10
<i>Gentagelighed og tidsløshed</i> Johan Falke Cederfeldt Mendes	20
<i>En ny subjektivitet</i> Tobias Ulrik Fogtmann	28
<i>Dybets udødelighed</i> Jacob Rosenkrands Uldall	36
<i>Udødeligheden som fortælling og genstand forankret i det dødelige</i> August Valeur	40

Idéhistorie

<i>En aktivistisk tankestrøm</i> Nadri Abdi	49
<i>Spørgsmål til Mikkel Thorup</i>	56
<i>Interview med Hans-Jørgen Schanz: Kan vi lære af historien?</i>	66
<i>Interview med Morten Haugaard: Hvordan udvælges et pensum?</i>	74

Anmeldelser

<i>Avantgardemanifester af Mikkel Bolt</i> Simon Obirek Berg	83
<i>Infinite Thought af Alain Badiou</i> Tobias Ulrik Fogtmann	86
<i>Hvad må der gøres? af Alain Badiou</i> Jakob Rosenkrands Uldall	91
<i>Antisemitismen af Hannah Arendt</i> Kathrine Holm	95

Andet

<i>Program for idéhistorisk forening forår 20</i>	99
<i>Faglig weekend forår 20</i>	100
<i>Guide til Tingen</i>	101
<i>Call for papers: Data</i>	102

Udødelighed

Jeg har allerede fortrudt alt hvad jeg har skrevet i Tingen. Det har til tider dirret i fingrene efter at rive denne Ting over og smide den ud. Men det er trods alt præcis derfor, vi har lavet den. Tingen er til for at du kan skrive en tekst og fortryde det hele bitterligt, så du bliver nødt til at skrive en ny for at dæmme op for det rod, du fik lavet.

- Ella Wiberg, ansv. og tema redaktør

Opråb til idéhistories studerende

Peter Græsbøll Holm

Har du nogensinde tænkt over, hvorfor din studieordning som studerende på idéhistorie ser ud som den gør? Altså, hvorfor du skal have "Individ og samfund", "Idéhistoriske tilgange" eller et helt tredje fag? Har du nogensinde tænkt, at dine instruktortimer kunne afholdes på en anden måde, at der kunne være andre tekster på pensum? Et af de organer, der er med til at kvalitetssikre vores uddannelse - det vil sige, sørge for, at den lever op til en helt masse krav - herunder de studerendes - er **Uddannelsesnævnet** (UN). I UN på afdeling for filosofi og idéhistorie sidder op til 2 studerende og faglærere fra hvert fag, samt afdelingslederen.

UN er nogle gange blevet sammenlignet med et elevråd, men den sammenligning dur ikke. I et elevråd kan man ikke få medbestemmelse i hverken pensum eller uddannelsens struktur - det kan man i UN: Som det også siges inde på en af arts mange webportaler, er en af UN's opgaver: "At udvikle alle uddannelser i dialog mellem VIP'er og studerende gennem bl.a. diskussion af det faglige indhold af uddannelserne, pædagogisk praksis, studiemiljø, dimittenders beskæftigelse og censorformandskabets årlige rapporter". (AU webside) "VIP'erne" er de afdelingslederen og de undervisere, jeg på hvert møde er i samtale med. De lytter og er imødekommende, når jeg præsenterer de problemer, løsninger og forbedringer, som studerende på idéhistorie er kommet frem til i fællesskab. Hvor mødes vi studerende så henne? Her kommer **fagudvalget** ind i billedet.

Når jeg sidder i UN som repræsentant for studerende på idéhistorie, er det demokratisk set vigtigt, at min holdning ikke er *min* holdning, men *vores* holdning. Fagudvalget er det sted, hvor *vores* holdninger skabes, og *det er det DU skal få øjnene op for*. Man skal ikke vælges til fagudvalget og alle studerende fra idéhistorie (og filosofi) er velkomne. Det er her vi kan tage ansvar for vores studie. Her diskuteres alt det praktiske: eksamensformer, arbejdsbyrde, instruktørundervisning, undervisningsmiljø - det er her du helt konkret kan være med til at forme og sætte dit præg på den uddannelse, du har valgt. Det er også en mulighed for at møde og snakke med folk fra andre årgange end din egen i et rum, hvor både den faglige og sociale del af studiet er centralt.

På fagudvalgets facebookside "Idéhistories fagudvalg - Ifag" kan du finde flere informationer om fagudvalget og dets vedtægter. Møder i fagudvalget afholdes én gang hver måned i lokalet ved siden af tekøkkenet tæt på fredagsbaren *panta rei*. Møderne lægges normalt om fredagen, så der er mulighed for at tage videre til fredagsbar lige ved siden af, når mødet slutter. Det foregår således, at der i starten af mødet vælges en referent og ordstyrer, hvorefter vi diskuterer programmets punkter. Ved slutningen af mødet besluttet det, hvad studenterrepræsentanterne skal tage med videre til UN.

Der er ikke mere tilbage at sige end: VÆR MED! vær med til at give idéhistorie liv - form det, så det afspejler dig og dine medstuderende.

Litteraturliste

<https://medarbejdere.au.dk/fakulteter/ar/kvalitetsportal-for-arts/kvalitetspraksis-foruddannelsesomraadet-paa-arts/kvalitetsorganisation-roller-og-ansvar/>

Det uendelige ansvar

Mikkel Jørgensen

Følgende artikel undersøger, hvad jeg vil opsummere med betegnelsen "det uendelige ansvar", som eksplicit refererer til Jacques Derridas begyndende overvejelser om arv og spektralitet, anslået i ambitionen om en udarbejdelse af en spektral fænomenologi under betegnelsen *hantologie*, fra *Spectres de Marx*. Følgelig skal jeg spore denne tænknings egen arv til en vis fænomenologisk-eksistentiel tradition (fra Husserl og især Heidegger), der både skal stille spørgsmål ved dette ansvars udsigelsesposition og sætte den i relation til en vis idé om det politiske engagements mulighed. Essayene fra *Spectres de Marx* har en særlig rolle i Derridas forfatterskab, da den skulle markere en begyndende indflydelse på det, vi kender som erindringskultur (internationalt kendt som Cultural Memory Studies), og som jeg vil hævde opsummerer en af de betydeligste indflydelser på historiestudierne i dag. Det kan med sikkerhed siges, at en af de første ting, en historiker er bevidst omkring, er hvorfor og for hvem de skriver historien. Dette er naturligvis opstået som følge af en intensiveret bevidsthed om, især i vesten, hvad der er blevet taget for givet som almene betingelser for at give form til historien.

Det er i lyset af denne bevidsthed, at jeg ønsker at genaktualisere Derridas overvejelser om dette "*responsabilité infinie*"¹, da det i mange henseender også er i et opgør med konsekvenserne af Derridas tænkning (og konsekvenserne af en art postmoderne etos i almindelighed), at man, og her tænker jeg både

1 Derrida 1993: 11

internationalt og på idéhistorie specifikt som studiemiljø, ønsker at bane vejen for en ny interesse og forståelse af samtiden. Denne bevidsthed kan naturligvis ikke tilskrives Derrida eller bredere erindringskulturstudierne alene, men de stiller til gengæld et spørgsmål til historikerens udsigelsesposition, trukket ud i den yderste radikalitet ved på stædig vis at stille det evige trættekære spørgsmål om historikerens udsigelsesposition. Det er at spørge til opkomsten af historisk bevidsthed. At bevæge sig ind i Derridas sprog, som også er Husserls og Heideggers sprog, betyder at bevæge sig henimod at tænke over "historiens problem", som betyder at komme med et spekulativt bud på, hvor kontingensbevidstheden oprinder fra. Som Søren Gosvig skriver, så betyder "[h]istorie [...], spekulativt formuleret, overgangen fra *noget* til dette noget *som* dette noget"², som her skal antyde en spekulation over den overgang, der bringer spørgsmålet om historien frem i lyset. Det er åbenlyst, at denne tænkning fører mange vildveje med sig. At stille spørgsmålet om historiens problem, i forlængelse heraf om det uendelige ansvar, er at stille spørgsmålet om udsigelsespositionens selvundergravelse under hensyntagen til en uendeligt fjern andethed. Derfor udlægges konsekvenserne af Derridas tænkning ofte som et apolitisk forehavende, der i sin mistanke overfor enhver potentiel vold i et affirmativt udsagn ender med at omfavne en problematisk status quo. Jeg vil udfordre denne kritik og denne tanke om en ufravigelig samtidighed, der kommer før alt andet, som også bliver en udfordring af idéen om det politiske engagement, der, som Derrida selv skriver et sted, er en vis fortolkning af Marx selv og som har taget patent på hvad det vil sige at handle politisk. Jeg vil følgelig præsentere og argumentere for den fortsatte relevans af en fænomenologisk og dekonstruktivt funderet måde at tænke betingelserne for det at skrive historie. De centrale begreber for sådan en tilgangsvinkel til at konceptualisere historie på er spektralitet og væren-med de døde.³ Disse betegnelser er her forstået som begyndelsen for enhver historie, men det er dog ikke hele historien om historien. Det er også i den henseende en udfordring af Derridas egen udsigelsesposition, som han selv altid var i gang med at undergrave, der fordrer at vi må hinsides det uendelige ansvar.

2 Olesen: 58

3 Sidstnævnte en opsummerende betegnelse, der formalontologisk sammenfatter strukturaliteten, der begrunder muligheden historisk bevidsthed. Hans Ruin nyligt udgivne *Being with the Dead* er et projekt orienteret mod at udarbejde et tværkulturelt sprog, der kan forklare de dødes indflydelse på menneskelivet i tæt, men kritisk, samspil med de humanvidenskaber der har undersøgt menneskets udtryksformer omkring de døde.

Det uendelige ansvar og genfærdets historicitet

Hovedtanken i *Spectres de Marx* anslås med at adressere, med implicit reference til Heidegger, det eksistentielle imperativ, der ligger i at leve med visheden om at skulle dø. Derrida spørger, hvordan man kan lære at leve. I den sammenhæng mener Derrida, i modsætning til (hans idé om) Heidegger, at man i besvarelsen af dette spørgsmål må bevæge sig ud over den blotte konstatering i livets begrænsning mellem fødsel og død, som er strengt orienteret mod den enkeltes isolerede livsforløb, og i lige så høj grad forholde sig til relationen til dem, som ikke længere er. At lære at leve indebærer således i en eller anden forstand at kunne leve med, at have en væren-med, spøgelse eller genfærd (*spectres*). Denne "væren-med spøgelse [*spectres*] ville også, men ikke kun, være en politik om erindring, arv og generationer."⁴ Dette forhold til de døde er politisk, men måske i lige så høj grad etisk (dog i en forstand meget fjernt fra hvad der i almindelighed forstås ved etik), da dem, der lever på baggrund af, har så stor en indflydelse på de levendes selvforståelse, at det er i forhold til dem, de retter deres ansvar. I Derridas tilfælde kunne man måske i højere grad tale om et uundgåeligt krav om at svare de døde, fremfor et egentligt ansvar, som ville antyde en bestemt fortolkning og bestemmelse af de dødes bud, som i så fald skulle antyde, at det var op til menneskets valg.

Derrida udarbejder denne ambition ud fra en spektral fænomenologi, som også går under betegnelsen *hantologie*. Derridas knytter her an til det franske sprogs fonetik for at illustrere sin pointe, da *hantologie* er fonetisk uskelneligt fra det almindelige franske ord *ontologie*. Således hævder Derrida, at tiden altid er delt. Det er ikke således, at det, der hjemsøger os, kan vælges til og fra ved siden af et mere stabilt grundlag, men nærmere at hele virkeligheden altid allerede er hjemsøgt af disse døde, hvis magt og krav man står i uendeligt underskud til. Det spektrale indtager et indetermineret rum mellem de levende og de døde, mellem bevidstheden og verden, dette metafysiske modsætningsforhold, som det alle dage var Derridas hovedopgave at undersøge. For Derrida ligger interessen altid i laget mellem det, der postuleres som empirisk, og det, der betragtes som transcendentalt. I sin udarbejdelse af *différance* med *a*, som ikke må forstås som et egentligt begreb, men som en betegnelse for hele det spil, der skaber et modsætningsforhold fra begyndelsen, hævder Derrida følgelig, at "differancen,

4 Derrida 1993: 15

som den skrives her, ikke er mere statisk end genetisk, ikke mere strukturel end historisk. Eller ikke mindre, og det er ikke at læse, [...] når man, ud fra et af de ældste metafysiske modsætningsforhold, vil komme med indvendinger gående ud på at modstille et taksonomistisk-strukturalistisk synspunkt et eller andet generativt, eller omvendt.”⁵ Som citatet antyder, begynder Derrida fra metafysikkens spil, hvor det, der postuleres som faktisk og fiktivt, er destabiliseret. Det er også, hvad betegnelsen *différance* skal tjene, som er en anden neologisme Derrida danner ved at substantivere formen af verbet ”différer” i perfektum participium, ”différant”. Med det mener Derrida at have fundet en måde at artikulere den iboende usamtidighed, der ligger som forudsætning i ethvert udsagn. Før enhver forskel (*différence*), der kan artikuleres, er der noget som allerede ”har været”, og det er det, ”*différance*” med a antyder.

Alt det og meget mere kan siges om Derridas projekt. Hvor vi vil bevæge os henimod her, er nærmere de politiske konsekvenser, der er blevet uddraget af Derridas tænkning; både af ham selv og andre. Konsekvenserne for et politisk engagement er da også vidtrækkende (det lader Mikkel Bolt os vide⁶). For Derrida har naturligvis trukket metafysikkritikkens omfang ud i sin yderste radikalitet, hvorfor også hans tænkning, i lighed med Heideggers og fænomenologiens tradition i almindelighed, stod i et prekært forhold til humanvidenskaberne. Dekonstruktionen er den konsekvente holden ved ethvert modsætningsforholds ligeoprindelighed. Denne omfatter alle repræsentationsformer, også humanvidenskaberne. ”Det drejer sig her om at have en kritisk holdning til de humanistiske videnskabers sprogbrug og om kritisk ansvarlighed i diskursen. Det gælder om udtrykkeligt og systematisk at formulere problemet om, hvilken status den diskurs har, der fra en overlevering låner de nødvendige ressourcer til dekonstruktionen af den selvsamme overlevering. Det er spørgsmål om økonomi og *strategi*.”⁷ Det er det spil, Derrida er optaget af. Enhver, der postulerer at have

5 Derrida 2002 [1968]: 61

6 Jeg refererer her til Mikkel Bolts essay ”Ja, selvfølgelig, men...”, som oprindeligt er udgivet i tidsskriftet *Passage* og er blevet tilføjet til hans relativt nyligt udgivne *På råbeafstand af marxismen*. Eksemplarisk for den gængse kritik af Derrida, som her er en noget mere reflekteret af sin slags, udpensler Bolt konsekvenserne for det politiske engagement, der bliver resultatet af Derridas tænkning. Essayet fortæller om Derridas overvejelser omkring det uendelige ansvar i lyset af den underskriftsindsamling, der blev søsat af Jean Genet til støtte for George Jackson, der på daværende tidspunkt uretmæssigt var blevet fængslet og senere dræbt. Bolt konkluderer, at Derrida forbigik at engagere sig i en presserende politisk sag, der krævede øjeblikkelig handlevillighed.

7 Derrida 2001 [1967]: 145-146

bevæget sig hinsides metafysikken, falder lige lukk tilbage i den, fordi man aldrig formulerer sig på andre betingelser end de metafysiske begreber.

Dette får følgende også åbenbare konsekvenser for den politiske forpligtelse. Om arven hævder Derrida at det, "[a]t vi er arvtagere, [ikke] betyder [...] at vi har eller at vi *modtager* dette eller hint, at denne arv en dag beriger os med dette eller hint, men at *væren* af det vi er først og fremmest, *er* arv, hvad end om vi bryder os om det, er klar over det eller ej."⁸ Det er med dette som afsæt, at Derrida udformer idéen om *l'arrivant* (den ankommende), der bliver hans version af en evigt udskudt messiansk tilendebringelse, som er truslen fra metafysikkens lukning; hvis ikke ville det

[i] modsat fald hvile [...] på den gode samvittighed at have gjort sin pligt, [hvorefter] den mister sin udsigt til fremtiden, løftet eller appellen, ligeledes længslen (det vil sige sin "egen" mulighed) efter denne ørkenagtige messianisme (uden indhold og uden identificerbar Messias), [...] i forventningen eller appellen fra det vi her giver tilnavn uden at kende det messianske: den andens komme, den absolutte og uanticipaterbare singularitet af den ankommende [*l'arrivant*] som *retfærdighed*.⁹

Men denne retfærdighed kan aldrig bringes frem i lyset. Derridas hovedærinde var alle dage at fortolke fortolkningen, den proces, hvormed en erkendelsesform foregriber verden med reference til et givent fællesskab eller en given handlingsprocedure. Hvad der er centralt at betone her, er på den ene side den implicite kritik af Heidegger, der rettes, og på den anden side den privatitet, der bliver konsekvensen af Derridas tænkning, da han konsekvent bevæger sig ud fra en analyse og dekonstruktion af metafysiske begreber. Det altoverskyggende kritikpunkt mod fænomenologien, både rettet mod den udefra, og fremført indefra, er rækkevidden af dens orientering mod førstepersonsperspektivet. I Derridas tænkning genlød der også en vedvarende kritisk impuls overfor fænomenologien og Heidegger selv, fordi de orienterede sig mod et funktionscentrum, mest paradigmatisk angivet i Heideggers Daseinsanalytik, der betragtede enhver menneskelig eksistens som fundamentalt set fremmedgjort fra sin verden. Dette kom han ikke ud over ved at formulere et projekt om at genforene mennesket med verden, men ved at udarbejde en "hantologisk"

8 Derrida 1993: 94

9 Derrida 1993: 56

beskrivelse, der hverken placerer ansvaret i en autentisk konception af den enkeltes handlen i verden eller i noget åbenlyst eksternaliseret moment, som skulle være noget bestemt fællesskab. Jeg skal i sidste del, med inddragelse af Hans Ruins nyligt udgivne bog, *Being with the Dead*, kommentere dette problem vedrørende en individuel autentisk handling på traditionens muligheder, der ofte stilles i modsætning til en besindelse på sørgearbejdets ubetingede ansvar

Hinsides de døde og de levende

Den afsluttende bemærkning, jeg vil bevæge mig henimod på bagkant af ovenstående skitsering af Derridas hantologiske projekt fra *Spectres de Marx*, angår en problematisering af en for skarp adskillelse mellem det politiske engagement og det personlige autentiske ansvar, som jeg vil foretage på baggrund af Ruins bog. Jeg vil med dette insistere på, som jeg også antydede indledningsvis, at det er et grundlæggende ontologisk problem for historieskrivning. Men også at dette ikke behøver at betyde, at ethvert engagement synker hen i ligegyldighed og apati af denne grund, men at det netop skal være tilskyndelsen til historikerens praksis i almindelighed.

Ruin indleder *Being with the Dead* med at præsentere en grundlæggende skepsis overfor en falsk dikotomi mellem at skulle rehabilitere en affortryllet verden (en kritik rettet mod Max Weber), hvor forholdet til de døde er svundet bort, og på den anden side en udlægning, der betoner en politisk rationalitet som decisionistisk instans, der egenhændigt kan bestemme omfanget af de dødes og dødens indflydelse i almindelighed. I det ene tilfælde risikeres påberåbelsen af en nødvendig rehabilitering af en oprindelig relation til sin herkomst, og i det andet er de døde blevet gjort totalt pacificerede i forhold til de levendes mål. Som Ruin formulerer det:

Der er et behov for at modstå fristelsen til at objektivere de dødes liv som de levendes politiske, kulturelle og spirituelle ejendom, lige så vel som der er et behov for at bevæge sig hinsides nogen ureflekteret ærefrygt foran deres skyggeagtige væren og krav. Set fra nutidens perspektiv, er de døde ynkværdige, altid svagere end de levende hvis blod deres skygger behøver for at blive hørt. Men fra de døde og døendes perspektiv, er de levende blot korte, flimrende lys der afventer at tage deres plads blandt dem i det have-værendes temporalitet.¹⁰

Hvad jeg sigter til med reference til Ruin, knytter sig til en bestemt besindelse på Derridas overvejelser omkring det politiske engagement, som, på trods af en flittig reception af Derridas tekster, ikke er blevet tilstrækkeligt håndteret. Ruin har skrevet en bog, der bl.a. agter at gøre dette med intentionen om at formulere en formalontologisk beskrivelse, der, med hans egne ord, "reflekterer dybere og mere kritisk over hvad det vil sige at bebo jorden som et sted hvor liv *har været*."¹¹ Der er noget provokerende i Ruins formulering, som angår hævdelser af en udsigelsesposition, der fremstår så privat, at enhver form for appel til et bredere sanktioneret vokabular og socialhistorisk beskrivelse bliver betragtet som en utilstrækkelig tilgangsvinkel i forhold til den temporale kategoris formaliserende syrebåd. Alligevel bærer Ruins bog præg af en tydelig villighed til at gå i dialog med de videnskaber (navnlig antropologien og arkæologien), der alle har været fremtrædende i bearbejdelsen af de fænomener (begravelsesritualet etc.), som man forbinder med døden.

Relevant for denne artikel er den relative affinitet, som Ruin påpeger mellem opkomsten af Derridas arbejde og et studieområde som erindringsstudier, hvilket han eksemplificerer ved Jan Assmanns undersøgelse af egyptisk dødkultur. Den centrale lighed som Ruin hævder mellem dekonstruktion og de teoretiske hovedantagelser, som Assmann udstikker for et studieområde om kulturel erindring, er antagelsen om at afmærkningen af et fikseret tegn, istandsat ved begravelsesritualet, bliver åbningen af en selvsymboliseringsproces, der kan aflæses af generationer ude i fremtiden, som følgelig bliver betingelsen for tradition (mens de mundtlige kulturer altid på et tidspunkt ville dø ud). "Graven er det første tegn [...] efter den afdøde, en bekendtgørelse af den andens fravær i nuet. Graven er også den sociale kontinuitets eksterne stabilisering. [...] Ved dette stiftende øjeblik for erindringskulturstudier blev en forbindelse således taget op fra Derridas analyse af forholdet mellem subjektivitet, skrift og død, i form af en konkretisering og kontekstualisering af argumentet igennem en fælles anlagt historisk sammenskrivning af skriftens historie med dødkultur."¹² Det interessante som Ruin påpeger ved Assmanns undersøgelse af det egyptiske begravelsesritual, er hvordan den bevæger sig ind på et sprog, der i en vis forstand kommer til at tage en universel dødkultur for givet, på trods af sin selvforståelse

11 Ibid.

12 Ruin: 185

som et lokalt forankret studie af en kontingent kulturs udtryksform.

Dette er ikke mindst tilfældet, da Assmann (i *Death and Salvation*) senere hen kommer til at fremhæve sin undersøgelse af Egyptens tidlige dødkultur i modsætning til en moderne individualistisk orienteret kultur, som han tilskriver Kierkegaard og Heidegger. Skridtet, Assmann således tager, bliver at udpege et autentisk forhold til de døde, som er Egyptens ældre dødkultur, til forskel fra en eksistentiel-filosofisk position, der som følge af en moderne teknificeret tilgangsvinkel til sin omverden har afskåret sig fra de døde og dermed en naturlig relation til sit ophav. Konsekvensen bliver følgelig, ifølge Ruin, at Assmann forveksler to konceptuelle niveauer. For mens han med sit arkæologiske og religionshistoriske arbejde formår at historisere og kontekstualisere nogle af de ledende teoretiske principper, som genfindes i f.eks. Derridas tænkning og som er forbilledet for studiet af erindringskultur i det hele taget, foretager han det skridt, at dette skulle være oprindelsen til den universelle menneskelige beskæftigelse at vedgå de døde; problemet er følgelig, at Assmann opstiller et alternativ mellem at være med de døde eller ikke at være med de døde. Det er ikke fordi kritikken af den eksistens-analytiske tilgangsvinkel er ugyldig, som vel og mærke også blev bedrevet mod Heidegger fra skikkelser internt beskæftiget med fænomenologien som Lévinas og Derrida. Det kan bestemt hævdes, at Heideggers Daseinsanalytik i sin konsekvente orientering mod Dasein som den der er sig selv nærmest, risikerer at tænke et decisionistisk handlingsrum, med voldelige konsekvenser til følge for de kontingente betingelser, den altid befinder sig som del af. Ruins egen konklusion bliver en omfavnelser af denne uløselighed forbundet med at leve efter og samtidig betinget af de døde (da de er et vidnesbyrd om vores egen endelighed). Der er måske ingen udødelige, men vi lever alle med de døde. Således konkluderer Ruin med en fatalistisk, og også en smule patetisk, formulering: "Ikke alle sår heles med tiden. Tiden selv er et sår inden for hvilket livet træder frem."¹³ Det er nok, hvad man kan forvente af en heideggerianer, der efterhånden er trådt ind i tresårsalderen.

Vi behøver dog ikke stå tilbage med en fornemmelse af magtesløshed i skyggerne fra de dødes ubarmhjertige og unddragelige evighed, der i sidste ende aldrig vil kunne gribes i andet end et digterisk sprog (og det ville Ruin næppe heller hævde). Det er efterhånden blevet en alment accepteret antagelse, og, vil

jeg medgive, en meget berettiget en af slagsen, at denne art filosofisk spekulation honorerer en bestemt filosofisk og privilegeret diskursform, der knægter ethvert politisk initiativ og forhåbning om bedre at kunne inddrage en række stemmer, der aldrig har kunne udøve en indflydelse på globalt plan. Mikkel Bolt hævder, at den centrale forskel på en skikkelse som Jean Genet til forskel fra Derrida er, at "Genet omfavnede det risikable og var villig til at risikere sin egen udslettelse som hvid til fordel for Jackson som revolutionær."¹⁴ Derrida var forbeholden overfor denne hvide intellektuelle sanktionering af George Jacksons digte, fordi han var bange for at engagementet som hvid, ikke ville ende med destabilisere hans egen position, men ende med at undergrave George Jacksons mulighed for at blive sit eget litterære og revolutionære forbillede for sorte amerikanere. Men sagen er ikke så enkelt endda, for er det Derrida, der var uvillig til at sætte sig selv på spil og dermed implicit (om end uvildigt) konsoliderede sin egen magt, eller var det Genet, der handlede forhastet? Det er hverken eller. Det politiske engagement må ikke detroniseres, men lige så lidt man foretage den fejlslutning, at der kan udvælges et endeligt fællesskab, der kan bane vejen for en egentlig retfærdighed eller forbillede (og det er ikke en afvisning af retfærdighedssans eller forbilleder i almindelighed).

Det må ikke tros, at historiens problem uden videre kan forbigås som en eller anden kontingent traditions vilkårlige påfund. Ikke fordi historiens problem ikke er kontingent og ikke er stillet af mennesker under kontingente betingelser, men fordi det er selve betingelsen for hvorfor man i det hele taget skriver historie (som altid forbliver uudgrundelig). Det lyder som en tautologi. Men væsentligt i hvad det indebærer er en indledningsvis besindelse på dette spørgsmåls udformning. En historiker der *aldrig* forholder sig til det, er ganske enkelt holdt op med at spørge til, hvorfor de gør hvad de gør. Dette må ikke heller ikke misforstås som om, at man kun kan stå ved historiens problem og ved det uendelige ansvar. Der *må* artikuleres en nærmere metodisk tilgangsvinkel til den verden, som vi forsøger at forstå. Hvis ikke falder historiens problem om i en mystisk incestuøs febevildelse, der mener at udlede en ren historicitet af logikken selv. Denne har sin grimme udformning hos tyske intellektuelle som Heidegger og Carl Schmitt, der på hver deres måde blev besnæret af behovet for en formulering af en ren suveræn handlingsmulighed, funderet i autentisk fællesskab, de

14 Bolt: 134

ikke ville stå ved (det tyske folk). I den situation får vi præcis det, som Arendt netop adresserede i lyset af Heideggers knæfald for nationalsocialismen, der er "filosoffen der vender sig bort fra politik, for derefter at vende tilbage for at påføre menneskelige forhold sine standarder."¹⁵ Men det politiske er heller aldrig helt igennem noget i og for sig. Det er lige så ideologisk naivt at hævde, at man kan bevæge sig hinsidigt noget helhedsperspektiv, som det er at forudsætte nogen helhed på forhånd.

Litteraturliste:

Arendt, H. (1993) [1961]: *Between Past and Future*. Harmondsworth: Penguin Books.

Bolt, M. (2009): "Ja, selvfølgelig, men...". *Passage*(61), s. 27-39.

Bolt, M. (2019): *På råbeafstand af marxismen*. Aarhus: Antipyrine.

Derrida, J. (1993): *Spectres de Marx : l'État de la dette, l travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée.

Derrida, J. (2001) [1967]: "Struktur, tegn og spil i humanvidenskabernes diskurs" [originaltitel: "La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines"]. I B. K. Walther (Red.), *Litteraturteoretisk antologi* (E. Jerlung, Ovs., s. 141-158). København: Gyldendal Uddannelse.

Derrida, J. (2002) [1968]: *Differance* [originaltitel: *La différance*]. (S. G. Olesen, Ovs.) Frederiksberg: Det lille Forlag.

Olesen, S. G. (2006): *Dialog med dekonstruktion*. København: Museum Tusculanum.

Ruin, H. (2018): *Being with the Dead: Burial, Ancestral Politics, and the Roots of Historical Consciousness*. Stanford, California: Stanford University Press.

Gentagelighed og tidsløshed

- to modi for begrundelsen af det klassiske

Johan Falke Cederfeldt Mendes

Oldtidshistorikeren Neville Morley udkaster i sin bog *Antiquity and Modernity* en tese om samspillet mellem netop de to epokale begreber, der er rummet i værkets titel. Hvad Morley peger på, er, hvordan det antikke materiale, som er indeholdt i begrebet om det klassiske, var tvunget til at omformulere sit krav på normativitet i en tid, hvis selvforståelse var at være *ny* i emfatisk forstand, og som derfor orienterer sig mere mod fremtidig forventning end fortidig erfaring. I forlængelse af Reinhardt Koselleck finder Morley denne omvending – eller, om man vil: ”omsadling” – påbegyndt i det 18. århundrede. Det klassiske kunne ikke længere finde sig til rette i samtiden med henvisning til sit potentiale for reaktualisering, og måtte i stedet genbeskrive sig med et begreb, som stadig i dag figurerer ved omtale af klassiske eller blot specielt udmærkede kulturgenstande, nemlig: ”tidsløshed” (Morley, 2009, s. 6). For at bevare den aura af ophøjethed, der omgiver det antikke kulturstof og gør det til mere end blot meget gamle tekster og monumenter, måtte det klassiske som begreb undergå denne defensive omfortolkning.

Hvor Morleys bog er beskæftiget med det klassiskes rolle hos en række af de tænkere, der typisk associeres med moderniteten (Marx, Nietzsche, Freud, Weber), mener jeg, at denne betragtning kan tjene som en frugtbar indfaldsvinkel til at undersøge en af de mest toneangivende perioder i vestlig humanistisk videnskabshistorie: etableringen af oldtidsstudier (*Altertumswissenschaft*) som selvstændig disciplin. I denne lille artikel skal blot de allermest rudimentære

linjer af dette problemfelt trækkes op. Mit udgangspunkt er receptionen af den tyske klassicismes nok mest prominente figur, J.J. Winckelmann (1717 – 1768). Winckelmann var et stabilt referencepunkt hos alle hovedpersonerne i oldtidsstudiernes tidlige disciplinshistorie. Han og hans umiddelbare virkningshistorie markerer en markant overgangsperiode, da Winckelmann selv forfægtede et begreb om det klassiske, der, jf. Morleys opdeling, befinder sig både indenfor den moderne og den før-moderne forståelse. Hvor Winckelmann stadig kunne plædere for gentagelsen som normativ model for det klassiske, ufoldede han samtidig principperne for den historiekontekstualisme, der dannede grundlag for den metodologiserede og disciplinerede *Altertumswissenschaft*, der i det 19. århundrede krævede, at det klassiskes krav på ophøjethed og normativitet blev omfortolket.

Winckelmanns paradoks: historismens spæde skridt

Grundtrækkene for vores nuværende begreb om det klassiske lader sig på mange måder føre tilbage til Winckelmann. Hvad der udmærker netop ham, var, at han ”genopdagede” den græske kultur på et tidspunkt i historien, det 18. århundrede, hvor den romerske i hovedsagen nød en prioriteret position i Europa. I Frankrig, der på Winckelmanns tid umiskendeligt overskyggede den tysktalende verden som kulturnation, var den romerske antik det forbilledlige ideal. Igennem den franske indflydelse i de tyske hof var det romerske også her elitens kultur. Winckelmann havde derfor en formelig subversiv rolle at spille, og hans opskrivning af det græske kan ses som et led i Tysklands frigørelse fra det franske åndsherredømme. Hvad der gør Winckelmann interessant i videnskabshistorisk regi, er, at han repræsenterer et idéhistorisk skæringspunkt mellem to grundlæggende måder at anskue oldtiden, der med at par historieteoretiske kategorier kan karakteriseres som beroende på hhv. en *eksemplarisk* og en *historistisk* logik. Dvs. på den ene side en betoning af fortidige handlingers og idéers gentagelighed og forbilledlighed, og på den anden deres kontekstbundethed og individualitet. Dette lader sig anskueliggøre med henvisning til pædagogikkens idéhistorie, eftersom baggrundsantagelser om det antikkens normativitetskrav her finder eksplicit udtryk.

Tidlig-moderne tids humanistiske uddannelsestanker beroede på det antikkens eksemplariske status, hvilket kan ses helt konkret i de gældende undervisningspraksisser, hvor eksempelvis færdigheder i tro *gengivelse* af

Ciceros¹ stil og retorik - begrundet i behovet for en gentagelse af Ciceros oratorisk funderede humanitas-tanke - var af højeste prioritering. Det antikke stof blev kanaliseret fra det litterære til den samtidige politik, eftersom renæssancehumanismen, i opposition til skolastikkens kultivering af en kontemplativ livsform, orienterede det klassiske studie mod et offentligt *vita activa*. Dette påpeger også Max Weber i følgende bemærkning fra "Politik som Levevej": "Der var engang hvor man lærte at skrive latinske taler og græske vers med det formål at blive politisk rådgiver for en fyrste, og frem for alt forfatter af politiske betænkninger til ham." (Weber, 2003, s. 230).

En sådan eksemplarisk logik finder udtryk i Winckelmanns kunsthistoriske refleksioner, og sammenfattes prægnant i følgende citat: "Den eneste vej, ad hvilken vi kan blive store, ja om muligt uimterbare, er ved gentagelse af de antikke." (Winckelmann, 1885, s. 8). Gentagelse (*Nachahmung*) skal ikke forstås blot som inspiration eller forbilledlighed, som det skulle blive i den senere dannelsesstradition, men bogstaveligt som reproduktion af den klassisk-græske skulpturs formsprog. Imidlertid introducerer Winckelmann også et historisk kontekstprincip, der kan betragtes som en tidlig artikulation af den historistiske kulturrelativisme: han mener, at den antikke kunst var intimt knyttet til den græske livsform som denne fandtes indenfor rammerne af det attiske klima og det periklæiske demokrati. Et grundlæggende karakteristikum for historismen var en relativ kulturforståelse, der afviste muligheden for at måle én kultur med en andens æstetisk, moralske eller politiske målestok. Disse to komponenter frembringer således et grundlæggende paradoksalt (mis)forhold mellem det normative og det deskriptive element i Winckelmanns klassicisme. Hvor den (i Morleys termer) præ-moderne tolkningsparadigme af det klassiske altså stadig indeholder en overbevisningskraft på Winckelmanns tid, skal hans videnskabshistoriske indflydelse komme igennem den (proto)historistiske side, eftersom netop historismen skulle blive det dominerende idégrundlag for den tidlige *Altertumswissenschaft*. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848 – 1931), der regnes som den mest fremtrædende repræsentant for den historistiske tilgang til filologien, fremhæver også Winckelmann som den tænder, der lagde grunden for hans egen faglige selvforståelse:

1 Netop Cicero var, som Koselleck viser, en central figur i frembringelsen af den eksemplariske historieforståelse. Det er fra ham, vi har betegnelsen *historia magistra vitae* (Koselleck, 1979, s. 40-41).

”Er det ikke netop Winckelmann, der, fremdragende et eviggyldigt eksempel, demonstrerede den måde, hvorpå de generelle regler for videnskabelig kritik er nødvendige også for kunsthistorien, ja ligefrem for en forståelse af hvert individuelt kunstværk? Var det ikke Winckelmann, der viste, hvordan æstetisk beundring alene kan uddrages fra opfattelserne af den tid, i hvilken kunstværket opstod og fra det folks ånd, der frembragte kunstværket?” (Moellendorff, 1872, s. 9).

I dette citat fremhæves Winckelmanns bidrag til en (æstetisk) kulturrelativisme og en kontekstualistisk kunsthistorie, der danner grundlag for Moellendorffs egen filologiske selvforståelse. Moellendorffs historisme trækker således på den side af Winckelmanns paradoks, der betragter antikken ud fra det individualitetsprincip, der skulle fungere som et aksiom for store dele af det tyske human- og samfundsvidenskabelige miljø i det 19. århundrede. Denne historiske kontingensbevidsthed øgede erkendelsespotentialet i studiet af antikken, eftersom oldtiden nu påtog sig en karakter af mere gennemgribende fremmedhed, end hidtil havde været tilfældet, hvormed periodens særegenheder kunne fremstå klarere for det analytiske blik. Jævnføring med velkendte fænomener mistede sin gyldighed som hermeneutisk princip i undersøgelsen af fortidige tanker, hændelser og genstande. De klassiske studier begyndte, med filologen Mikhail Gasparovs ord, “when people started to feel the historical distance between themselves and the ancient world that so interested them.” (Gasparov, 2015, s. 136). Samtidig problematiseredes, som konsekvens af samme distanceerfaring, den imitatio, som udgør den anden side af Winckelmanns paradoks.

Metode og dannelse

Af den kontekstuelle forståelse af kulturgenstande opstod behovet for et specialiseret analytisk instrumentarium og en gennemreflekteret erkendelsespraksis i omgangen med det antikke. F.A. Wolf (1759-1824) repræsenterer udviklingen af *Altertumswissenschaft* (indeholdende både genstands- og sprogstudier) som et samlet fagfelt baseret på en historisk-kritisk metodologi, der udfyldte dette behov. Den tysktalende verden oplevede under Wolfs karriere en veritabel eksplosion af interesse i oldtiden indenfor universitetsverdenen. Hvor der knap var 20 lærestole i filologi, da Wolf som ung begyndte sine studier, var der over 500 ved hans død (en proces, som rejsningen

af Humboldt-universiteten i 1809/1810 var instrumentel i at gennemføre). Oldtidsstudierne blev etableret som et område i egen ret, og ikke bare som propædeutiske discipliner til embedsfagene (hovedsageligt teologien), som de tidligere havde været. Med metodens universalisering, dvs. med princippet om, at lødig viden alene kom igennem den grundige og kompromisløse applikation af den historisk-kritiske fremgangsmåde (hvis anvendelse i sig selv forudsatte stor personlig lærthed) blev enhver dilettantisme (som Wolf kun havde foragt for) udgrænset fra studiet.

Det klassiske måtte imidlertid betale for sin videnskabelige status, sin tilstand som metodisk reguleret genstandsfelt, ved nu på nye præmisser at måtte retfærdiggøre sit normative krav. Dette krav blev i stigende grad indordnet under dannelsen, der som sit mest generelle grundtræk har princippet om ikke-instrumentalitet, og som netop igennem dette princip tilbød et aktualiseringsmedium for det antikke stof, der ikke beroede på direkte overførsel af handlingsmaksimer, moralske principper eller retoriske manøvrer. Den "genopdagelse" af det græske, der siden Winckelmann havde udviklet sig i Preussen og de øvrige tysktalende fyrste- og hertugdømmer, sikrede oldtidsstudierne en plads blandt de mest centrale former for dannelsesviden (sammen med områder som filosofi, litteraturhistorie, historie og musik).

Det klassiske holdt sig i live ved at lade sig inddrage i dannelsens legitimatoriske (og mere eller mindre metafysiske) forestillingsunivers: realisering af folkeånden (der Volksgeist), nationalkarakteren (der Nationalcharakter), kulturens "sædelige magter" (sittliche Mächte) eller den sande humanitet (Humanität). Dertil fandt det sig ikke sjældent indplaceret i en form for teutonisk-hellensk græcitetssværmeri, der udpegede et åndeligt slægtskab mellem atheneren og preusseren. Denne dannelse er et idéhistorisk fænomen, der ingenlunde bare handlede om, at de finere lag ved deres middagsselskaber kunne føre sig frem med citater af Homer på originalsprog – dannelsen var ligefrem, som Koselleck siger, "selv en genuin historisk faktor." (Koselleck, 2007, s. 13). Den formåede at øve en dybtstikkende indflydelse som strukturerende princip for tænkning og handlen, og udgjorde ligefrem det ideologiske fundament for det udsnit af borgerskabet, som i retrospekt er blevet sammenfattet med betegnelsen "dannelsesborgerskab" (Bildungsbürgertum), grundet den fælles selvforståelse i dannelsen, hvormed dette sociale segment distancerede sig fra pengeborgerskabet.

I denne kulturelle situation var disciplineringen af oldtidsstudierne på ingen

måde et rent videnskabsimmanent anliggende: en hovedstrøm af dannelsesviden var monopoliseret af professorer og institutledere.² En ideologikritisk betragtning vil her straks se en uoverensstemmelse mellem dannelsens idé og dens realisering: parallelt med den legitimerende idé om det frigørende ved det ikke-formålsbestemte, udarter den sig materielt til en mekanisme for social eksklusion af dem, der, grundet umiddelbare behov for tilegnelse af livsfornødenhederne, var afkrævet en erhvervsrettet uddannelse eller livsføring.

Det klassiske øvede ikke længere sin reale indflydelse primært igennem dets konkrete indhold, men i højere grad som kulturel kapital, hvis man vil bruge en term fra Bourdieu, eller som et udtryk for standsære, hvis man vil tale med Weber. Det klassiske blev varetaget institutionelt og værdibehæftet socialt på en måde, der indlemmede det klassiske som en normativ faktor på en helt ny og mangefacetteret måde, der her ikke kan udfoldes in extenso.³ Overordnet kan det konstateres, at der med historismen indføres en udvidet middelbarhed mellem det antikke og dets aktualiserende applikation. En hermeneutisk mediering mellem to selvberørende kulturelle identiteter forekommer, der på ingen måde entydigt kan siges at have mindsket det klassiskes normative potentiale, men som derimod har affødt nye virknings- og legitimationsformer.

Afrundende bemærkninger

Betragtet i sammenstilling med den begyndende disciplinering af oldtidsstudierne i Tyskland tilkendegiver det klassiske en videnskabshistorisk kontingens, ikke alene i sit konkrete indhold (i form af en opprioritering af det græske frem for det romerske), men ligefrem i sit formale begreb (som bevægelsen fra en eksemplarisk normativitet til en ikke-instrumentel). Denne formale forandring, hvormed det klassiske påtog sig en kvalitet af tidsløshed, fuldbyrdedes i dets indlemmelse i dannelsen, og blev dermed ikke vraget som et fortidslevn eller reduceret til blot og bart musealt kuriosum af et erfaringsrum, der i stigende grad forrykkedes fra sin tilsvarende forventningshorisont. Tidsløshed skal netop ikke berettige sig selv ud fra duelighed i specifikke henseender: det klassiske blev

2 I Danmark havde også lærde skole en væsentlig eksklusiv funktion, hvor monetære privilegier lod sig omsætte til kulturelle.

3 Den mest dybtborende behandling af dannelsen og dannelsesborgerskabets socialhistorie kan findes hos Arbeitskreis für moderne Sozialgeschichte, der, anført af Werner Conze og Reinhardt Koselleck, har fremlagt deres omfattende forskningsresultater i tre bind under titlen *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*.

tilskrevet en ny værdi i sig selv, når det antikke stof ikke længere skulle stilles til rådighed for samtidige anliggender.

I denne artikel har jeg i brede strøg udforsket, hvordan gentagelighed og tidsløshed kan være virksomme analytiske begreber indenfor et videnskabshistorisk perspektiv, hvor de finder deres udtryk indenfor hhv. en eksemplarisk og historisk historieforståelse. Men overordnet er dette begrebspar frugtbar indenfor et væld af emner, navnlig når det historiske genstandsfelt ligger indenfor rammerne af det, Koselleck kalder saddeltiden.

Litteraturliste

Koselleck, R. (2007 [1990]): "Dannelsens antropologiske og semantiske struktur" i *Slagmark – Begrebshistorie*, #48. Narayana Press, Gylling.

Koselleck, R. (1979): *Vergangene Zukunft – Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Weber, M. (2003): *Max Weber – Udvalgte Tekster*. Hans Reitzel, København.

Wilamowitz-Moellendorf, U. (1872): "Zukunftsphilologie!". Gebrüder Borntraeger, Berlin.

Winckelmann, J.J. (1885 [1756]): "Über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst". G.J. Göschen'sche Verlagshandlung, Göttingen.

En ny subjektivitet

Tobias Ulrik Fogtmann

Jeg vil her forsøge at sige noget om den franske filosof Alain Badiou (1937-) filosofi, med udgangspunkt i begrebet 'det Reelle'. Kort sagt kan vi sige, at det Reelle er umuligheden i enhver situation, som gælder; det Reelle designere muligheden for et immanent brud med situationen. Det Badiouianske subjekt er det som tilkendegiver sig til det der bryder med situationen. I den forstand er mennesket som subjekt ikke givet på forhånd; et subjekt er noget der *bliver*, under visse omstændigheder. Det brud som subjektet tilkendegiver sig til, kalder Badiou en *begivenhed*.

Et brud i væren

Udgangspunktet for Badiou's ontologi er en aksiomatisk antagelse: "Den Ene er ikke". Det vil sige at Gud er død. For Badiou er uendelighed ikke inkarneret i den Ene, den sidste 'større end', som lukker værens uendelighed, og bestemmer en hierarkisk disposition af væren. Uendelighed er derimod virkelighedens banale realitet; radikal uendelighed er simpelthen hvad der *er*. En situation er struktureringen af værens uendelige mangefold - en situation er væren præsenteret som en optælling, dvs. som en struktureret mængde af elementer under et samlet *en*.¹ En situation kan siges at være den samlede

¹ Den optælling der *tæller-som-en* udgør situationen, eller værens-strukturen. Badiou opererer imidlertid også med en *anden optælling*, som udgør værens meta-struktur (det kaldes også situationens tilstand).

betegnelse for operationer der tæller og præsenterer væren som elementer. Det strukturerede, dvs. optalte, er det der præsenterer sig. Det siger sig selv, at vi kun kan gå til væren fra en situation. Derfor må væren-qua-væren, dvs. det som tælles op og præsenteres som væren, ontologisk set være noget upræsenterbart, da væren-qua-væren *ikke* er talt op. Derfor siges at være ustruktureret intet-væren. Det vil dog ikke sige at en situation er en afgjort konsistent størrelse. Det inkonsistente i enhver værens-situation består i, at optællingen af elementer ikke tæller sig selv med. Det er den nødvendige undtagelse i enhver optælling af elementer. Det som enhver optælling af uendelighed ikke kan inkludere, er uendeligheden selv.²

Dette er, *meget* simplificeret sagt, bruddet i væren: Vi kan sige at der er noget der er 'større end', men vi kan ikke sige hvor meget større. Uendelighed er substantiel, men konceptløst, den befinder sig i en radikalt ubestemmelig dimension. Situationens væren er præcis, som den ikke kan tælle med i sig selv. For Badiou er dette overskud *the real of being*: "[T]he uncountable excess of the multiple itself, which escapes representation, is no less than *the real of being*, the 'being of Being'". (Zupancic 2017, s. 130) Væren indbefatter således et overskud af uendelighed; et brud, som hjem søger situationen.³ Badiou's *begivenhedstænkning* tænker værens-bruddet som muligheden for omorganisering af en situation; det er bruddet i væren, umuligheden som hjem søger enhver situation, der åbner

2 Den første optællings operation, dvs. situationen, tæller ikke sig selv med. Derfor er det nødvendigt at tælle selve optællings operationerne op; det er den anden optælling, som Badiou kalder situationens tilstand. I artiklen differentiere jeg ikke mellem situationen og situationens tilstand, selv om det er en vigtig forskel.

3 Når vi tæller optællings operationerne op, dvs. den anden optælling, håndterer vi at den første optælling ikke kan tælle sig selv, hvilket truer med undergrave situationens struktur. At det uendelige ikke kan inkluderes i optællingen af det uendelige beror sig netop på, at det i så fald ville være et konsistent *noget*, og derfor ikke uendeligt. Men vi kan også sige, at før vi talte det uendelige op, var elementerne præcis dette inkonsistent *noget*; de elementer vi talte op var ikke et konsistent noget før de blev talt. Det uendelige er på den måde universelt inkluderet i det strukturerede. Derfor er den anden optælling nødvendig: Det som *ikke kan tælles med*, som ikke er en del af det konsistent *en*, 'strefjer om' i enhver situation. Derfor må optællingerne af elementer, den første optælling, endnu engang struktureres under betegnelsen 'optalte optællinger', da denne optælling præcis tæller optællingerne, som ikke inkluderer det uendelige, da selve optællingerne ikke har væren, men blot er operationer. Derved håndterer den anden optælling det uendelige, ved at tælle optællingens operationerne, i stedet for elementerne, hvor overskuddet huserer. Mere specifikt er det altså mellem den første og anden optælling, at bruddet i væren består; den anden optælling som operation er 'større end' de optællinger den inkluderer, da den inkluderer optællingerne. Vi har altså at gøre med en optælling med et overskud af uendelighed, som er større end den første optælling, hvor det uendelige huserede. Heri består det 'større end' som er ubestemmeligt i radikal forstand. (Dette er en *meget* simplificeret (og sikkert ukorrekt) udlægning af de ontologiske konsekvenser Badiou drager af Cantors teorem)

muligheden for at tænke uden for situationen. Der hvor vi kan skabe og tænke radikalt nyt, er med afsæt i en begivenhed, som muliggøres af bruddet i væren.⁴

Det Reelle og begivenhed

I *Ethics* skriver Badiou om begivenheden:

We must suppose, then, that what convokes someone to the composition of a subject is something extra, something that happens in situations as something that they and the usual way of behaving in them cannot account for. Let us say that a *subject*, which goes beyond the animal (although the animal remains its sole foundation [*support*]) needs something to have happened, something that cannot be reduced to its ordinary inscription in 'what there is'. Let us call this *supplement* an *event* (Badiou 2012, s. 41)

Begivenheden er noget, der bryder med etablerede situation, og introducerer noget *nyt*. Begivenheden er det-der-sker, i modsætning til det-der-er (situationen). Eksempler på begivenheder som Badiou ofte bruger er den franske revolution, Schönbergs opfindelse af tolv-tone teknikken, og Cantors formulering af den matematiske mængdelære. Begivenheden forudsætter situationens relation til det Reelle; det Reelle er den grundlæggende ubestemmelighed der hjemsøger enhver struktur, som muliggøre tænkningen af *noget andet* end situationen i situationen. Dette andet kalder Badiou en sandhed, som er den proces, der, med udgangspunkt i tilkendegivelsen til begivenheden, undersøger situationen fra begivenhedens perspektiv. Som vi har bestemt foroven, inkludere enhver situation sin egen umulighed som et brud. Vi kan også sige, at enhver situation er ikke-alt. Det brud i væren som enhver 'stabil' situation er struktureret ud fra, er begivenhedens ontologiske position. Det er dette brud med situationen, der er konceptualiseret som det badiouianske 'Reelle'; det Reelle er den umulighed, som ikke desto mindre er immanent i situationen. Derfor kan vi også sige, at en begivenhed altid er en begivenhed *i* en situation, den er altid en begivenhed for en specifik situation.

Begrebet 'det Reelle' har Badiou fra den franske psykoanalytiker Jacques Lacan (1901-1981). Det er dog afgørende forskelle på Badiou og Lacans konceptualisering af det Reelle. Det lacanianske Reelle er den iboende umulighed i sprogets

4 Afsnittet er baseret på afsnittet 'Et brud i væren' i *At tage parti for det nye*. (Hansen 2007, s. 28-40)

struktur, det der ikke lader sig symbolisere; det Reelle indikerer menneskets endelighed i dets mest elementære forstand, den absolutte selvmodsigelse som det lacanianske subjekt grunder i. (Badiou 2012, s. xvii-xviii)

Det lacanianske Reelle er umuligheden af væren som sidder fast i væren. Som bestemt foroven er det badiouianske Reelle en konsekvens af strukturering af væren. Det lacanianske Reelle kan derimod siges at være bruddet i væren som, i en karakteristisk lacaniansk vending, er reinstanceret i væren som sådan. Det lacanianske Reelle er ikke det vi bandlyser for at konstruerer en situation. Det er derimod selve den interne selvmodsigelse i væren, som skærer på tværs af væren, det er selve umuligheden af en konsistent væren-qua-væren. Det lacanianske Reelle er i grunden anti-filosofisk og metafysikkritisk: I ethvert modsigelsesfrit (ontologisk eller diskursivt) system findes der umuligheder som gælder. For Lacan er væren derfor uadskillelig fra dets egen umulighed (Zupancic 2017, s. 129), og dette er gældende for væren som sådan.

Alenka Zupancic skriver om det lacanianske Reelle: "[T]he very notion of ontology (as "the science of being *qua* being") has to be expanded by an additional concept (the Real [det Reelle]) that holds and marks the place of its inherent contradiction/impossibility. And the subject is the effect of this *contradiction*, not an offshoot of being". (Zupancic 2017, s. 119) Vi kan sige at det lacanianske Reelle markerer bruddet i væren, dog ikke det samme brud som er beskrevet for oven; hos Lacan kan vi nærmere sige, at verden ikke indeholder noget der er *større end* (overskuddet af uendelighed som er inkluderet i enhver struktur), men at væren *mangler* noget som sådan, og at det præcis er denne mangel, som væren er struktureret om. At subjektet er en konsekvens af den interne umuligheder, som ikke kan italesættes under "normale" (bevidste, strukturerede) omstændigheder, gælder for både Lacan og Badiou.

Begivenhed og det Reelle

En sandhed er de subjektive konsekvenser af en begivenhed. Et subjekt er subjektiveringen af det brud som begivenheden udgør; subjektet er det der undersøger situationen fra begivenhedens perspektiv. En situation er det etablerede, en horisont for tilværelsen. At undersøge situationen fra begivenhedens perspektiv, dvs. med udgangspunkt i det brud som er indeholdt i enhver situation, indbefatter en *ny* måde at være på. (Badiou 2012, s. 41-42) Bruddet er netop det der ikke kan eksisterer i situationen; begivenheden

forudsætter derfor *en ny subjektivitet*. Begivenheden er derfor ikke underlagt det empiriske det-der-er; begivenheden og dens subjektive konsekvenser er den *umulige* konceptuelle konstruktion af noget *nyt*. (Zupancic 2017, s. 126) Det badiouianske Reelle og det lacanianske Reelle følger her en fælles logik; ekskluderingen af det umulige er nødvendigt for at konstruerer situationen, og umuligheder er gyldige i enhver struktureret væren (diskursiv eller ontologisk).

Forskellen mellem Lacans anti-filosofiske Reelle og Badiou's filosofiske Reelle, er det Reelles ontologiske placering. Peter Hallward forklarer om det Badiouianske Reelle:

"Badiou emphasizes the topological location of the Real, the Real as being, in a situation, in any given symbolic field, the point of impasse, or the point of impossibility, which precisely allows us to think the situation as a whole. The Real is what seems empty or void from the perspective of those who re-present and dominate the situation [...] rejected from any stable assignation of place, it is thereby that which calls into question the prevailing regime of place and placement *tout court*. Badiou's *Real is always strictly situation-specific* (Badiou 2012, s. xvii, min kursivering)

For Lacan er væren uadskillelig for sin egen umulighed. Der er ingen væren i det Reelle, men væren er samtidig uadskillelig fra det Reelle; umuligheden af væren implicerer væren og omvendt, eller begge er uadskillelige i den forstand, at de konstrueres gensidigt. Badiou's Reelle som begivenhed har derimod en bestemt topologiske placering; det badiouianske Reelle er en *regional singularitet*, det umulige sted uden strukturel betydning, der ikke desto mindre kan sige at have en bestemt placering. Det lacanianske Reelle *afhænger af og er nødvendig for* strukturen (sproget, ontologien), hvorimod det badiouianske Reelle er placeret *dér hvor strukturen fejler*. For Lacan sidder umuligheden af væren fast i væren som sådan; fra et lacaniansk perspektiv, kan begivenheden kun finde sted, pga. umuligheden er iboende i væren. (Zupancic 2017, s. 133) Det badiouianske brud i væren finder dog præcis sted på grund af struktureringen af væren som optællingen af inkonsistent væren-qua-væren; her er umuligheden noget der sidder fast i *situationen*. (Zupancic 2017, s. 133) Begivenheden er mulig, da det er ontologisk umuligt at inkludere det ustrukturerede (eller det der kan siges at gælde i situationen uden at være reducerbar til situationen) i situationen, samtidig med at det ustrukturerede huserer i det strukturerede som en umulighed.

Badiou gengående eksempel på en begivenhed er den franske revolution. Den franske revolution opstår på et 'begivenhedssted', som hed 'bønderne, *les sans-culottes* og guillotinerne'. Dette sted er en lokal singularitet, og befinder sig ubestemt ift. situationen, da de ikke er talt med af den politiske situation, som består af overklassen, de adelige osv., som en politisk faktor. Den franske revolutions revolutionære er en politisk størrelse, som ikke er talt med i den politiske situation; de er så at sige noget der har en relation til det *ustrukturerede*. De revolutionære kan henvise til sig selv som *revolutionen*, men de kan ikke henvise til en bestemt person (fx Ludvig den 16. af Frankrig) eller et specifikt sted (fx Versailles) hvor *magten* (revolutionen) *siddet*. Det er en radikalt ubestemt størrelse, der under selve revolutionsprocessen, kun kan referer til sig selv som en lokal singularitet, noget der sker lige *her* i situationen, uden at være repræsenteret i situationen. Det er en periode af omvæltning og undersøgelse med udgangspunkt i det brud, som den franske revolution udgør. Subjektiveringen er den enkelte franske revolutionæres *troskab* over for den franske revolution som en begivenhed; konceptualiseringen af det umulige *som et tænkende subjekt*, opfindelsen af en ny måde at være på.

Udødelighed som opgør med situationen

Konsekvensen er, at der for Badiou ikke er noget abstrakt subjekt. Der er kun dette specifikt materiale, der som konceptualiseringen af det umulige udgør en ny subjektivitet; der er kun *dette specifikke subjekt*. Materialet, dvs. menneskets krop, udgør fundamentet for mennesket som subjekt, som ikke desto mindre overskrider materialet; menneskets dødelige krop indgår som den endelige del af en irreducibel begivenhed.

Subjektiveringen af konsekvenserne af en begivenheder, kalder Badiou en sandhed. Som tidligere nævnt, er sandhed en proces, som undersøger situationen fra begivenhedens perspektiver. Det er som fikseringen af det menneskelige materiale under sandhedens betingelser, som grunder i begivenheden som et brud, at mennesker er et subjekt. Sandheder en slags umulig viden, da de ikke er underlagt situationens betingelser, og derfor ikke kan sættes i relation til eller forstås ud fra etableret viden; i den forstand kalder Badiou sandheder for 'uendelige'. En sandhed er uendelig, da den ikke knyttet til en specifik endelighed, eller til nogen specifik etableret viden, da den ikke kan sættes i relation til den etablerede situation. En sandhed er altid universel i situationen,

da den er konsekvenserne af det brud en begivenhed udgør, og et brud med en situation altid er et brud med hele situationen. Fx kan alle (principielt) tage del i det friheds ideal, som den franske revolution, hvorimod enhver etableret viden, i det her tilfælde den viden som udgør en politisk situation, altid vil være specifik viden om noget, og derfor også en udelukkelse af noget andet. I den forstand er udødelighed et udtryk for det 'except' der optræder i aksiomet "[t]here are only bodies and language, except that there are truths". (Badiou 2009, s. 45)

(Da en sandhed altid er en sandhed for en bestemt situation, forstår vi også, at der for Badiou ikke er behov for en 'trascendent' retfærdiggørelse for et opgør med situationen, fordi enhver situation er betinget af og betinger sin egen mangel som umulighed. Et eksempel kunne være noget så vagt som en politisk stat. En stat tænker på en bestemt måde, hvilket vil sige at staten tæller og strukturerer mennesker. Det resulterer i forskellige mængder af inklusion eller eksklusion i situationen, da enhver situationen er kontrueret ved at ekskluderer det der (derfor) ikke eksisterer. Fordi bestemte mennesker er ikke-inkluderet i situationen, vil der altid bestå et potentielt opgør med situationen, som kan udfordre og potentielt forkaste situationens logik. I den forstand retfærdiggøre et opgør, som kun kan siges at være genuint hvis og fordi det er universelt, altid sig selv. Vi kan også sige, at et opgør med situationen undergraver situationen præcis ved at være et udtryk for situationens sandhed, som er det universelle i situationen, og derved det der bryder med den partikulære situation.)

Det lacanianske Reelle indikerer menneskets endelighed i dets mest elementære forstand: døden. (Badiou 2012, s. xvii-xviii) Her indbefatter den subjektivitet som det Reelle forårsager en slags destruktion af positiv identitet; Slavoj Zizek skriver: "There is no subjectivity without the reduction of the subject's positive-substantial being to a disposable "piece of shit". (Badiou 2012, s. xviii) Det Reelle udgør den absolutte grænse for mening, som det lacanianske 'splittede subjekt' grunder i; præcis mødet med mennesket som "unliving", den umulige "some... thing" uden symbolsk mediering. Det Badiouianske Reelle separerer det Reelle som overskridelsen i den partikulære hændelse, fra den radikale mangel, som det lacanianske Reelle udgør. For Badiou indbefatter det Reelles underminering af strukturen muligheden for genforhandling af enhver situation.

Litteraturliste:

Badiou, Alain (2012): *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. London: Verso.

Badiou, Alain (2005): *Being and Event*. London: Bloomsbury Academia.

Badiou, Alain (2009): *Logics of Worlds*. London: Continuum.

Hansen, Brian Benjamin (2007): *At tage parti for det nye*. Aarhus Universitet.

Zupancic, Alenka (2017): *What Is Sex?*. London: The MIT Press.

Dybets udødelighed

Jakob Rosenkrands Uldall

I need to watch things die, from a good safe distance. Vicariously I live while the whole world dies. - Tool

Vores dødelighed som mennesker er svær at acceptere. Man siger at nogle mennesker eksisterer evigt gennem minder om, hvad de har gjort eller sagt. Dette er ikke helt korrekt. Minderne er for det første ikke en akkurat udødeliggørelse af et minde eller en person, det bliver udvandet. Bøgerne, sangene, digtene m.m., hvor deres historier bliver fortalt er også forgængelige på deres egen måde. Navnet af den sene Heavy Metal sanger, Ronnie James Dio, jeg har tatoveret min ene arm, er lige så forgængelig som min arm - hvis ikke mere forgængelig. Vi har altså en higen efter udødeliggørelse, selvom det ikke ser ud til at vi på nogen måde formår at komme tæt på et resultat, vi kunne være tilfredse med.

Dog er der et dyr, der har mestret kunsten at blive udødeliggjort. Dette dyr hedder Vampyrroteuthis Infernalis, eller vampyrblæksprutten fra helvede. Dette er virkelig vampyrblæksprutten fra helvede, en google-søgning burde i hvert fald bekræfte et slægtskab til underverdenen. Denne blæksprutte har et utrolig kompliceret biologisk ophav. Den er desuden et mysterium for mange, der har studeret den, da den evolutionært har haft en mærkværdig historie. Den er et af de få dyr, udover mennesket, der har muligheden for at lyve, bedrage og være intentionelt ondskabsfulde (Flusser, 99:2019). Da den lever i et dyb, der er utilgængeligt for de fleste mennesker, kunne den eksistere langt ude i rummet,

og vi ville stadig ikke vide mere om den. Det vampyroteuthiske dyb er altså en radikal anden verden i vor egen; fuld af mørke, bedrag og rædsel.

Problemet opstår også for et så komplekst dyr som vampyrblæksprutten fra helvede: hvordan overlever jeg? Dette problem bliver besvaret ved at minde om dens evne til at bedrage: vampyroteuthis kan selvfølgelig reproducere, men de vil gerne udødeliggøres som art og individuel vampyroteuth. Dette gør vampyroteuthis gennem en kunst-handling, vi mennesker kender alt for godt: sexakten. Sexakten er enormt kompleks for vampyroteuthis, den er nemlig fyldt med løgne, mystiske bedrageriske sekreter, bioluminescens (lysshows i dybet) og voldtægt. Voldtægtshandlingen er vigtig for den vampyroteuthiske overlevelse, den overlever nemlig ved at udødeliggøre sig gennem sine artsfæller:

Et kunstnerisk udtryk fører sidstnævnte til klimaks, hvilket tillader den nyligt artikulerede information at blive gemt i dens hukommelse (...) Det er en voldtægtshandling af en anden Vampyroteuthis i bestræbelsen på at blive udødeliggjort i ofrets krop (Flusser, 92:2019).

Det er altså en form for voldtægt og had - bedrag, fiktion og løgn (Flusser, 92:2019). Den vampyroteuthiske udødelighed er baseret på et generelt had til sine artsfæller og sit dyb, altså sin verden. Dens "kunst" ligger i at udødeliggøre sig selv gennem sin kommunikation af bedrag, lysshows og voldtægt. Noget lignende kan siges at finde sted uden for det vampyroteuthiske dyb. Menneskene synes at have fået inspiration fra det vampyroteuthiske dyb og den vampyroteuthiske evolutionsstrategi. Gennem en søgen for udødelighed har mennesket bygget sine egne kommunikative bedrag og lysshows, der gennem voldtægt af hjernen bliver udødeliggjort. Vilém Flusser har nogle eksempler på, hvordan mennesket er begyndt at efterligne denne bedrageriske måde at blive udødeliggjort på:

Vi har bygget vores egne kromatoferer - fjernsyn, video og computerskærme, der viser kunstige billeder, som tv- og nyhedskanaler løgnagtigt kan bruge til at forføre deres publikum. På et tidspunkt vil denne kommunikative strategi helt blive kaldt 'kunst' (Flusser, 96:2019)

Vores tilegnelse af den vampyroteuthiske måde at udødeliggøre sig på har efterladt os til at bruge midler, der voldtager den menneskelige hjerne - alt for

at blive udødeliggjort i en verden, hvor ingen betyder bestemt meget. Flusser kommenterer desuden på andre steder, hvor man kan se den nye vampyroteuthisk-menneskelige væren dukke op: arkitekturen (*The Shape of Things - A Philosophy of Design*) og fotografier (*Towards a Philosophy of Photography*).

Vilém Flusser var filosof og mediekritiker, og har skrevet om mange ting - oftest med brug af Heidegger. Bogen, *Vampyroteuthis Infernalis*, viser hvordan mennesket af og til forfalder til ondskab, også ved brug af forførende medier såsom TV og computere. Opfordringen fra Flusser er, at det vampyroteuthiske dyb er under så enormt tryk, at når det eksploderer, er det katastrofalt for menneskeheden:

Det er overhovedet ikke nødvendigt for os at dykke for at fremprovokere dens opdukken, for den dukker selv op for at lokke os ned. Den giver sig også i kast med ekspeditioner og viser sig for os de mest uventede steder: i nazismens værk, i kybernetisk tænkning, i værker om logisk analyse og i visse teologiske tekster, for at nævne de seneste steder. Hvor den end viser sit ansigt, har den samme effekt som en bombe. Dens levested er under stort tryk (et tusind atmosfærer): Når den dukker op, eksploderer den.

Hvem ved, måske er det godt ikke at forsøge udødeliggørelse for enhver pris - det ville under alle omstændigheder hylde det bedrageriske, vampyroteuthiske dyb.

Referencer:

Flusser, Vilém (2019): *Vampyroteuthis Infernalis*, Aarhus: Antipyrine

Flusser, Vilém (1999): *The Shape of Things - A Philosophy of Design*, London: Reaktion Books

Flusser, Vilém (2000): *Towards a Philosophy of Photography*, London: Reaktion Books

Udødeligheden som fortælling og genstand forankret i det dødelige

August Valeur

*"af jord som havs og himmels mellemting,
to mennesker, der overlod hinanden
et liv der ikke dør som ingenting."*

- Inger Christensen

Jeg søger i dette skrift at dræbe begrebet om udødelighed ved en kort gennemgang af begrebets historiske forankring i religionen, litteraturen og os selv. Det sproglige forhold vil, efter inddragelse af relevant litteratur, skitseres gennem Ludwig Wittgensteins projektionsmetode og Richard Rortys døde metaforer, hvilke sættes i forbindelse med udødelighedens afhængighed af resonansen i det dødelige.

Fortællingen om udødelighed

Udødeligheden er først og fremmest et begreb, der associeres med en overmenneskelig og mellemmenneskelig fortælling med etymologisk oprindelse i det græske a-thanatos og senere det latinske, im-mortalis. Det overmenneskelige ligger i det guddommelige, som begrebet har sin historiske forankring i; fra de græske guders udødelighed til de abrahamske religioners forståelse af et efterliv, er udødeligheden blevet brugt til at beskrive en tilstand af uforanderlighed, der ligger udover det menneskelige. Når mytologien beskrives som en mellemmenneskelig fortælling, er det grundet ved, at dødelige

fortæller om gudernes udødelighed, der ikke er evig, men skabt af kaos. Det overmenneskelige ligger i guderne på Olympens uforanderlighed, der adskiller sig fra skaberguden, hvem mellemmenneskeligt fremstilles overmenneskeligt som entiteten, der er ophav til både den himmelske og jordiske verden. Spørgsmålet om den overmenneskelige fortælling om udødelighed er afsættet for den mellemmenneskelige fortælling om udødelighed, der ikke er guddommelig. Den overmenneskelige udødelighed hos de græske guder og den guddommelige evighed, der tilbyder et efterliv i Guds rige, er trosspørgsmål, som mennesket ikke kan få videnskabelige svar på, men som ikke desto mindre har lagt fundamentet for fortællingen om udødelighed blandt os dødelige.

Man kan ikke vide, hvad døden bringer, men blot spørge sig selv, hvorvidt den trosfunderede udødelighed overhovedet er tilstræbelsesværdig; fra fortællingen om Henrik Van Der Decken, der er dømt til at sejle på Den Flyvende Hollænder i evig tid grundet sin forbandelse af Gud under en storm omkring Kap Det Gode Håb, til efterlivet eller den græske mytologis udødelighed. Begrebet er anderledes end det evige, som de abrahamske religioner beskæftiger sig med, men én betingelse er den samme; liv, der ikke forsvinder. Heraklit skrev omtrent, at de levende er de døende, hvilket er fundamentet for al liv. Derfor virker det unaturligt at skulle være evigt levende, da det er et af menneskets vilkår, hvilket moderne viden om entropien og jordens fremtidige destruktion jo også indikerer. Dog er det værd at nævne, at denne form for unaturlighed er den overmenneskelige del af fortællingen, som jeg blot spørger, om man overhovedet ville stræbe efter.

Jorge Luis Borges beskæftiger sig med dette emne på flere niveauer i sin forvirrende novelle '*Den Udødelige*'. Her møder vi romeren Marcus Flaminus Rufus gennem hans memoirer, hvori han erindrer mødet med troglodytterne, der viser sig at være udødelige mennesker som efter tusinder af år har hengivet sig til et liv i kontemplation. En af troglodytterne er Homer, og det er dennes og de andre udødeliges dobbelthed, som jeg vil fokusere på. I fortællingen søger Rufus udødeligheden og finder disse væsner, der da de på et senere tidspunkt hører om dødelighedens flod, søger den for at mærke livets forgængelighed. Værdien i livet syntes udvisket i den overmenneskelige udødeligheds uendelige mulighed for udlevelse, hvilket Rufus, der fortæller om mødet med Homér, understreger ved at se tilbage på sine eventyr og realisere, at han fortæller som Homér. Det kan virke snørklet som en labyrinth, og ovenstående er ikke en reel analyse, så meget som et springbræt til at tale om den udødelige fortælling, der

er undersøgelsens egentlige objekt. Borges bruger Homér og andre legender i sin egen fortælling og er altså med til at videreføre en mellemmenneskelig udødelig arv, som skriften har skabt muligheden for. Gennem det skrevne ord har mennesket muliggjort den ikke-guddommelige udødeliggørelse, der kommer til udtryk i vores kanon og vores fortællinger om os selv som mennesker.

Når mennesket lever videre gennem sine bedrifter gennem årtusinder, når vi får fortalt om fortiden, læser klassikere, eller ser film som Troja og Alexander den Store, er vi med til at holde udødeligheden i live. Det er denne form for udødelighed, der er den eneste, vi kan vide noget om; vi dødeliges sproglige forsøg på forevigelse.

Med dette in mente vil jeg kort inddrage digtsamlingen '*Sommerfugledalen*', hvor Inger Christensen i en medrivende sonetkrans behandler det skræmmende og smukke i dødelighedens forgængelighed. Hun skriver sig ind på dødeligheden gennem sommerfuglene i Brajcinodalens, der som "kemisk grundstof" er billedet på det levende, der fremtræder for os med vores "slørede fornuft". Sommerfuglenes forgængelighed er et billede, vi er en del af, men bevidste om som "havs og himmels mellemting": som mennesker er vi alene bevidste, men lever sammen og derigennem overlader vi hinanden fortællinger i "liv der ikke dør som ingenting". Vi har erindringer om de døde, der lever videre gennem os 'fornuftsvæsner', men som også er betinget af den natur, hvis uendelighed i øjeblikket fortolkes gennem sonetkransen. Inger Christensen formår at lade kransen danne sin naturlige cirkel og udviser eksemplarisk fortællingens udødelighed fra en levende, der nu er død, men lever videre gennem sin sproglige bedrift:

*"Det er døden som med egne øjne
vil se sig selv i mig, som er naiv,
en indfødt, som er bundet til den nøgne
selvindsigt i det der kaldes liv"*

Selvindsigten, som vi kender den, er en del af det at kende døden og kan ikke adskilles fra sproget, der efterhånden burde være tydeligt, som det, der ligger bagved fortællingen om udødeligheden, værende den guddommelige eller mellemmenneskelige... Begrebet om begrebet synes derfor at måtte undersøges...

Hvis udødelighed er et ord, og ord er menneskeskabt i verden, er udødeligheden menneskeskabt i verden. Verden er en 'genstand' i kraft af vores sprog, 'associationen' med genstanden og 'meningen', der tillægges. Den materielle verden er derude på trods af os, men forståelsen af ordet 'verden' findes sprogligt i og mellem os. Aristoteles – der kaldes videnskabens fader og udødelig – bemærkede, hvordan man må sætte betingelserne op for, hvordan noget er x, før man kan sige, om noget er x. Sproget bruges hos Aristoteles som fornuftens redskab til forståelse af kosmos, hvor logikken i kosmos kan afdækkes sprogligt. Når vi i prædikatslogikken f.eks. sætter et prædikat på et subjekt, siger det noget om, hvordan subjektet er; det er dog som egenskab, hvis potentialitet allerede er i 'genstanden', før man siger det, da 'genstandens' væsen kategoriseres i substansen og herefter prædiceres ved de accidentelle egenskabskategorier. Aristoteles var begrebsrealist og mente altså, at den rette afdækning af en given ting, indkapslede sandheden om tingen i ordet. Problemet er, at 'kosmos' kun er 'kosmos' i kraft af sproget, der er mere end medium mellem subjekt og objekt. Den tyske filosof Ludwig Wittgenstein adresserer et par tusind år efter Aristoteles, hvad Friedrich Nietzsche også var inde på i essayet 'Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne': filosofiens manglende erkendelse af sproget som ikke bare afdækkende, men konstituerende for vores verdensforståelse.

Foregående gennemgang af fortællingen om udødelighed kan synes forsimplet og selvfølgelig, men jeg har anset det som nødvendigt for at nå til det sproglige fundament, der ligger til baggrund for vores fortællinger om udødelighed (og alt andet) gennem historien. Lad os, med det i baghovedet, begynde analysen af begrebsforståelsen og efterfølgende se, om den kan appliceres på et så abstrakt begreb som udødelighed.

Sproget som fundament til fortællingen om det udødeliges betingethed i det dødelige

Sproget støber vores virkelighed og bruges til beskrivelse af alting; det er måden vi tænker på, det er måden vi taler på, det er måden vi skriver på. Tidligere har vi filosofisk tænkt i en indre subjektiv bevidsthed og i ydre objekter, som vi beskriver. Men sprog er ikke bare lyde og sætninger, det er forskellige måder, hvorpå vi kan give mening til disse gennem *projektionsmetoden*. Wittgenstein forklarer projektionsmetoden som metoden til at give sætninger mening og dermed give et billede af verden. Når man hører ordet 'sofa', vil man være indforstået med

hvilken genstand lyden og ordet henviser til, og dermed kan man tale sammen i et *sprogspil*: "Ordet sprogspil skal her fremhæve, at det at tale et sprog er en del af en aktivitet eller livsform." Sprogbrugeren indgår altid i en kontekstbestemt social praksis, der er indlejret i de spil, sprogbrugeren er bekendt med i situationen. Spilmetaforen bruges til at påvise et centralt emne ved sproget: at ords betydning altid er indvævet i en større helhed af regler og relationer – til en vis grad ligesom skakbrikker i et skakspil. Der er konkrete regler for, hvordan man bruger de enkelte brikker, og på den måde tildeles hver brik i skakspillet sin betydning i kraft af helheden, den indgår i. I spillet er brikkerne enten en konge, dronning, springer eller bonde, med hver deres funktion og betydning, men hvis de tages ud af spillet er de bare ligegyldige klodser. Wittgenstein hævder, at det samme gør sig gældende for ord. Han mener, at ordets mening er dets brug, og forståelse er at anvende ordet rigtigt indenfor det sprogspil, det optræder i. Man kan fx sige at 'tegne' situationen op, hvilket vil have en bestemt betydning i et sprogspil, mens 'tegne' vil betyde noget andet i andre sprogspil.

Disse sprogspil er det, der frembringer og former vores kollektive livsverden og skaber en social verden med en fællesmenneskelig virkelighed. Efterhånden som ordenes anvendelsesmuligheder udvider sig, ændrer sprogspillene og reglerne sig også som en del af den dynamiske sprogopfattelse, hvilken Wittgenstein peger på som værende et sammensurium af sprogspil i bestandig ændring. Det er disse, der har muliggjort og stadigt muliggør, at vi overhovedet kan tale om sprogspil, det værende, udødelighed og Tingen.

Den amerikanske filosof Richard Rorty bruger Wittgensteins filosofi til at vise sprogets kontingens og forklare nogle mønstre for brug og udviklingen af sproget. I den forbindelse italesætter han sandheden i sætninger, og sandheden som en objektiv størrelse i virkeligheden, som sprog beskriver. Sproget er ikke et medium af korrespondance mellem virkelighed og det indre, men tværtimod noget menneskeskabt, der aldrig kan gengive virkeligheden, da 'virkeligheden' kun kan erfares sanseligt. Sproget er en social konstruktion, som vi ikke kan vælge at styre, men som former sig løbende gennem nye *vokabularer*. *Vokabularer* er forskellige måder at beskrive ting på. Rorty beskriver i værket '*Kontingens, ironi og moral*' udviklingen af sprog, som et spørgsmål om vaner og måder at tænke på i de forskellige vokabularer (og de heri indlejrede sociale sprogspil):

”Europa besluttede ikke at acceptere idiomet af den romantiske poesi, eller den socialistiske politik, eller af den galilæiske mekanik. Den slags skift var ikke viljen så meget som det var resultatet af et argument. I stedet mistede Europa gradvist vanen med at bruge bestemte ord og har gradvist erhvervet vanen med at bruge andre. (...) Metoden er at omskrive ting på nye måder, indtil du har skabt et mønster, der vil lede den næste generation til at vedtage det og derved få dem til at søge efter passende nye former for ikke-lingvistisk adfærd, f.eks. optagelsen af nyt videnskabeligt udstyr eller nye sociale institutioner.”

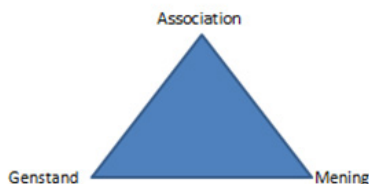
Meningen med konkrete og abstrakte ting er altså noget, der udvikler sig og ændrer sig gennem tiden – for eksempel er mytologiens udødelighed en forståelse af, at der er noget guddommeligt udødeligt, men samtidig er den noget mellemmenneskeligt, som vi genfortæller i vokabularerne. Ligesom Iliaden og Sommerfugledalen er dødeliges skrifter, der bliver udødeliggjort som mellemmenneskelige fortællinger, der forstås sprogligt, men hvis ’udødelighed’ adskiller sig fra et andet vokabulars tanke om, at børn og dyr f.eks. er udødelige, da de ikke forholder sig til døden. Rorty omtaler betydningen – eller fortællingen – af en ny måde at omtale ting som værende metaforer, der kan ændre sig og dø. Det kan med fordel give mening at starte ved konkrete ting, inden metaforbegrebet appliceres på de forskellige fortællinger om udødelighed, som de kommer til udtryk i vokabularerne.

Metaforerne i sprog kan blive til ’døde metaforer’ og blive legitime i de vokabularer, de optræder i: når Shakespeare opfandt nye ord, var det altså iflg. Rorty metaforer. Metaforer skal tillægges en vant betydning i et vokabular, inden de kan blive til døde metaforer, der naturligt kan bruges og give ny mening. Metaforen dør ved at få en plads i det sprogspil, der nu gør sig gældende i vokabularet. Tag for eksempel vores syn på sukker: en gang en lækker ting, som man så som noget godt. Nu er vi mere bevidste om, at det har nogle skadelige effekter, og derfor har vi en noget anderledes tilgang til sukker. Fremtidige generationer er ved at få det lært ind fra barnsben, at man skal passe på, at det nærmest er noget farligt. Et andet og mere ligetil eksempel kunne være, at jorden er flad til, at jorden er rund. En gang fandtes der ikke noget vokabular med et sprogspil, der havde redskaberne til legitimt at kunne sige, at jorden er rund. I dag eksisterer der ikke et fremtrædende brugbart og seriøst vokabular, hvor man ved at følge spillereglerne kan sige, at jorden er flad.

Metaforer kan altså dø, ord kan opfindes og syn på alt fra sukker til planetens form indlejres som selvfølgeligheder i vores sprogbrug. Det har altid været symptomatisk ved sproget, at sandheden følger sætningerne, hvilket kan være problematisk for vores forståelse af virkeligheden. Når der tales nok om noget på en bestemt måde, og man forstår, hvad afsenderen mener med sætningen, kan man let ty til, at se det som en absolut sandhed. Men som eksemplerne indikerer, er mønstrene i forandring, og der er ikke noget vokabular, der er mere 'rigtigt' eller 'forkert' end et andet, da metaforerne kan ændre sig med situationerne:

"Vi skal lave en distinktion mellem påstanden om, at verden er derude og påstanden om, at sandheden er derude."

Verden er derude ved effekter af årsager, som ikke inkluderer menneskelige bevidsthedstilstande. Rorty er enig med Wittgenstein i, at sandheden er derude, fordi vi gennem sproget skaber den: hvor der ikke er nogen sætninger, er der ingen 'sandhed'. Til gengæld findes der meninger om sukker, jordens form og udødelighed – disse meninger er meninger om genstande, og ændrer sig med vores associationer jævnfør de døde metaforer. Wittgenstein opstillede en model for forståelsen af ord ved genstand, association og mening. Modellen skal vise hvordan, at vi perciperer ord og tildeler dem en betydning i vores bevidsthed:



Genstanden er ordet, *associationen* er den association man får, som det rammedannende for hvilken *mening* man tillægger genstanden. Hvis man hører ordet 'hest', associerer man det altså med noget, f.eks. en brun hest, en bestemt type hest eller bare et generelt billede af heste alt efter konteksten og personen. Hvis der blev sagt hoppe, ville det være yderlige konkretiseret. Ud fra associationen man får, danner man en mening, der refererer til den nævnte genstand og det vil ofte stemme overens med den generelle term i form af hest. Et andet eksempel kunne være 'hus', hvor nogle måske associerer det med villa og andre med parcelhus – og dermed giver huset denne mening.

De to ovennævnte eksempler er begge konkrete genstande, som man ville kunne pege på og røre ved. Grunden til denne simpelt fremstillede sproglige gennemgang er, at vi ofte taler om ord, der ikke er konkrete. Derfor syntes det væsentligt at fremstille baggrunden for et ords mening i forlængelse af, hvor vidt associationsmulighederne for en genstand som 'udødelighed' rækker. Meningerne bliver forskellige, formet af de fortællinger vi associerer den sproglige genstand 'udødelighed' med. Man kunne tænke sig, at nogle ville betegne vandmanden Turrutopsis Dohrnii, der efter at have nået et voksent stadie kan vende tilbage til det præmature igen og igen, som udødelig. Indenfor et vokabular defineres det som udødeligt, mens vandmanden stadig kan dø, og altså ikke er udødelig som de græske guder – ligesom vi heller aldrig bliver det, på trods af teknologiske landvindinger og alverdens mulige sci-fi-scenarier som neurale netværksoverførsler, stamcellereregnering og Gud ved hvad. Man kan altså sige, at udødeligheden, og 'alt' andet, er formet gennem sproget, hvor sprogs pillene og projektionsmetoden ligger til grund for ords vokabularbestemte brug og baggrund, og de døde metaforer viser, at meningen om ting kan ændre sig alt efter hvor og hvornår de optræder. Fortællingerne er sproglige konstruktioner, de er idéer og bedrifter, vi tillægger udødeligheden, hvis status er afhængig af genklangen i vi dødelige på tværs af tid og rum. Derfor er udødeligheden som sproglig genstand dødelig i den forstand, at de dødelige fortællinger er betinget af associationen i os dødelige, der giver dem fortsat mening. Vi er i et dynamisk og dannende forhold med udødeligheden, der er med til at forme os, men kun er udødelig i kraft af resonansen i os, som øjeblikkets dødelige mennesker. Gennem vor dødelige fortællinger overlader vi hinanden liv, hvilke ikke dør som ingenting, men aldrig bliver dødelige som det overmenneskelige, der først kan kendes, hvis døden ikke er 'intet' – og derfor aldrig kan vides som andet end mellemmenneskelige fortællinger om en udødelighed, der kun kan ses i sproget. Naturen holder jo af at skjule sig.

Litteraturliste:

Filosofiske Undersøgelser, Ludwig Wittgenstein
Kontingens, ironi og moral, Richard Rorty
Sommerfugledalen, Inger Christensen
Aleffen, Jorge Luis Borges

Idéhistorie

En aktivistisk tankestrøm

Nadri Abdi

Aktivism, demonstrationer og strejker i Danmarkshistorien, vidner om at en stor del af den danske arv er muligheden for at være 'civilt ulydig', i form af de redskaber som demonstrationer og strejker er. Muligheden for at strejke eller demonstrere er en folkeret. Ytringsfriheden samt forsamlingsfriheden er nogle af grundstenene i et demokratisk land som Danmark. Næsten i ordets betydning *démos* (folke) *krátos* (styre) kan man fornemme friheden til netop at protestere, hvis de folkevalgte begynder at afspejle andet end folkets værdier. Ordet er fuldstændigt. Det beskriver, hvem der har magten og suveræniteten i samfundet. Den bogstavelige ide om demokrati er netop den samme idé, som jeg, som borger, i det 21. århundrede sidder med og, som essentielt var ånden, da det blev udformet i det gamle Grækenland. Især det repræsentative demokrati, som vi har i Danmark, bærer endnu tydeligere løftet om at værdierne og lovene er en afspejling og er repræsentative af folkets. Folkets vilje er derved lov, så utilfredshed i form af demonstrationer, strejker og aktivisme er noget som der følger med i et reelt frit land. Når man slår "aktivisme" op på nettet og finder Gyldendals store danske står der "**aktivisme**, lære, der betoner værdien af beslutsomhed og praktisk handling frem for et mere teoretisk forhold til virkeligheden". Aktivisme har især præget en række revolutionære politiske bevægelser af fx marxistisk, anarkistisk og fascistisk art. Hos Nietzsche og i den moderne eksistensfilosofi har aktivismen fået en mere filosofisk udformning uden tilknytning til noget bestemt politisk program. »

Det modsatte af aktivisme er vel passivisme, men det vender jeg tilbage til. Først vil jeg uddybe hvorfor jeg ikke vil påstå, at neutralisme også er et modsætningsforhold. Neutralisme ment som, at du har læst op på en sag og derfra vælger ikke at være for eller imod, men istedet vælger muligheden at være neutral. Det er der også en kvalitet i, kan der argumenteres, så længe det ikke vælges, fordi det er et let valg. Så neutralisme for mig er ikke passivisme. Hvis man er enig og tilfreds med tilstandene og lovene, som nationen befinder sig i eller har, er man ikke passiv. Hvis man derimod ikke personligt har forholdt sig til diverse problematikker, eller at man ikke selv vil være med til at kæmpe kampen, mod det man føler er uretfærdigt, det er derimod et bud på passivisme. Førstnævnte eksempel er et bud for mig da det vidner (i hvert fald i Danmark) om en som ikke deltager i samfundet, tanken om at man ikke har hørt om burkaforbuddet, ghettoloven, Ellebæk, Sjælsmark, klimaproblemerne, lønningerne i den offentlige sektor, pressede hospitaler, uddannelsesloft eller minimumsnormeringer i daginstitutionerne i dagens Danmark er næsten umulig at begribe, hvis man er en sund borger. Især de sager som får folk op af sofaen og ud på gaderne, skal man forholde sig til som samfundsborger. Politik er nemlig overalt den er evigt tilstede i alt vi gør, fra lovene i samfundet omkring os til restriktionerne i vanerne i os. Klassisk passivisme er for mig det sidstnævnte eksempel. Hvis man føler noget er uretfærdigt og man intet selv gør, men forventer at andre gør, også derudover ikke hjælper til, når de så gør, er man et eller andet sted længere ude i tankestrømmen en hæmmende faktor. Hvis man er enig i en sag, men ikke involverer sig og andre omkring en bliver påvirket af denne tilgang er man en hæmmende faktor. Hvis den ønskede ændring kommer an på mængden af folket som står sammen (hvilket det gør og altid har gjort især i dansk historie), og man ikke er med i den ligning, er man igen en hæmmende faktor.

Jeg kan supplere med en personlig oplevelse fra mine teenageår hvor jeg kunne have forholdt mig passivt, men i stedet valgte en aktiv tilgang til en problemstilling jeg mødte. Jeg har været professionel model siden en alder af 17 år. Da jeg startede min karrierer, var der ikke særlig bred repræsentation af ikke nordiske udseende modeller i de danske bureauer. Især mørke modeller var ikke udbredt eller efterbetragtede. Hverken i modeugen, hos bureauerne eller kampagnerne. Et eksempel på dette kan være at første gang i 25 år modebladet 'Alt for damerne' havde en mørk model på forsiden var i 2015. På dette tidspunkt

kan jeg erindre hvordan bureauerne havde måske 2 eller 3 mørke modeller ad gangen. Tanken var at hvis man skulle bruge en mørk pige havde man jo også nogle få. Der var ikke diversitet som der var med hvide modeller hvor man kunne finde blonde, brunetter, rødhårede, korthårede, blåøjede, brunøjede, typemodeller (kaldes forskellige ting her menes der almindelige folk udenfor de satte 'model rammer') osv.

Der var modeuge i København og jeg var 18 år. På trods af min højde, min hudfarve og at jeg ikke havde været til audition, blev jeg castet og fik æren af at åbne showet for en finsk designer. Dagen efter jeg havde gået det show jeg var blev hyret til, fik jeg et opkald fra min daværende chef. Jeg var den eneste mørke model han havde i bureauet på daværende tidspunkt, og han ringede for at 'fyre' mig. Han ville ikke længere arbejde med en mørk model, fordi markedet ikke var til det, og han ikke vidste hvordan han skulle bære sig ad med den opgave, det viste sig at være. Jeg var ung, men tog imod det høfligt for "det var nu engang branchen", og forsøgte derfra hurtigt at komme over det. I de efterfølgende år op søgte jeg ikke modebranchen. Jeg fik stadige henvendelser fra designere og fotografer, som ville arbejde med mig over mine private sociale medier. Efter et år hvor dette stod på, valgte jeg at starte mit eget modelbureau som 19-årig, mens jeg gik på mit sidste år på HF. Tanken var at jeg ville repræsentere og give plads til de modeller, som ikke blev set eller fik en plads hos de danske bureauer af den ene eller anden grund. Jeg tog et aktivt valg om at skabe plads, et sted hvor der ikke var det. I stedet for at forblive passiv og som resultat med tiden muligvis føle mig nedslået. Modelbureauet havde jeg i 3 års tid og det var et hyggeligt projekt for mig. Modellerne oplevede at komme ud til modeugen, de gik for både canadiske designere samt danske designere og de fik indimellem nogle småjobs her og der. Det blev ikke det største bureau med fuldtidsmodeller, men det var nu heller ikke meningen. Jeg prøvede på min måde at gøre en aktiv forskel, og det var der værdi i, både for de der var involverede i projektet og for mig. De fleste af pigerne var mine jævnaldrende, og flere af dem var mine veninder. Modebranchen er i dag heldigvis anderledes end dengang for 7 år siden. Bedre og bredere repræsentation af diversitet hos bureauerne (hvor jeg i dag er repræsenteret hos et af Danmarks ældste og mest succesfulde bureauer) diversitet i modeugen, i magasinerne, hos de største designbutikker og hos de mindre eksklusive mærker. Jeg oplever at der reelt i dag er plads til modeller af afrikansk, asiatisk, mellemøstligt udseende, endda modeller med hijab er

repræsenterede, og højden er ikke på samme måde en afgørende faktor som den tidligere var. Når jeg tænker tilbage på alt dette, vil jeg mene det var noget af den første aktivisme jeg udøvede dengang. Aktivismen kan man ikke sige er "under opblomstring", da der længe har været aktivisme i Danmark: som storkonflikten i 1973 hvor 155.000 mennesker strejkede, påskestrejken i 1985 hvor 300.000 strejkede, modstandsbevægelsen under anden verdenskrig der smuglede jøder til Sverige eller protesterne under FN's klimakonference i 2009 hvor ca. 80.000 mennesker gik sammen i protest. Selvom det ofte føles som en opblomstring, især for de unge som for første gang begynder at bevæge sig ud i de aktivistiske kredse, er de faktisk en del af en dansk arv og en kultur som de bibeholder når de træder ind. Aktivisme og demokrati går hånd i hånd. Det er svært at sige om aktivismen er et tegn på at demokratiet fungerer godt, eller om det er et tegn på det modsatte. Aktivismen viser sin ånd og tilstedeværelse, når noget i samfundet ikke er i overensstemmelse med en morale, som er iboende hos folket. Når der er et ønske om en bedre tilstand som er kraftig nok til at folk på kryds og tværs går sammen for at opnå det. At netop strejker og demonstrationer er værktøjerne som borgerne benytter, at folket bevæger sig indenfor en allerede eksisterende struktur, som her er demokratiet, er for mig mest et vidnesbyrd på at demokratiet som styreform stadig er ønsket. At bruge demokratiske værktøjer, selv i sin mest frustrerede tilstand, som samlet befolkning eller større folkemængder er interessant, og vækker tanken hos mig, at aktivisme måske bliver affødt af demokratiet. Jeg blev spurgt om at skrive denne artikel på baggrund af min nuværende aktivisme.

Jeg er blevet engageret i et initiativ som er blevet startet af en af mine gode veninder. NGO'en hedder Together We Push. TWP er baseret på frivillige donationer hovedsageligt modtaget over mobilepay. Hver søndag tager de frivillige ud og handler madvarer ind for familierne med kvinder, mænd og børn i flygtningelejren Sjælsmark. Sjælsmark er en tidligere indhegnet militærkaserner. Der er aktive militærkaserner i områderne omkring Sjælsmark og Sandholm lejren, hvor der udføres skyde-øvelser, kanonslag og håndgranat træning. Det er traumatisk for de mange beboerne, der ofte lider af PTSD. En screening har vist at 6 ud af 10 børn på Sjælsmark opfylder kritikerne for en psykiatrisk diagnose. Børn og voksne for psykiske problemer af de brutale forhold omkring dem. Ofte reporteres problematikken derfra af beboerne: som at nu virker radiatorerne ikke, det varme vand har ikke løbet i en uge og der er eksempler på hvordan

maden de har fået serveret, har været i forrådelse. Jeg har et venskab med en kvinde på min alder, der bor på Sjælsmark med hendes 4-årige søn. Hendes søn er født i Aalborg, hvor hendes mand og faderen til drengen bor. Hun har nu boet i Sjælsmark i 1,6 år med sin søn væk fra deres tidligere normale tilværelse med faderen til drengen. Hende hjælper jeg med advokat hjælp, oversættelse af breve hun modtager, og vi har fået et venskab, hvor vi både taler i telefon og mødes. Sjælsmark er en flygtningelejr gemt væk fra civilisationen som flere andre lejrer heriblandt: Kærshovedgård, Ellebæk, Sandholmlejr m.fl. Det er karakteristisk at disse lejrer ligger isoleret, fjernet og gemt væk fra befolkningen. Det gør de bl.a. for at de danske borgere rundt i lokalsamfundene sjældent støder på disse mennesker, og derfor har borgerne ikke samme mulighed for at skabe relationer til dem. At de afviste asylansøgere er gemt væk, er med til at distancere og umenneskeliggøre dem, og dermed muliggøre den dårlige behandling af dem. EU's torturkomité har kraftigt kritiseret de danske flygtningelejrer, især Ellebæk, og har forlangt at den danske stat retter op på det i løbet af 3 måneder. Rapporter fra Ellebæk vidner om kvinder der kun har adgang til frisk luft 30 minutter om dagen, eller selvmordstruede personer som efterlades nøgne og alene i observationsceller i flere timer af gangen. Ellebæk betegnes af torturkomiteen som et af de værste i Europa. Der blev oprettet et borgerforslag, hvor målet var at få 50.000 digitale underskrifter, for i første omgang at lukke Sjælsmark, eller at forbedre forholdene. Det mål blev opnået, og borgerforslaget blev sendt ind til folketinget. Under-skrifterne var et resultat af hårdt arbejde af borgere på tværs af klasser, etniciteter og køn. Der blev fra folketinget besluttet at kvinder og børn fra Sjælsmark skal flyttes til en anden lejr, hvor de fremover vil have muligheden for bl.a. at kunne lave mad til deres familier i deres forbedrede boligsituationer. Dette er et eksempel på vellykket online aktivisme. Hvor man førhen mobilisere folk ved at tage ud på gaderne i store tal for at demonstrerer kan man nu (hvis man er dansk statsborger) afgive sin digitale underskrift og derved støtte diverse sager. Det kan betyde meget for aktivismen at den er blevet digitaliseret. I stedet for at der dukker en menneskemængde på 50.000 op til en demonstration, bliver der nu afgivet digitale underskrifter med nemId. Dette har både fordele og ulemper. En fordel kan være, at der er flere der underskriver end der ville dukke op til en fysisk demonstration, da det kræver det mindre. En ulempe er, at der går noget af antallet af deltagende tabt, da det fx kræver et statsborgerskab at underskrive, men ikke kræver et statsborgerskab for at marchere side om side med

sine medborgere. Lige nu er der fx en underskriftsindsamling til et borgerforslag som foreslår at give statsborgerskab til borgere der er født i Danmark, samt ikke kriminelle borgere, der bidrager med arbejdskraft og uddannelse til nationen, efter en periode på 10 år. Det problematiske ved denne indsamling er, at menneskerne som dette berører, inklusiv mig selv der er født og opvokset i Danmark, men besidder en permanent opholdstilladelse og et fremmedpas til, ikke kan stemme på hverken dette forslag eller andre. Der er tusindvis ud af de foreløbige 34.000 personer, som har liket den officielle Facebook side de sidste 2 måneder, der ikke har statsborgerskab. Utallige personlige beretninger fra borgere om deres specifikke sager kan læses på både den officielle side samt den uofficielle side "Ja – Automatisk statsborgerskab efter 10 år!" Det der dog stak mest ud for mig, var de flere hundrede kommentarer fra borgere, som ikke kan støtte forslaget, selv grundet manglende statsborgerskab. Jeg oplever at marginaliserede grupper af samfundet har fået tiltagende tendenser til at ville tale for sig selv, til at ville fremføre egne sager, og lige her er man hæmmet på en måde man ikke er når det er fysiske demonstrationer, fordi man ikke kan vedgive sin stemme. Det var beboerne på Sjælsmark, fx 17-årige Abira Ali, der hjalp med i første omgang at gøre aktivistiske minoritets miljøer i København opmærksom på forholdene i Sjælsmark, og hun var flere gange selv ude og holde foredrag i hovedstaden eller demonstrere, som mange andre beboer også gjorde. Det krævede dog stemmerne fra statsborgerborgerne før det blev vedtaget at børnefamilier ikke længere i fremtiden skal bo der. En af aktivismens bærende søjler er alliance, solidaritet og empati. Aktivisme kræver at man går sammen på kryds og tværs af klasser, racer og seksualiteter og kæmper fælles for en sag for at lave en samfundsændring, og det har selvfølgelig den forudsætning at man **kan** og vil deltage.

Et spørgsmål som hænger lidt i luften, er spørgsmålet: Hvorfor jeg personligt har valgt at læse idéhistorie. Er idéhistorie aktivistisk? Eller tilbyder idehistorie en aktivistisk metodisk tilgang til hvordan vi ser på ideernes historicitet igennem historien.

Jeg ser nok disciplinen anderledes end mange af mine medstuderende. Jeg kommer med en anden baggrund, som påvirker fx hvad jeg vil læse, hvad jeg ser når vi læser vores pensum og hvad jeg som minimum forventer at blive introduceret til i et fag som "Idéhistorie". Vi læser de samme tekster, men komparativt sætter jeg nok nogle anderledes spørgsmål end mine medstuderende gør. For mig at se

er idehistorie indtil videre konservativt, og vores pensum er hovedsageligt vestlig tænkning - derfor ser jeg frem til når vi længere henne i forløbet når til faget globale studier. Jeg er opmærksom på at faget er en undersøgelse af vesten's idéhistorie og at der desuden er forskel på indhold og metode – dog influerer de hinanden.

Noget andet jeg er ved at erfare er: at det er én ting hvad idéhistories potentiale er, og det er én anden ting hvad idéhistorie faktisk er. Det har nemlig potentialet til at være kritisk ift. vigtige spørgsmål, såsom hvor opstår ideer fra? Hvordan udvikler ideerne sig? Hvis ideer bliver kanoniseret? Hvordan går man metodisk kritisk til værks i sin tilgang til etablerede ideer, som vi tager for givet? For at bringe nogle konkrete eksempler på banen: som fx den postkoloniale tilgang til verden eller feminismens historie: At vi i 2020 kan vende feminismen på hovedet og se på hvordan den faktisk blev etableret i den vestlige verden, som var på bekostning af visse stigmatiserede grupper. At vi metodisk kan se på problematikkerne som feminismen medbragte i sit tidligste stadie. Som eksklusionen af ikke-hvide i USA og klasseproblemet hvor underklassen af hvide kvinder blev udnyttet i sagen om arbejdsrettigheder for kvinder samt ligeløn. De samme kvinder der blev efterladt af deres artsfæller som var bedre uddannede, og som i sidste ende viste sig at kæmpe for retten om at være på ligefod med deres mænd. De kæmpede ikke imod undertrykkelsen af alle kvinder på tværs af race, seksualitet og klasse. Idehistorie, når brugt på den måde, tilbyder en aktiv kritisk tilgang til den vestlige kanon, ideernes opståen, begrebernes udvikling (fx "samfundsborger", hvem var ment?) og dynamikkerne som ideerne har ift. hverdagen.

Litteratur

Gyldendahl (2009) *aktivisme*. Tilgængelig: http://denstoredanske.dk/Sprog,_religion_og_filosofi/Filosofi/Filosofi_i_1800-_og_1900-t./aktivisme

Heidtmann, L. (2019) *De største strejker og blokader i Danmark i tidens løb*. Tilgængelig: http://denstoredanske.dk/Kunst_og_kultur/Litteratur/Genrebegreber/kanon

Prieur, A. Rømer, M., Mildwater M. (2020) *I Danmark fængsler vi ofre for menneskehandel*. Tilgængelig: <https://www.information.dk/debat/2020/01/danmark-faengsler-ofre-menneskehandel>

Spørgsmål til Mikkel Thorup

Mikkel Thorup er nyudnævnt professor i idéhistorie. I denne udgave af Tingen har studerende haft mulighed for at stille Mikkel Thorup spørgsmål.

De fagkritiske an(t)onymer:

Til rette vedkommende,

Vi gratulerer den effektive indstilling af slaphedens og splittelsens epoke på idehistorie.

Fikseringen på individualistiske interesser og præstationer er endegyldigt forbi. Det konfirmerede dannelsesideal for idehistorie er ophørt: Væk er planløsheden og vilkårligheden, eradikeret er ligegyldigheden overfor fagets eksistensberettigelse og faglige muligheder, og forhindret er den sværmeriske selvoptagethed overfor egne, mere eller mindre tilfældigt valgte og i hvert fald aldrig alment legitimerede studieemner. Hvor pensum hidtil i babylonisk forvirring og supermarkedsstil har gennemgået alt mellem himmel og jord indenfor idébranchen, er der nu en klar bevidsthed om, hvad idehistorie egentlig er og hvordan idehistorie egentlig kan eller skal drives.

Kort sagt, idehistorie er ikke længere et tilholdssted for sværmere, fantaster og speculantes.

Vores forsigtige, men ikke desto mindre nødvendige, spørgsmål, er i forlængelse heraf, hvordan det fremover skal sikres, at undervisningen på instituttet er sag-, og ikke personorienteret, og hvordan kriterierne for hvad der tilbydes de studerende skal hentes i fagets objektive, ikke subjektive muligheder.

Under arbejdet med dette spørgsmål blev vi klar over nødvendigheden af at inddrage erfaringer og forhold, der ligger tilbage i fagets historie, for at forstå idehistories hidtidige misere, selvom den fremtræder absorberet ved den aktuelle stillingsbesættelse. Forudsætningen for vores inkvisition er, at man vil forstå det aktuelle historisk, dvs. for en stund reflektere på det aktuelle forhistorie. Den historiske refleksion på det idehistoriske fags funktion kommer ikke udenom en aktualiseret genoptagelse af fagets debatter og konfrontationer.

For man må indrømme, at manglen på fasthed og tradition, som i faget har bevirket en planløshed på næsten alle niveauer (undervisning, forskning og ansættelser), samtidig også har været en force for faget. De studerende har for så vidt haft ideelle muligheder for at beskæftige sig med netop det emne, som de hver for sig interesserede sig mest for, og nogle har valgt emner, der lå udenfor den autoriserede undervisningsplan. Denne positive effekt af planløsheden har imidlertid bidraget til etableringen af en falsk selvforståelse i faget. Planløsheden, begrundet i dens metodiske ligegyldighed, og dens ideologiske formulering som uspecificeret 'originalitet', blev tilforladelig i liberalitetens forklædning. At det i realiteten ikke var tale om liberalitet, kan dokumenteres ved flere forhold.

Den irrationalistiske, selvforstærkende mekanisme på idehistorie er ikke opstået ved en tilfældighed. Siden fagets begyndelse kan man pege på to oplagte forudsætninger for den, som vi frygter at den aktuelle stillingsbesættelse, trods sine gode hensigter, vil reproducere: kultdyrkelse og personlig stil.

For det første den kendsgerning, at navnene "Sløk" og "Schanz" hidtil har trukket mange interesserede gymnasister til studiet. Disse studenter har uden større vanskeligheder kunnet affinde sig med planløsheden som en ideel ramme for deres eksistentiaalistiske inventar. Forsøgene, som nu er realiseret, på at objektivere studiets form, metode og indhold, har de instinktivt modarbejdet, fordi disse forsøg var en anmasselse på deres private fordringer til et idéhistorisk studium under professorernes personlige ledelse.

Hvordan vil professoren sikre sig at sin offentlige persona vil rekruttere reelle vidensproducenter?

For det andet må vi pege på professorernes udstråling og stil, der struttende af antiformalisme og liberalisme ganske rigtigt har været et effektivt middel mod selvhøjtidelig dogmatik, men tillige i den konsekvente praktisering

kvælende for fagets målsætningsdiskussioner. Det har såvel i struktur- som metodediskussionerne på idehistorie haft en fatal effekt for objektiverings- og formuleringsforsøgene, at professorerne har investeret alt hvad de kunne opvise af ironi, humor, arrogance, demagogi, demonstrativ ligegyldighed og fravær. Uden at psykologisere diskussionen unødigt, kan man vist roligt konstatere - og tilmed i sandsynlig enighed med professorerne selv -, at deres personlighed, der har været så afgørende for arten af den politiske aktivitet på instituttet, har været for spontan og enspænderagtig til at finde formaliserede, objektiverede omgangsformer naturlige, og politisk har det dermed i sidste instans været dem imod at give den afgørende magt fra sig, selvom de sikkert vil benægte dette kraftigt. Og ikke ganske uden mening! Thi "Sløk" og "Schanz" kunne ikke lide en politisk status, og da slet ikke en autoritær. Men én ting er denne deres politisk-ideale selvforståelse, noget andet deres praktisk-reale funktion. Politisk magt er nemlig ikke altid åbenlys autoritær fremtræden og undertrykkelse. Politisk magt kan også - især under fraværet af formaliserede politiske magtrelationer - være personlig autoritet. Og den har professorerne ikke ville give fra sig, ikke en tøddel.

Hvordan vil professoren sikre sig, at sin personlige udstråling og stil ikke ganske reproducerer den liberalistiske antiformalisme, der fastholder den individualistiske magt som personlig autoritet gennem showagtig jongleren med de professorale kvaliteters privilegier?

Dette er den historiske mulighed for én gang for alle at hævde en videnskabelig standard og eksplicitere gyldighedskriterierne for idehistorisk specificitet. Vi må endegyldigt definere anderledes konkrete og distinkte betegnelser for vores praksis end 'originalitet', 'selvstændighed', 'forskerbegavelse' og lignende, for ellers vil forskning såvel som undervisning igen forfalde til privatisme og vilkårlighed. Tilfældigheden vil igen blive afgørende for, om instituttet nogensinde leverer noget relevant videnskab. Rådvildheden og opløsningen vil igen hævn sig helt ned i den enkelte students og undervisers arbejde.

Hvordan kan vi sikre en på én gang præcis, historisk afdækket kritik af dette konkrete og aktuelle forhold samt lægge op til en seriøs faglig debat i fremtiden?

/ de fagkritiske an(t)onymer

Thorup: Tak for spørgsmålene og den store interesse i Idéhistorie, som de er udtryk for, og som jeg deler. Jeg må dog haste med at sige, at jeg ikke deler beskrivelsen af hverken Idéhistories fortid eller nutid. Jeg genkender dog tekstens afhængighed af en tendens på Idéhistorie til (selv)mytologisering, ikke mindst opskrivningen og fascinationen af enkeltpersoner ('fadermord', 'konfliktlinjer', 'kultdyrkelse' etc). Det er ikke en trang, jeg finder hos mig selv, ej heller er det en realitet, jeg ser i hverdagens arbejde, så jeg vil undlade at kommentere på tekstens snævre diagnose, hvor uenig jeg end er i den som en dækkende beskrivelse.

Jeg vil dog meget gerne svare på andre dele, der knytter det snævre med det bredere, Idéhistorie med omverdenen, eller mindre grandiozt: rammerne inden for hvilken det er muligt, ønskeligt og villet at agere som 'professor' og hvordan det knytter an til Idéhistorie som fag og som institution. Jeg sætter professor i citationstegn, ikke af påtaget beskedenhed eller ud fra et ønske om at løbe fra mine forpligtelser, men for indledningsvis at udfordre tekstens opskrivning heraf. Professor er i første ombæring bare en stillingsbetegnelse. Den kommer ikke med særlige privilegier, formel magt eller rettigheder, og jeg kan bevidne at der heller ikke følger næsegrus beundring fra ens kollegaer med; forhold, jeg er glad for og mener, er helt rigtige. På de rent indre linjer, ifht. universitetssystemet og kollegaer er skiftet fra lektor til professor begivenhedsløst. Der er man i udpræget grad kun det, man kan og gør, ikke den titel man har. Det ser lidt anderledes ud betragtet andetstedsfra. Familie, journalister, studerende, tilhørere af alle mulige slags tillægger i højere grad titel og navn betydning. Jeg oplevede det første gang, da en journalist ændrede titlen på et interview, jeg havde givet som lektor til "Professor udtaler ...".

Det er selvklaart her i professornavnets virkning, at tekstens vigtige spørgsmål kredser. Det formelle udtømmer ikke det reelle. Der er ofte noget auratisk, noget i sig selv overbevisende, i professornavnet. Man har tit ret, før man siger noget. Det er titlen, ikke indholdet af det sagte, der først høres. Jeg deler tekstens forbehold over for professornavnets autokratiske forførelse men er nok mindre bekymret over dets aktuelle kraft, idet teksten dels trækker på en lidt bedaget forestilling om universitet og offentlighed og dels trækker underjordisk på samme forestilling, som den kritiserer, nemlig idéen om den almægtige professor, der egenhændigt kan forme sig selv og sine omgivelser. Hverken i eller uden for universitetet kommanderer professoren den autoritet, som vedkommende tit

gjorde tidligere.

Udfordringen i dag er, vil jeg mene, og det ligger vel også i teksten, hvordan etablerer man et navn, en anerkendt og genkendt udsigeposition, i dagens kakofoni af videns- og meningsmageri? Det er ikke en problematik eksklusiv for Idéhistorie, men den er spændende for os at reflektere over, dels som en idéhistorisk undersøgelse i egen ret af ændrede vidensproduktionsvilkår og dels fordi idéhistorikere historisk og aktuelt er aktive i offentligheden som undervisere, foredragsholdere, som interviewede, som samtalepartnere for gud og hvermand. Der er derfor en uomgængelig og glædelig offentlig dimension i det idéhistoriske hverv, som selvklart trænger sig mere på som opgave og forpligtelse for en professor på stedet af den ene grund, at andre henvender sig med større forventning.

Den måde, jeg, som der står i teksten, ”jonglerer med de professorale kvaliteters privilegier” (som jeg tolker som professornavnets aura) og søger at undgå den ophøjelse, der flytter receptionen af det sagte fra indholdet til udsigeren, er ved en ironisk leg med egen autoritet. Jeg tvivler på det vil berolige tekstens forfattere, da de formodentlig hurtigt vil indvende, at enhver afsværgelse af den professorale aura risikerer at forstærke den. Man er den eneste, der kan afgive den, og dermed bekræfter man den. Men det kan dog da vel gøres lidt mere ærligt ved at insistere på sin perspektivisme, tænke højt mens man taler, kritisere sig selv, problematisere autoritetstilskrivninger, flytte sig faktisk og symbolsk hver gang man mødes af en ekstern professorialisering (som denne tekst er et eksempel). Det er åbenlyst ufuldstændige strategier og udgør vel et miks af personlige præferencer og strategisk overvejelse, men der er åbnet et rum, som jeg fornemmer teksten også kredser om, hvor professor kunne blive en stemme blandt andre. Det kræver dog et opgør med en anden tendens i teksten til at forvente og afkræve professornavnet stor skaberkraft.

I et aktuelt videnskredsløb domineret af meningsmagere er jeg optaget af at undersøge og udvikle stærke udsigepositioner, der ikke har en mening om alt, ikke taler kort, fyndigt og programmatisk hver gang, men som udforsker, besværliggør, komplicerer men samtidig udsiger. Hvis det kommer med mindre auratisk professoralitet eller mindre medieopmærksomhed, så ja tak.

Jakob Rosenkrands Uldall, 4. semester:

Hvilken rolle har filosofien i din forståelse af idéhistorie?

Thorup: For mig at se skal filosofi altid spille en væsentlig rolle i det idéhistoriske arbejde; ikke lige meget for alle eller altid, men idéhistorie kan ikke undvære en forpligtet omgang med filosofien af mindst tre grunde. For det første fordi en masse væsentlig tænkning op gennem tiden er blevet gjort af filosoffer og som filosofi. For det andet fordi der ligger filosofiske overvejelser og teorier bag de tilgange og analytikker, vi anvender til at fortolke idéer og tekster, herunder filosofiske. Og for det tredje fordi omgangen med filosofi er med til at skærpe vores tekstkundskab, dvs. en forpligtethed på tekstens inderside, dens indhold og budskab, dens argumentationsformer og sandhedskriterier; forhold der kan risikere at blive sekundære ved en for ren kontekstualistisk tilgang, der vil tendere til at prioritere tekstens yderside, dens omgivelser og opkomstbetingelser. Så filosofi som materiale, analytisk baggrund og tekstforpligtelse forbliver væsentlig i mit eget arbejde og jeg mener det også afgørende for idéhistorie i bredere forstand.

Når det er sagt så mener jeg også, at der er grund til at fastholde fokus på afviklingen af det, jeg til tider kalder den 'filosofiske fordom', dvs. ideen om filosofiens primat. De sidste årtier internationale og hjemlige udvikling af idéhistorien har bl.a. handlet om at frigøre sig fra filosofien som det altid primære, eller endda nogle steder som det eneste eller det egentlige. Jeg er stor tilhænger af pluraliseringen af idéhistoriens materialer, aktører og tematikker. Det har været et ubetinget fremskridt, og det er helt klart sket på bekostning af en – for mig at se overdrevet – ophøjelse af filosofien. For mig forbliver filosofi som sagt væsentlig, men ikke a priori og ikke altid. Filosofi og filosoffer er bare ét af de steder, vi kan kigge hen, når vi er interesseret i tænkningens historie.

Jeg fortsætter dog med at læse en række samtidige filosoffer, Slavoj Žižek, Nancy Fraser, Alain Badiou, Jacques Rancière, Kwame Anthony Appiah, Judith Butler, Giorgio Agamben, Byung-Chul Han, Peter Sloterdijk, Chantal Mouffe, Jodi Dean mfl. (og to af mine tre største analysestrategiske inspirationskilder var filosoffer, Friedrich Nietzsche og Richard Rorty), og det gør jeg af to grunde især: for at blive klogere på, *hvad der tænkes i* og *om* nutiden, dvs. deres samtidsdiagnose, og for at blive klogere på, *hvordan nutiden kan tænkes*, dvs. deres samtidsdiagnostiske blik eller metode. For begge perspektiver gælder at jeg læser en masse filosoffer

men også politologer, kunstnere, sociologer, økonomer, journalister og alle mulige andre.

Jeg bilder mig aldrig ind, at filosofien er et på forhånd etableret større, bedre, klogere, vigtigere perspektiv, men derimod at det netop er et perspektiv, et særligt form for blik formet af sin tradition og vores forventninger til den, og at vi som idéhistorikere altid må læse filosofien med et sæt af spørgsmål hentet fra vores tradition, som vi stiller til filosofiens, herunder: hvem er filosofien, hvordan bliver man en sådan nu og til andre tider, hvad ligger i filosofnavnets aura og prestige, hvad er de procedurer, institutioner, genrer og praksisser, der til forskellige tider danner en person som filosof og et værk som filosofi? Hvad slags tænkning er filosofi, hvordan er denne tænkning kaldet filosofi opstået, hvordan har den udviklet sig, hvordan er forskellige genrer og personer vandret ind og ud af betegnelsen filosof og dermed ud af filosofihistorien?

Disse og andre idéhistorisk farvede spørgsmål er for mig essentielle at medtænke i det nødvendige idéhistoriske arbejde med filosofien og med filosoffer.

Tobias Ulrik Fogtmann, 2. semester:

Min antagelse er, at det at beskæftige sig med samtiden idéhistorisk, på en måde der kommer ud over det der er bestemt som nutidigt, indbefatter et brud med den etablerede 'politiske' (ideologiske eller statsmæssige) forståelse af samtiden. Det må være et brud med en bestemt politisk eller ideologisk forståelse, hvilket vil sige, at samtidsidéhistorie nødvendigvis må være politisk, for at afværge muligheden for blot at reproducere den etablerede forståelse af samtiden.

Spørgsmål 1: Mener du at idéhistorie, og særligt samtidsidéhistorie, i den forstand er/bør være politisk, og i så fald, hvad indebærer det for din idéhistoriske praksis?

Thorup: Jeg er i udgangspunktet enig i, at idéhistorie og særligt samtidsidéhistorie, må operere med en fremmedhedstilgang, også kaldet afselvfølgeliggørelse, en forundren over det, der virker naturligt. Det er, vil jeg mene, vores første skridt i enhver idéhistorisk analyse: dette, der virker let og ligetil, det virker selvfølgelig og naturligt, hvordan er det blevet det? Hvordan skabes sandhed, naturlighed, upåagtethed? Vi må undre os over det, der ikke bliver undret over i den tid og i den tænkning, vi er interesseret i.

Det stiller sig særligt prægnant og særligt udfordrende for en samtidsidéhistorisk

tilgang (sammen med Simone Seftand udgiver jeg senere på året bogen *Samtidsidéhistorie*, hvor vi reflekterer over, hvordan man praktisk kan gå til det samtidsidéhistoriske arbejde). Vi har da som analytikere ikke den fordel at tidsafstanden i sig selv producerer fremmedhed, men tværtom det problem at vi er medvirkende i og medskabende af den tankeverden, vi ønsker at undersøge.

Det er ikke et problem, der er brug for at overdrive eller anse for uoverstigeligt, men det stiller dog den analytiske opgave lidt anderledes og – hvilket er del af spørgsmålet – det stiller os på en særlig måde i forhold til vores samtid og samfund. Om det fordrer et 'brud', som spørgsmålet siger, tænker jeg er mere et temperamentsspørgsmål end et metodisk. Der er en skabelse af fremmedhed, undren, afstand mellem 'det sande' og det analytisk sagte, og det kan selvsagt godt kaldes politisk, da det i stort eller småt kan siges at udfordre det, der virker selvfølgeligt, men det kan også ses som mindre end et brud, da det ikke er givet, at analysen af det nutidigt selvfølgeliges historicitet nødvendigvis skal følges af eller i sig selv implicerer, at det selvfølgelige nu skal forlades, forandres, kritiseres. Det er muligt at påpege eller besinde sig på nogets historicitet, dets grundlæggende kontingens, dets-kunnen-være-anderledes-end-det-lige-blev-her, og så samtidig tro lige så meget på det som før.

Jeg mener ikke der i den forstand er noget nødvendigvis politisk forstået som intentionelt transformativt i samtidsidéhistorie. Det afhænger af den, der udfører det idéhistoriske arbejde, og sekundært af dem, der læser eller lytter til det efterfølgende. Meget af et svar på det vil afhænge af, hvor bredt eller snævert et begreb om politik, man arbejder med, såvel som man tænker politisk som en politisk intention om at ændre noget eller man tænker politisk som den, måske intenderende, måske ikke, forandring, der sker i og med at man med sin analyse sender lidt andre signaler og udtryk ind i den samlede kulturelle medskabelse af vor tids tanker og forestillinger.

Personligt har jeg ofte et politisk anliggende med det, jeg laver, men det er nok rimeligt at sige, at det mere er i formningen af, hvad jeg vælger at beskæftige mig med, end det er i ambitionen om eller troen på, at mit arbejde har politisk transformativ effekt. Hvis andre i deres idéhistoriske og samtidsidéhistoriske arbejde har det anderledes, enten i at deres interesse stammer andre steder fra eller de mener arbejdet skal rette sig imod ændringer af det bestående, så har jeg det helt fint med det. Idéhistorie er et stort telt, og der er god grund til at være opmærksom på, at der er forskel mellem hvad idéhistorie er, kan og skal

blive som fag og institution og så hvad konkrete idéhistorikere laver, hvordan og hvorfor. De to kan ikke være helt adskilte, de må være forbundne, men de er dog to forskellige ting, og – hvilket jeg ikke mistænker spørgsmålet for at implicere – vi bør ikke alle lave det samme og af de samme grunde.

Spørgsmål 2: Mener du at universitetet som institution sætter begrænsninger for (samtids)idéhistorie som en slags brud (med samtiden og med den etablerede situations forståelse af samtiden), eller som bevidstheden om muligheden for et brud?

Thorup: Personligt har jeg aldrig oplevet noget eksternt pres fra universitetet eller omverdenen, der har haft væsentlig indflydelse på, hvordan jeg arbejder eller med hvad. Jeg har altid forfulgt de temaer, tekster og publiceringer, der kom inde fra min egen interesse og hvor mine læsninger førte mig hen. Når det er sagt, så anerkender jeg spørgsmålets vigtighed og relevans af mindst to, forbundne grunde.

For det første at jeg taler fra en sikker position som fastansat og at vilkårene er anderledes, hvis man er nyligt eller prekært ansat. Dette er forbundet med det andet forhold, nemlig at vi aktuelt ser et pres på universiteterne, måske særligt på humaniora, hvor man hurtigt kan blive stemplet som 'kontroversiel', 'politiserende', som bærer af en mening frem for en viden. Man risikerer hurtigt at se sin position som vidensautoritet devalueret og delegitimeret til at være meningsdanner, debattør eller lignende, hvilket kan have væsentlige konsekvenser for ens mulige videre færd i universitetsverdenen. Vi oplever for indeværende et betydeligt pres (tænk oksekødssag mm) på forskere og dermed universitets-institutionen, der gør den offentlige del af en forskers virke anderledes end tidligere. Jeg oplever ikke, at vi som akademisk kollektiv reflekterer nok over det, eller at vi som universitet beskytter forskerne, særligt de yngre forskere nok, imod de serier af angreb på troværdighed, faglighed og udsigeposition, vi ser i dag; ej heller har vi tænkt nok over, hvordan de nye mediale, politiske og økonomiske situationer ændrer på, hvordan man kan være en offentlig akademiker.

Der er også en anden måde at nærme sig spørgsmålet på, som måske kommer tættere på, hvad det egentlig drejede sig om og som knytter an til det ovenstående spørgsmål også, nemlig: kan universitetet som institution

rumme en praksis, der har som målsætning bruddet med det eksisterende? Et universitetet ikke i sin essens en 'konservativ' institution, forstået som kulturbevarende, kulturbekræftende, sekundært langsommelig til at indoptage brud, nyorienteringer, kritikker? Er dens operation ikke at depolitisere, at opstille og overvåge skel mellem videnskab og politik?

Jeg er ærligt talt uafklaret på det spørgsmål. På den ene side har jeg som ovenfor nævnt ikke oplevet mig tæmmet eller kontrolleret (men måske er det fordi tæmningen har været diabolsk effektiv, så jeg nu har indoptaget den?). På den anden side ser jeg en diskussion om universitetet, hvor det på den ene side beskyldes for at være politik i forklædning, for at løbe med alle modeluner, at være rent negativ og destruktiv overfor det bestående (en kritik mestendels af folk udefra eller som sidder indenfor men føler sig udenfor) og på den anden side en kritik, der mestendels kommer indefra, der handler om universitetet som trægt, kvælende, forandringsuvillig, uresponsiv etc.

Jeg tror mit foreløbige svar på det mere konkrete spørgsmål er, at der for mig at se ikke er noget i det universitære, der hindrer eller begrænser en samtidsidehistorisk praksis, men at der muligvis er begrænsninger på, hvor ideelt en sådan institution kan rumme en eksplicit brud-villen. Og måske man der skal besinde sig på, at et universitet, ganske som alle andre praksisser og institutioner, ikke kan være alt for alle, og at man må se, hvor langt man komme med det, man vil inden for institutionen – og presse den til så mange ændringer som muligt – og så derfra tage redskaberne med udenfor murene.

Jeg føler, jeg har svaret langt på dette spørgsmål, for at undslippe at skulle svare. Jeg håber det fremgår, at det skyldes spørgsmålet prikker til en overvejelse, jeg selv løbende går med, mens som jeg endnu ikke har fundet mig tilpas i en besvarelse af.

Hvordan udvælges et pensum?

Interview med Morten Haugaard om overvejelserne bag udvælgelsen af litteratur til pensumliste.

Christian Fleckner Gravholt

Pensum for 'Nyere tids filosofihistorie', 2. semester, forår 2020:

1. Descartes: 'Meditationer over den første filosofi'
2. Leibniz: 'Monadologien'
3. Locke: Uddrag af 'Essay concerning Human Understanding'
4. Hume: 'An Enquiry concerning Human Understanding'
5. Oplysningen: (Tekster endnu ikke angivet)
6. Kant: Uddrag af 'Kritik af den rene fornuft'
7. Kant: 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'
8. Hegel: Uddrag af 'Åndens fænomenologi'
9. Nietzsche: 'Götzen-Dämmerung'
10. Heidegger: Uddrag af 'Væren og tid'
11. Wittgenstein: Uddrag af 'Filosofiske Undersøgelser'
12. Judith Butler: Gender Trouble

Jeg mødte Morten Haugaard til en snak om, hvilke overvejelser, som må gøres, når et pensum skal strikkes sammen. Udgangspunktet for samtalen var det konkrete pensum, der er givet for faget 'Nyere tids filosofihistorie', men jeg bad Morten starte med at sige noget generelt om de tanker, der ligger bag pensumlister på idéhistorie.

Haugaard: "Et pensum er altid et valg. Det er aldrig noget givet. Der findes ikke et pensum, der ikke kan stilles spørgsmålstejn ved. Først og fremmest skal et pensum kunne én ting: det skal kunne indfri de læringsmål, som faget har. Det vil sige, at teksterne skal være meningsfulde ift. læringsmålene. Det er åbenlyst, men det er også åbenlyst, at tekstudvælgelsen kan gøres på mange forskellige måder. Løbende revurderes pensum for at tage hensyn til, hvad der ikke har fungeret så godt, både ift. undervisning og eksamen. Det er værd at bemærke, at det, der var god latin i går, ikke nødvendigvis er god latin i dag, så der sker selvfølgelig en evaluering. Der er andre hensyn, men det har sgu ret meget med eksamen at gøre: Hvad fungerer faktisk for folk?"

Da Morten nødtigt ønsker at udtale sig på hele underviserstabens vegne, har han forud for interviewet forgæves forsøgt at lokke Christian O. Christiansen med ind i lærerlounen for at medvirke i interviewet. Men pludselig kommer Mikkell Thorup forbi for at hente en frisk kop mokka. På trods af gerningens uskyldighed bliver Thorup anråbt af Haugaard, som om han havde fingrene langt nede i en kagedåse for at fange noget, han ikke havde gjort sig fortjent til: "Hov, har du lige tid til at komme herind i 5-10 minutter? 20 minutter?"

Thorup: "Jeg må hellere skynde mig at sige ja, inden det bliver en halv time".

Haugaard: "Det er fordi, vi har Tingen på besøg til at snakke om pensum, og jeg vil så nødtigt tale på hele lærerkollegiets vegne..."

Thorup: "Huh, jeg vil meget nødtigt heller udtale mig på hele kollegiets vegne, men vi udvider det med en hvid mand mere!"

Rygtet går på, at Schanz i sin tid holdt en forelæsningsrække, hvor hele tekstgrundlaget for pensum kun var 45 sider fra Kapitalen. I dag synes pensum at være lister af tænkere som perler på en snor. Skyldes det ændringer i læringsmålenes formkrav?

Haugaard: "Da jeg startede på idéhistorie, havde vi kapitallæsning som fag på førstesemester, men der var ikke læringsmål skrevet ind i vores fag dengang."

Thorup: "Der var tidligere væsentligt friere rammer – på godt og ondt – for, hvordan undervisningen skulle fungere. Læringsmål og eksamenskrav var ikke reguleret dengang, modsat i dag. Det betyder, at man ikke kort tid før undervisningen beslutter sig for at gå i en helt anden retning. Det er en ulempe, men det sikrer samtidig også, at der ikke er den arbitraritet i, at man pludselig får en indskydelse og løber i en ny retning.

Haugaard: På nogle måder er det irriterende at blive pålagt den slags begrænsninger, men på den anden side gør det det – forhåbentligt – også mere transparent for de studerende, hvad det er for nogle krav, man skal leve op til. Vi kan ikke så let flippe ud af en eller anden perifer tangent.

Er det en ulempe, at forelæsere ikke i så høj grad i dag kan sige "Det er det her, jeg har forsket i og engageret mig i, så det er det, vi lægger særlig vægt på"?

Haugaard: "Både og... Når man giver sig til at ride sine egne snævre kæphæste, kommer der sjældent særlig god undervisning ud af det."

Thorup: "I et vist omfang finder det stadig sted, fordi vi primært underviser i det område, som vi arbejder og forsker inden for. Men på den anden side er der – på en ikke-bolsjevisk måde - sket en kollektivisering af pensumliste og undervisningsplan, idet lærerkollegiet kollektivt har drøftet, hvad, vi mener, der skal til for at blive en god idéhistoriker. Det vil sige, at det ikke kun beror på, hvad den enkelte har lyst til, men hvad kollektivet og dets erfaringer med at undervise viser, der skal til for at skabe gode idéhistorikere."

Haugaard: "Søren Mørch (dansk historiker, red.) sagde på et tidspunkt, at universitetsundervisere havde et endnu mere privat forhold til deres undervisning end til at gå på lokum. Det var der noget præcist om; det var virkelig ikke noget, man delte med hinanden. Mikkel (Thorup, red.) har ret i, at nu har vi en meget mere åben diskussion om det, og det er klart et gode!

Er nogle tænkere fravalgt i et bestemt pensum, fordi I har vished om, at de vil dukke op andre i andre undervisningsforløb?

Haugaard: "Der er truffet et valg ift. pensum for 'Nyere tids filosofihistorie', hvor vi i høj grad vil koncentrere os om et epistemologisk-ontologisk spor. Machiavelli, for eksempel, har ikke meget at sige om erkendelsesteori og ontologi, kun på en indirekte måde, og ham vil I stifte bekendtskab med i 'De politiske og økonomiske ideers historie'."

Thorup: "Der er flere ting i det, synes jeg. For tiden er jeg ret interesseret i spørgsmålet om: Hvad bliver inddraget som værende 'filosofi', eller hvem bliver inddraget i at være 'filosoffer'? Hvem er det, vi tager med i den kanon, hvem hører naturligt hjemme deri, fordi, vi mener, at de er uomgængelige i en filosofihistorisk gennemgang? Den anden del er spørgsmålet om at koordinere på tværs af fag, hvilket vi bliver stadigt bedre til. Derved sikrer vi os, at der er en bredere kreds af tænkere og positioner, som man skal stifte bekendtskab med, men som man ikke behøver at stifte bekendtskab med i alle fag. Men på et eller andet tidspunkt skal man møde, for eksempel, Descartes eller Machiavelli eller Kant eller Nietzsche."

Haugaard: "Der er også nogle tænkere, som simpelthen bare er svære at få ind på en god måde. Man kan med rimelighed spørge, hvorfor der ikke er noget med Spinoza... Men det skyldes, at det er for svært at finde et meningsfuldt tekstuddrag af Spinoza og få det til at fungere. Det samme problem gælder for Husserl. Vi har oparbejdet nogle erfaringer for, hvilke tekster, som fungerer, og hvilke det ikke er muligt at få til at fungere."

Thorup: "Men det handler også om, at vi prøver at fange en tænkning mere end en tænker – og en filosofi mere end en filosof. Selvom det ikke afspejles i pensum, hvor vi tit ender med at fokusere på tænkere og store tekster, så handler meget af undervisningen, vi foretager, ikke om tænkere, men om 'Oplysningstiden', 'Renaissancen' eller 'Naturvidenskabernes revolution' (selvom vi åbenbart ikke længere må bruge det begreb). Så det kan nogle gange være helt pragmatiske valg; det er svært at finde et godt uddrag, det er svært at rumme en given tænker i den kronologi, vi har lavet. Derfor må vi somme tider vælge at føje nogle tænkere ind som en del af en baggrundshistorie i stedet. Er det for eksempel vigtigt at læse Voltaire? Måske ikke... Fordi så spændende og dybsindig en tænker var han ikke, men det er alligevel vigtigt at få ham nævnt og sat ind i en ramme!"

Haugaard: "Voltaire er værd at nævne, men Rousseau er værd at læse, haha! Voltaire var elegant, men Rousseau kunne tænke."

Hvor forskellig skal filosofihistorien være på idéhistorie-uddannelsen over for filosofi-uddannelsen?

Thorup: "Hvis man ser på den måde, hvorpå vi beskriver indholdet og formålet i faget, så er forskellen ganske markant. Forskellen ligger helt klart også i måden, man læser teksterne på."

Jeg forstår idéhistorie som ret tæt forbundet til virkningshistorie, hvilket måske ikke er så afgørende for filosoferne. Er der konkrete eksempler på tænkere, som er interessante for en idéhistoriker, men som ikke er vigtig på filosofistudiet?

Haugaard: "Tidligere i dag nævnte jeg Christian Wolff, som har haft en enorm virkningshistorie, men alligevel nævnte jeg alle de grunde til, at vi ikke læser ham. Eller jeg kan nævne Turgot, som er en ret vigtig figur i Oplysningstiden. Han er vigtig for Marx, fordi han begynder at tænke i historiske stadier og sådan noget. Han er typisk sådan en, som idéhistorikere vil komme til at kende til, men hvis du nævner hans navn for en filosof, vil de ikke ane, hvem han er."

Thorup: "Jeg kan huske, at jeg engang havde en diskussion med nogle fra filosofi, fordi de i 'Politisk og social filosofi' ikke læste Rousseau, og jeg tænkte: What?! Deres argument var, at de syntes, han var for usystematisk, så det var ikke god filosofi, fordi det ikke var stringent nok. Man vil aldrig kunne forestille sig et forløb i politisk idéhistorie, hvor vi ikke vil have Rousseau med som en meget central figur. En filosof vil sige, at det diskvalificerer ham, at han er selvmodsigende, hvorimod det ikke diskvalificerer ham hos os. For os er det mere virkningshistorien, som er interessant. Filosoferne kan tillade sig at være anakronistiske, de ser alle historiens filosoffer som deres samtidige – som samtalepartnere – og det kan vi ikke tillade os... Vi må historisere dem."

Da jeg så pensum for 'Nyere tids filosofihistorie' studerede jeg over, at Kierkegaard ikke var at finde. Bør vi have et fokus på den danske idéhistorie og inddrage de væsentlige danske tænkere og forfattere, eller skal vi fortælle en mere samlet,

europæisk – eller vestlig/global – idéhistorie?

Haugaard: "Løgstrup og Kierkegaard tillader vi os at springe over i 'Nyere tids filosofihistorie', fordi I læser det i andre sammenhænge."

Thorup: "Hvis vi sammenligner os med vore norske og svenske kollegaer, må man sige, at vi er meget mere europæisk orienteret. De har en mere naturlig omgang med 'national idéhistorie', ikke i Kierkegaard-Løgstrup-kategorien, men – og forstå mig ret – meget lavere tænkere, mere praktisk orienterede tænkere. I nordisk sammenhæng har idéhistorie i Danmark været meget lidt nationalt orienteret. Vi betragter ikke os selv som kustoder på dansk tænknings vegne. Det at bedrive 'Danmarks idéhistorie' er ikke noget, vi ser som vores kerneydelse. Det betyder ikke, at vi har lyst til at stoppe folk, som beskæftiger sig med dansk idéhistorie, det er bare ikke den tradition, vi er vokset op i."

Bør vi have mere tid til at fokusere på den konkrete virkningshistorie for den enkelte tænker; hvordan tænkningen har haft indflydelse på debatliv, politik, tro osv.?

Thorup: "Vi forlader tænkere hurtigt, men det skyldes, at vi har så få timer til rådighed, og så utroligt lidt tekst, vi kan nå at læse. Derfor er vi nødt til at tage nogle helt vanvittigt valg, men jeg mener aldrig, vi må slippe ambitionen om at læse primærtekster. Det at læse primærteksterne sker lidt på bekostning af virkningshistorien, men forhåbentlig viser virkningshistorien sig alligevel gennem senere tekster. Virkningshistorien er en del af den idéhistoriske opgave, men den fylder ikke så meget i undervisningen, fordi arbejdet med primærteksten er så vigtigt, da der deri er en kæmpestor forståelsesopgave."

Haugaard: "Selvom vi i så høj grad beskæftiger os med enkelte tænkere, er mit fokus, for en enkelt undervisningsgang, at få det til at fremstå klar, hvad det er for et projekt, der er gang i, mere overordnet. Det er også vigtigt at sige, at pensum – og undervisning i det hele taget – skal betragtes som en trædesten for de studerende. Det skal ikke ses som en definitiv liste, det er en invitation til at arbejde videre."

Der er allerede gået en halv time, siden Mikkel Thorup uforvarende blev trukket

ind i interviewet og bedt om 5-10-20 minutter, så jeg lader ham slippe væk igen og spørger i stedet ind til det konkrete pensum, der foreligger for 'Nyere tids filosofihistorie', som egentlig skulle have været omdrejningspunktet for det meste af samtalen.

En af de første ting, der sprang mig i øjnene, da jeg gennemgik pensumlisten, var manglen på utilitarisme. Hvorfor er det ikke en del af pensum?

Haugaard: "Det er ret ukontroversielt at sige, at der er dydsetik, pligtetik og utilitarisme som tre helt grundliggende etiske retninger. I 'Antikken og middelalderens tænkning' har I læst uddrag af *Etikken*, og det vil sige, at I er introduceret til dydsetikkens fader. Kant er pligtetikens fader. Men på idéhistorie er vi nok underforsynede med utilitarisme. Men der er altså ingen, der forbyder jer at læse Bentham eller John Stuart Mill... Så læs det!"

Er der en eller to tænkere, eller noget helt essentielt, som det ærgrer dig, der ikke har været plads til på pensumlisten?

Haugaard: "Jeg synes, at springet fra Hegel til Nietzsche er virkelig langt, på nogle måder også for langt. Folk vil typisk sige, at der skulle man læse Marx, men Marx er ikke nogen særlig interessant filosof. Han er interessant som alt muligt andet. Måske er det også en smule snyd at sige, at fænomenologi er indfriet ved, at vi læser Heidegger, men jeg har virkelig prøvet med mange forskellige Husserl-tekster gennem årene, og jeg har ikke syntes, at det fungerede."

Hvad med den tyske idealisme og den tyske romantik?

Haugaard: "Ja, altså, Hegel er på. Mange filosofihistorikere vil sige, at Fichte og Schelling er to lidt ligegyldige sessioner på et tog, der kører fra Kant til Hegel – det er noget vås. Men det er der, hvor trædestenene kommer ind."

Judith Butler er på pensum. Hvilke overvejelser har der været omkring det?

Haugaard: "For det første ville jeg sgu gerne have, at der var kvinder på pensum. For det andet taler hun lige ind i en aktuel diskussion, som man så kan synes

om, hvad man vil – og ikke vil, havde jeg nær sagt. For det tredje tager hendes filosofiske diskussion udgangspunkt i, hvad det vil sige at være et subjekt, og i hvilken forstand vores køn definerer os substantielt; med andre ord bruger hun problemstillinger fra filosofihistorien til at bearbejde problemstillinger, som er enormt aktuelle. Jeg ved godt, at nogen siger, at så snart man nævner Judith Butler, så er det *bullshit*, men de ved ikke, hvad de taler om. Jeg pillede Rorty af og satte Judith Butler på, selvom jeg elsker Rorty. Butler er enormt inspireret af Foucault, så hun kan også bruges til anledning til at diskutere noget af den radikale franske tænkning fra 80'erne og 90'erne."

Hvorfor valgte du Judith Butler og ikke f.eks. Hannah Arendt?

Haugaard: "Hannah Arendt læser vi i rigtig mange andre sammenhænge. Hannah Arendt er ikke en oversat tænker på idéhistorie. Åbenbart er der nogle, der synes, at Judith Butler er en rød klud, men come on... Tag en tudekiks!"

Hvorfor er Schopenhauer ikke på listen?

Haugaard: "Det er igen en af de der efterfølgere mellem Hegel og Nietzsche, som man faktisk godt kan læse, men han er ikke på, fordi der ikke er plads til det hele. Vi kommer til at læse Schopenhauer indirekte, da meget af hans virkningshistorie går gennem Nietzsche og gennem Freud. Hvis man har læst det her pensum, Kant, Hegel, Leibniz og Nietzsche, så er man godt udrustet til at læse 'Verden som vilje og forestilling'."

Der lægges meget vægt på den tidlige moderne tænkning, hvad skyldes den fordeling?

Haugaard: At have et solidt kendskab til den tidlige moderne filosofi er en vigtig forudsætning for at kunne læse den moderne filosofi. Det tidlige moderne fylder meget, fordi jeg synes – vi synes – at det er et vigtigt sted at have et godt fundament for at kunne læse det moderne og postmoderne (hvis det er en term, man vil operere med). Nåh ja, forresten! Uden for citat, så er det endelig gået op for mig, hvorfor..."

Kan vi lære af historien?

Interview med professor emiritus Hans-Jørgen Schanz i forbindelse med den snarlige udgivelse af bogen 'Menneskene og alt andet'.

Christian Fleckner Gravholt

'Menneskene og alt andet' udgives medio marts 2020

Om nogle uger udgives Hans-Jørgen Schanz' nye bog, 'Menneskene og alt andet', som er en idéhistorisk skildring af de tanker, der knytter sig til spørgsmålet om menneskenes forskellighed fra alt andet. Med andre ord er bogens ærinde at beskrive, hvad der er tænkt om menneskenes artsspecificitet igennem historien, og hvordan disse tanker har præget den menneskelige idéverden. I anledningen af den snarlige bogudgivelse mødte jeg professor emeritus Hans-Jørgen Schanz på kontoret på øverste sal i Nobel Parken.

'Menneskene og alt andet' er en tour de force gennem de tanker, menneskene har haft, om hvad der adskiller mennesket fra alt andet, fra antikken og til i dag. Udoover denne udviklingslinje viser Schanz, hvordan disse forestillinger om mennesket har spillet sammen med en række andre idéer, såsom natur, religion, individualitet, racisme, fremskridt, evolution, sandhed m.m.

DE EVIGE KILDER

Det idéhistoriske afsæt i bogen er antikken, hvor der sker en filosofisk opdagelse af menneskenes forskel fra alt andet. Det siger sig selv, at den græske storhedstid i antikken er idéhistorisk relevant, men hvad er det – mere generelt – der gør den

græske tænkning til en evig kilde, der har inspireret så mange af åndshistoriens store personligheder?

Schanz: "For vores kultur – den såkaldt vestlige – er den græske kultur jo, sammen med kristendommen, helt basal. Det er jo kilderne til opbygningen af vores samfund. Til statsideer, til morallære, til naturerkendelse. Alt har rødderne i denne tradition. Og så er det selvfølgelig filosofien, der opstår som en bestemt måde at bruge sproget på; nemlig ved at stille spørgsmål."

Men er den antikke kilde kun af historisk værdi, eller skyldes den fortsatte fascination og tiltrækningskraft, at den rummer noget andet, noget elementært?

Schanz: "Jeg mener det sidste. Der er noget i den kilde... Jeg vil ikke sige, som er evigt sandt, men som er evigt inspirerende. Der er forskel på naturvidenskaber og samfundsvidenskaber og så kulturvidenskab eller filosofi. Hvis man læser naturvidenskab i dag, behøver man ikke ane, hvem Newton var. Det er fuldstændig ligegyldigt. Du bliver ikke dummere, hvis du ved, hvad hans teori gik ud på, men det betyder ikke noget. Videnskaberne afvikler – i forbindelse med deres historiske udvikling – afhængigheden af deres fortid. Deres gyldighed er ikke afhængig af deres genesis. Anderledes forholder det sig med filosofi eller kulturvidenskaber; de annullerer ikke deres forhistorie i den aktuelle situation. Vi er nødt til hele tiden at have den fortid med. Og den ligger jo ikke fast. Platon i dag er en anden Platon end for 50 år siden. Han vil også være anderledes om 50 år. Det er det, der er så produktivt ved disse store kilder – at de hele tiden hermeneutisk er noget, som vi er henvist til, fordi de ikke siger det samme, men siger noget nyt til hver generation."

MENNESKET SOM NATUR OG HISTORIE

Du giver en række svar på spørgsmålet om, hvordan menneskene adskiller sig fra alt andet; vilje, sprog, spontanitet osv. Hvorfor er det spørgsmål vigtigt at stille?

Schanz: "Det er det af flere grunde. En af dem er, at jeg på den ene side anerkender evolutionsteoretiske tilgange, men jeg anerkender ikke, at de får monopol på udlægningen af mennesket. Når det sker, kommer man meget

let til at overse det, der er helt unikt for menneskene. Det er selvfølgelig ikke mindst, det at mennesket er et sprogligt og symboludvekslende væsen. Det er helt afgørende, og sådan har det været defineret siden Aristoteles. Udover det vil jeg gerne oplyse, da det jo har vist sig, at inden for de sidste 2500 år har idéen, om hvad mennesket egentlig er for en størrelse, ændret sig. Det er jo en ikke en idé, der ligger fast. I første omgang – i den klassiske forestilling – er mennesket uden historie, men i 1700-tallet ændrer menneskets specificitet sig, fra at være det at mennesket har en natur, til at mennesket bliver et historisk væsen. I dag er historien ved at forsvinde igen, og mennesket er ved at blive et – i anførselstegn – rent naturligt væsen, sådan som det er tilfældet i evolutionsteoretiske betragtninger. Jeg har villet gøre op med de selvfølgeligheder, der indfinder sig, og som siger, at det er afgjort én gang for alle. Opfattelsen af, hvad mennesket er, ændrer sig historisk.”

Hvad vil det sige, at mennesket bliver et historisk væsen?

Schanz: ”Det vil sige, at man hævder, at mennesket ikke har nogen fast natur. Når Aristoteles eller Platon taler om menneskets sjæl, betragter de den som værende ahistorisk; menneskets natur er ikke selv historisk. Med oplysningstænkningen sker den ændring, at forestillingen, om at menneskets natur ligger fast, forsvinder. Mennesket bliver selv et historisk foranderligt væsen. Jeg plejer at bruge Lockes (John Locke, engelsk filosof, 1632-1704) billede, hvor han siger, at mennesket er en ’tabula rasa’ (latinsk: tom tavle). Det vil sige, at mennesket har ingen medfødte ideer. Det gør man meget ud af erkendelsesteoretisk, men jeg siger, at det er faktisk et udtryk for, at han hævder, at mennesket ikke har en natur. Mennesket er ren historie. Og hvis man går ud fra det – at mennesket er ren historie – så kommer der lynhurtigt til at indfinde sig forskellige arter af idioti. Eksempelvis at mennesket ændrer sig lige så hurtigt og i takt med verdensforandringen, hvilket er en meget udbredt idé i dag; altså at mennesket simpelthen ændrer sig fuldstændig ligesom verden. Min opfattelse er, at mennesket selvfølgelig ændrer sig, men i en helt anden langsom takt end verden ændrer sig. I dag ser folk det som en selvfølge, at de mennesker, der lever i dag, er helt forskellige fra dem, der levede for 100 år siden. Det er helt forkert. Rent biologisk og hjernemæssigt har mennesket jo ikke ændret sig de sidste 10.000 år. Ikke det mindste.”

”Det er også en af grundene til, at evolutionsteoretiske betragtninger på én måde er vigtige, og på den anden side er uinteressante, fordi de springer hele højkulturen over. Evolutionen af menneskets hjerne stoppede for, lad os sige, 10.000 år siden, men det er jo længe før, højkulturene opstår. De opstår omkring år 500 f.v.t. Der har du jo Buddha, du har Zarathustra, du har det jødiske, og du har den græske filosofi. Altså sådan et bredt bælte af højkultur, statsligt organiseret. Den periode og frem til i dag er en blind plet i evolutionsteori. Og det er jo sådan set et ret vigtigt tidsspand for mennesker.”

Du skriver i bogen, at ‘historien er livets læremester’, og at det imperativ, der ligger heri, stort set kun er fulgt i skåltaler og sjældent af de mennesker, der har taget beslutninger. Er det ikke et enormt svigt, hvis ikke vi formår at udnytte den klogskab, som historien tilbyder os?

Schanz: ”Jo, men forudsætningen, for at det udsagn kan give mening, er, at historien stort set ikke ændrer sig. Fordi hvis den ændrer sig hele tiden, så er det, der var aktuelt for 100 år siden irrelevant for mig. Spørgsmålet er ‘om menneskene er de samme’? Det var, det den klassiske forestilling repræsenterede; at til syvende og sidst er menneskene ens overalt i historien. Det var det, som Platon, Aristoteles, Herodot og Thukydide – og de romerske historieskrivere – gik ud fra. Det ændrer sig fra Oplysningstiden, hvor historiseringen af menneskene kom ind. Dermed kunne man ikke gå ud fra, at mennesket havde en fast natur, som var historisk uforanderlig. Det er der, problemet opstår. Ideen, om at vi kan lære af historien, er bundet til ideen, om at menneskene er ens i historien. At det er de samme lidenskaber, de samme dumheder, de samme storheder og dyder, mennesket har haft overalt, og derfor kan vi lære af historien. Det er grundtanken i klassisk historieskrivning, men den opgiver man i oplysningstænkningen. Jeg er tilbøjelig til at sige, at oplysningstænkningen overspiller historiseringen af menneskene; ikke fordi den ikke er der, men den er vildt overspillet.”

FREMTIDSFORVENTNING OG HISTORIETRÆTHED

Du beskriver, at der opstår en idé om, at mennesker kan skabe historie. Den idé synes at leve i bedste velgående. Er vi blevet for optagede af at skabe historie frem for at lære af historien?

Schanz: "Ja, i en vis forstand. Men på den anden side ser jeg også tendenser til, at man er ved at sige, at det kan vi ikke; historiebevidstheden er svækket i dag. Situationen efter 2. verdenskrig var udgjort af en enorm optimisme i 60'erne og 70'erne, og man mente at kunne forandre alt. I dag er der snarere tale om en resignation overfor fremtiden. Der er ikke længere tale om den store optimisme eller overbevisning om, at vi kan ændre alt. Snarere er det sådan i dag, at vi må sgu hellere passe på, det vi har, for det, der kommer efter, er ikke noget, vi har skabt, men et eller andet vi ikke har ønsket."

Du skriver i bogen, at den historieoptimisme, der indledes i Oplysningstiden, er blevet erstattet af historietræthed og undergangsteorier. Er det verdenshistorisk unikt, at der er sådan en fremtidsnervøsitet?

Schanz: "Nej, det tror jeg ikke. Hele middelalderen er gennemsyret af dommedagsforestillinger. Nu var der selvfølgelig det med dommedag, at der jo var noget på den anden side af dommedag, nemlig Paradis. Det er selvfølgelig ret afgørende, at man kunne se frem til dommedag med en vis fortrøstningsfuldhed. Det kan vi jo ikke længere. Men det er helt tydeligt, at den historieoptimisme, der var i 60'erne og 70'erne, ikke findes længere. Tværtimod er tiden gennemsyret af undergangsidéer i light-udgaver. Den lange bølge med ekstrem historieforventning, der sættes i verden med oplysningstænkningen, ebber ud omkring 60'erne og 70'erne, og i den forstand er studenteroprøret afslutningen af en periode i stedet for åbningen af en ny."

Hvad var det, der afsluttede fremtidsforventningen?

Schanz: "Se på 80'erne. Der var jo ikke nogen fremtidsforventning. Der var en ekstrem tilspidsning af den kolde krig. Der var økonomisk krise og en helt masse andre facetter. Postmodernismeteorierne og de nye relativismer opstod. De store fortællinger var døde. Alt det er jo et indicium på, at fremtidsforventningen var svækket ganske gevaldigt, og der er vi også i dag efter min opfattelse. Efter murens fald var der den liberale utopi om historiens afslutning, men den løb jo ud i tågerne efter ganske kort tid. Jeg mener, at vi i dag er i en situation, bl.a. på grund af klimafrygt, hvor fremtidsforventningerne ikke er alt for store."

ÅND OG UDDANNELSE

I bogen skriver du, at der er et graverende fravær af åndsambition i hele det danske uddannelsesvæsen fra folkeskolen til og med universitetet. Hvordan kan vi genindføre ånd?

Schanz: "Ånd kan ikke måles. Du kan faktisk næsten ikke engang definere ånd, men du kan slet ikke måle den. Et af de steder, hvor det viser sig, at ånd er fraværende, er at alt skal kunne måles i undervisningssystemet i dag. Kompetenceudvidelse og hvad fanden ved jeg. Selvfølgelig er det vigtigt, at folk får en viden som også i nogen grad kan testes, men det er jo ikke nok. Uddannelse handler om igangsættelse, det handler ikke bare om at udføre ordrer. Uddannelse er primært en igangsættelsesproces – den tanke er helt væk i dag. Ligesom også det, at man åbner perspektivet på den store verden og den enorme rigdom, og prøver at få folk til at undre sig og også glæde sig over mangfoldigheden i stedet for at kigge på de afgrænsede områder. Det er svært at forklare, men det er fandeme let at konstatere. Problemet er, at i dag er det som om, at de kompetencer, man opnår, er mål i sig selv. Det hele bliver åndsløst, ved at det hele er struktureret på forhånd. Det interessante ved ånd er jo, at den er uforudsigelig. Du ved ikke, hvor du kommer hen. På den måde spiller spontanitet – der jo er uforudsigelighed – og ånd sammen, da begge har noget med frihed at gøre. Det er, det jeg prøver at få frem i bogen. Så for det første skal uddannelseshastigheden ned, og så skal man læse meget – og ikke kun det, man får for. Det er det, jeg mener med, at undervisningen er igangsættelse og ikke mere."

SANDHEDEN FINDES I EKSTREMERNE

I bogen peger du på et skifte, fra at normaliteten bestemmer sandheden, til at sandheden findes i ekstremerne. Hvornår sker det skifte?

Schanz: "Jeg bruger det som et eksempel på, hvordan man har opfattet kulturelle normer, og det er helt tydeligt i antikken og den klassiske periode, at det er det, som er normalt, der danner baggrunden for sandheden. Når vi kommer op i moderniteten, bliver det modsat. Der er det ekstremen, der afslører sandheden, hvorimod normalen tildækker den. Det ser man i psykoanalysen og i en række

kulturanalyser. Det sker allersenest omkring år 1900, hvor det bliver tydeligt. I en vis forstand er Picasso jo et udtryk for det – altså i det omfang man kan operere med sandhedsfordringer til æstetik. Hans sprængning af det realistiske verdensbillede er jo et udtryk for, at det realistiske er usandt. Sandheden skal findes i det sprængte, i det ekstreme og i undtagelsen.”

Hvor står vi i dag ift. sandhedsnormer?

Schanz: ”Jeg mener, at vi står i én stor forvirring. Der er traditioner, som fører det gamle videre – hvor sandheden findes i ekstremerne – og så er der en nyopfattelse, der er ved at svinge over til en mere kulturkonservativ opfattelse, hvor det er i det normale, at vi skal finde grundlaget for normerne og sandheden.”

Er han/hun/hen-problematikken et udtryk for, at ekstremerne skal diktere sandheden?

Schanz: ”Ja, i nogen grad. Det er et eksempel, på det at 99% tager fejl.”

DET MENNESKELIGE OG DET GUDDOMMELIGE

Du beskriver, at overgangen fra animisme til antropomorf religiøsitet betyder, at det menneskelige og det guddommelige så at sige forbindes. Står menneskene i dag tilbage som guder eller som universets herskere, efterhånden som religiøsiteten svinder ind?

Schanz: ”Ja, det er jo det, man ofte ser. Man ser det dobbelt i den forstand, at vi kan gøres ansvarlige for alt – at vi ødelægger kloden – og samtidig hermed kan vi pålægges at gøre alt godt. I den forstand er der et eller andet, der minder om, at vi har en guddommelig status. Det er også anlagt dybt i kristendommen: vi er – som den eneste skabning – skabt i Guds billede. Der har man ideen, som viser, at mennesket får en særstatus i naturen. Det samme opdages i filosofien, hvor Aristoteles definerer mennesket som det eneste væsen, der har fornuft. Men her skal vi passe på. I en vis forstand er det sådan, at det, der adskiller menneskene fra alt andet, ikke betyder, at mennesket har en forrang. Det er det helt afgørende for mig. Følger man genesis, gælder det jo at mennesket er skabt i Guds billede,

og at alt er skabt for at tjene mennesket, men samtidig er mennesket skabt for at værne om det andet. Det sidste glemmer man. Menneskene skal ikke kun udnytte naturen, ifølge kristendommen er det også en pligt at værne om den.”

ET PAR GODE RÅD TIL STUDERENDE

Hvad, tror du, det betyder for de studerende, at det ikke længere er nødvendigt eller påkrævet at bemestre andre sprog end dansk og engelsk?

Schanz: ”Jamen det er da en stor indskrænkning af deres muligheder. Meget stor. Altså det er jo helt vildt, at man ikke også kræver, at de kan tysk og fransk. I hvert fald tysk, men også gerne fransk selvfølgelig.”

Er det noget, man bør gøre noget ved?

Schanz: ”Ja, det mener jeg. Man er jo nødt til at læse hovedværker. For det første er det jo ikke alt, som er oversat. For det andet er det sådan, at selvom de er oversat, er en oversættelse jo altid en interpretation også. Så man skal simpelthen læse på originalsprog. Der er en tendens til i dag, at kun det, der foreligger på engelsk, af udenlandsk stof, er noget, man kan tilegne sig. Enten kommer man så til at vente med at tilegne sig det, indtil det er oversat til engelsk, eller det bliver aldrig oversat, og så kommer man aldrig til at arbejde med det. Jeg mener, at det er en meget stor indskrænkning af muligheder. Det er der ikke tvivl om.

Du har før udtalt, at mange universitetsopgaver i dag er blevet for generiske og bundet til et fast pensum. Hvordan kan man som studerende vælge atypiske problemstillinger?

Det vil jeg ikke give nogle eksempler på. Opgaven er, at man selv finder på de ting. Men man skal ikke være bange for at gå uden for hovedstrøget. Man skal lade sig styre af indfald: Hvad er sjovt at undersøge her? Det handler om at tage en chance, selvfølgelig. Det er jo den måde, man erkender noget på. Ved at man går uden for stierne, der er nedtrådte. Så kan man muligvis træde ned i et vandhul, det er risikoen – men man kan også finde juvelerne. Det gør man ikke, hvis man jokker rundt der, hvor alle andre har gået.

Anmeldelser

Avantgarde- manifeste- af Mikkel Bolt

KLIM, 2019
478 sider, 350 kr

Simon Obirek Berg

Avantgarde
manifeste

Det tyvende århundrede var en tidsperiode, hvor alt var i konstant acceleration. Historien drøede af sted, og overhalede sig selv indenom flere gange. Kulturproduktionen på denne tid nåede uanede højder. Det var århundredet, der begyndte med jazzen, slog en krølle om punken og løjede af med den tunge grunge. Det var århundredet, hvor filmen bed sig fast som det mest afgørende og udbredte kunstmedium, og hvor både romanen og forfatteren måtte lade livet i overgangen fra modernismen til postmodernismen. Det var også århundredet, hvor vores gængse rum- og tidskategorier måtte give efter for mobiltelefonens og internettets forvittringer.

Det var nok også derfor grunge ikke kunne komme på noget andet tidspunkt end den gjorde. Hvor det tyvende århundrede havde fart på, så oplever vi en helt anden stilstand i det enogtyvende. Der er ikke engang tale om en decideret deceleration, men snarere en ubrydelig inert. Det nyeste i musikken er ikke en fremadstormende genre, der har afløst en anden, men snarere kommercialiseringen af det, der tidligere var uafhængigt. Stilarter skiftes til at være på mode, men det er de samme der altid har været i brug. Øjeblikket strækkes til et uendeligt nu, og det ses, at det radikale nye forblev i det tyvende århundrede.

Mikkel Bolt har begået en bog, der kan siges at være det hauntologiske objekt par excellence. *Avantgardemanifester* (2019) står som et minde om de fremtider,

der blev os lovet, men som aldrig blev udfoldet. Den fremstår som indehaveren af alle de revolutionære potentialer som neoliberalismen i halvfjerds- og firserne for alvor skyllede væk. At læse samlingen af manifeste i dag er at læse noget sørgeligere end en nekrolog; de forskellige bevægelseres retninger for samfundet nåede ikke engang at blive født eller at dø, men er forvist til et *ikke-liv*, eller et *uliv*, et sted på kulturens margener.

Bogen er på mange måder en skikkelig og aldeles harmløs oversigt over en turbulent periode. Bolt formår at give en lødig gennemgang af avantgardebegrebet, de enkelte bevægelser, der markerede sig i et afgrænset tyvende århundrede og manifestets karakteristika. Værket er delt op i to dele, hvor den første del dækker den såkaldte historiske avantgarde og den anden del udgøres af det Bolt kalder "avantgarden efter". Den historiske avantgarde tæller de italienske og russiske futurister, dadaisterne, surrealistene og vorticismen, mens den efterfølgende skare udgøres af situationisterne, lettristerne og CoBrA med danske Asger Jorn i spidsen.

Det lykkedes Bolt at tegne et billede af en historisk tendens, der gav udslag imod det politiske og æstetiske nulpunkt. Det var en konvergens af forskellige revolutionære energier, der indfanges under avantgardebegrebet. Der tegnes et narrativ af de forskellige bevægelser, hvor eksempelvis de italienske futurister, herunder især foregangsmanden Marinetti, skildres som hæmningsløse fetischister af farten og metallet, mens surrealistene fremstilles som nogen, der udpegede de underliggende og ubevidste kræfter, som animerer og insisterer alt andet. Det er ikke fordi disse udlægninger er forkerte, men de bliver udfoldet på sådan en måde, at den danske idéhistorie begynder at finde sit populærkulturelle udtryk. Nuancerne er få, mens underholdningsværdien er høj.

Bolt fremlægger også en beskrivelse af manifestet som en litterær genre. Han giver en suveræn gennemgang af dets markører (noget som allerede nu er i modstrid med avantgardisternes projekter), og skriver blandt andet, at manifestet indeholder et løfte. Hvis man forholder sig således, eller handler således, venter en omkalfatring. Netop manifestet er et greb, der er overgået til det enogtyvende århundrede. Her skrives der stadig manifeste, som påvirker og influerer. Interessant er det imidlertid, at Bolt inddrager Marx og Engels' *Det kommunistiske manifest* som et eksempel på ærkemanifestet. Nu er dette manifest også særdeles klar i spyttet, noget som gør en karakteristik af manifestformen lettere, men det ville have været spændende at se Bolt

kaste sig ud i en behandling af et mere svært tilgængeligt avantgardemanifest, der foruden politikken og produktionen også har et program for kunsten og æstetikken udtrykt gennem stilvalget.

Bolts fremstilling af avantgardisterne slår én ting fast uden at nævne det eksplicit: de led et stort nederlag. Godt nok fik de gjort op med traditionen, godt nok fik de skubbet til samfundets antagonistiske spændinger, men kapitalismen viste os, at den kunne rumme alle disse forandringer. Den er mere fleksibel og føjelig end noget andet fænomen vi har oplevet. Museerne er nu mere eksperimenterende end nogensinde før, kirken mere ubesøgt end nogensinde før, akademiet er mere udhulet end nogensinde før, men alligevel består kapitalismen som den sidste modstander—og den er i bedre behold end i det tyvende århundrede. Avantgardisterne var med til at rykke i fundamenterne, men socialismen og kommunismen bed sig aldrig fast, og når den endelig gjorde, var det med en uappetitlig transcendentalisme. Kunsten har aldrig været så institutionaliseret og så gennemsyret af kapital som den er i dag, og det samme kan siges om mange andre områder.

Hvad der står tilbage at sige er, at Bolt har præsteret et værk lig med Slagmarks 1968. Der fokuseres på en bestemt begivenhed kendetegnet ved en vis mangfoldighed, hvilket gøres gennem introduktioner og kontekstualiseringer, men ellers står teksterne for sig selv. Det er svært at kritisere sådanne samlinger, da de ikke eksplicit fremsætter eller beskytter påstande, men måske det netop er dét en kritik skal gå på. Avantgardisterne—med undtagelse af et par få afstikkere—iscenesættes som helte, der søger omvæltningerne, og deres ultimative nederlag nævnes ikke. Der er også problemer med at demarkere bevægelserne så meget fra hinanden, og isolere manifestet som en selvstændig genre uden også at tydeliggøre poesens indflydelse, men det forringer ikke værket overordnet set.

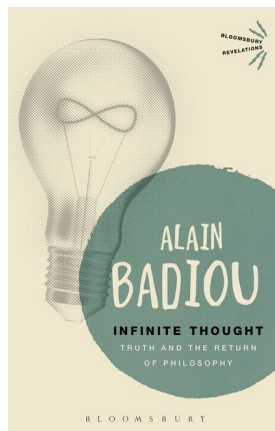
Avantgardemanifester er ultimativt et katalog over nogle af de mest kreative, nyskabende og politisk ladede tekster i det tyvende århundrede. Den udmærker sig som et opslagsværk, der giver alle mulighed for at revitalisere, om end kun for en stund, de brydende strømninger. Jeg håber, den kan få os til at gentænke forholdet mellem politik og kunst i en overvejende audiovisuel verden.

Infinite Thought

af Alain Badiou

Bloomsbury Academic, 2014
164 sider, 230 kr

Tobias Ulrik Fogtmann



Alain Badiou (1937-) er en fransk filosof, som er blevet beskrevet som en af samtidens vigtigste, men også mest kontroversielle, filosoffer. I *Infinite Thought* beskæftige Badiou sig blandt andet med, hvad han identificerer som filosofiens opgave i dag, som han, i vanlig polemisk forstand, hverken mener den postmoderne, analytiske eller hermeneutiske tradition lever op til. Badiou præsenterer i stedet en ny tænkning, som vi kan kalde en *begivenhedstænkning*.

Infinite Thought er en samling af forelæsningspapirer og essays, samt en koncis introduktion til Badious ontologi. Et gennemgående tema er, for Badious post-marxistiske filosofi som sådan, forholdet mellem filosofi og praksis. Derudover har bogen ikke nogen åbenlys gennemgående argumentation. Derfor vil jeg i stedet forsøge at udlægge nogen gennemgående dele af Badious filosofi, som den præsenteres i teksterne. Overordnet synes jeg *Infinite Thought* er værd at købe og læse (selv om mange af de tekster kan findes online), måske særligt som introduktion til Badious filosofi, da de forskellige tekster går udenom Badious mere tekniske terminologi.

1. Subjekt

Badious filosofi bevæger sig mellem en "moderne" ontologi (mathematics is ontology) og en rekonciliering mellem en teori om subjektet og en ontologi. Badiou placerer sin teori om subjektet over for bl.a. Foucault, Derrida og Deleuze, der

ifølge Badiou ikke differentierer mellem subjektet og det generelle ontologiske felt. Her er der ikke nogen spænding mellem væren og subjektet, altså ikke nogen ontologisk plads for beslutning [agency] (heraf også at Poststrukturalismen ofte er blevet beskyldt for at være apolitisk). (Badiou 2014, s. 3) Det er selve spændingen mellem væren og subjekt, som Badiou undersøgelse grunder i.

Med Poststrukturalisterne kan vi sige, at der ikke er nogen løsning på spørgsmålet om identitet; illusionen om en underliggende identitet er produceret af selve den repræsentation som subjektet benytter (eller er fanget i), for at identificere en substans som reference for identitet. Med andre ord er subjektet intet andet end kontinuerlig bevægelse. (Badiou 2014, s. 4) Den definition kan, meget groft sagt, bredes ud som Poststrukturalismens ontologiske antagelse som sådan. I de ontologiske univers af *différance* eller 'language games' kan et subjekt ikke differentieres eller lokaliseres (og det er selvfølgelig præcis hvad Poststrukturalisternes kritik af identitet og repræsentation består i). Heraf følger det åbenlyse spørgsmål: "If there is no self-identical subject, then what is the ground for autonomous rational action?". (Badiou 2014, s. 4) Det er her Badiou tager sit afsæt, i selve spændingen mellem den tomme *væren* og det handlende *subjekt*. Udgangspunktet er ikke identitet, eller en identificering af en underliggende substans, men en identificering af handling [agency] som subjektet. (Badiou 2014, s. 5) Spørgsmålet er ikke, hvordan et autonomt subjekt skaber forandring i en situation, men hvordan subjektet bliver til i en autonom kausal kæde i en situation præget af forandring (dvs. en 'ustabil' situation, som fx en politisk situation). Det er ikke mennesket som sådan der identificeres som et subjekt, men mennesket som det der foretager et valg eller en handling, der tilkendegiver sig det der bryder med situationen; det er en identificering af den modstand, som magt (eller struktur) producerer. Det betyder, at vi ikke kan identificere subjektet med det, der produceres af netværk af disciplinær magt (Foucault), men præcis med den modstand, som enhver magtudøvelse eller struktur afstedkommer; den mulige umulighed, der, fra situationens synspunkt, ikke findes. (Badiou 2014, s. 5)

Subjektet består i en aktiv undersøgelse af situationen fra et synspunkt, som er en ustruktureret del af en struktureret situation, og som derfor ikke kan siges at findes fra situationens perspektiv. Vi kan kalde Badiou's filosofi for en *dialektik for det nye*: nye situationer skabes på baggrund af subjektets undersøgelse af situationen. Subjektets synspunkt referer til en *begivenhed*, et brud med hvad-

der-er, som derfor ikke falder under hvad-der-er; begivenheden er et brud i strukturen. Dialektikken består i det kontingente forhold mellem væren, hvad-der-er, og begivenhed, det nye. Badiou insisterer i den forstand på historiske og subjektive processer, som ontologisk set er identificerbare, men komplet uforudsigelige; de er et udtryk for et valg eller en subjektivering.

2. Sandheder

Vi kan sige, at Badiou er en slags matematisk platonist (eller som Jacques Rancière kalder ham: En ultraplatonist); platonist, fordi hans projekt består i at hævde *sandhed* og *ideerne*, og tilkendegivelsen til dem som en central størrelse for filosofien i dag; matematisk, "because mathematics is the only rational thinking of infinity"; (Badiou 2014, s. 153) væren og sandhed må tænkes og identificeres på en rationel basis.

I essayet "Philosophy and truth" fremlægger Badiou en række teser om sandheder, bl.a.: "We must conceive of a truth both as the contruction of a fidelity to an event, and as the generic potency of a transformation of a domain of knowledge". (Badiou 2014, s. 48) En sandhed er den subjektive proces, der transformerer artikulationen af situationens multiplicitet – dens logik. En begivenhed er et brud i logikken og i den etablerede viden. Man kunne fremføre mange eksempler på den slags brud: Freuds opdagelse af det ubevidste, Marcel Duchamps Fountain, Oktober Revolutionen, Galileos grundlæggelse af den klassiske mekanik osv. En sandhed er først og fremmest noget nyt, hvorimod viden er det der gentager. Sandheder skaber et hul i viden, et radikalt ubestemt sted, som ikke desto mindre befinder sig *i* situationen. (Badiou 2014, s. 49) Mod Platon hævder Badiou, at subjektet ikke har adgang til sandhed som en slags viden. Selve det, der produceres af sandheder, er selvfølgelig noget, der kan vides, men den procedure, som subjektets handling grunder i, kan ikke begrundes som ud fra en almen lov, dvs. med reference til etableret viden. Proceduren er noget, der er ubestemmeligt; en sandhed er så at sige selvrefererende. Derfor siger Badiou også, at subjektet er den endelige del af den uendelige sandhed; sandheden må altid realiseres inden for situationens ramme (dog som det, der bryder med situationen), men selve den sandhed, som konstituerer subjektets ubestemmelighed, *overskrider* subjektets endelighed.

Det fundamentale filosofiske problem ift. sandhed er, hvordan den viser sig, og hvordan den bliver til, dvs. hvordan en sandheds-proces italesætter situationens

multiplicitet og konstruerer en ny logik. (Badiou 2014, s. 49) For Badiou producerer filosofi ikke selv nogle sandheder; filosofiens forhold til sandhed er derimod identificering af sandheder og deres betingelser, en tænkning af sandheder som sådan, ikke en vurdering eller en fortolkning af sandhederne selv. Filosofi er derfor en tænkning af sandheder, og hvordan de bliver til, som er betinget af sandheder (som ikke er produceret af filosofien selv). Her ses Badiou forpligtigelse over for en praktisk dimension, og hans troskab over for Marx: Filosofi kan tænke nok så meget, men den kan umuligt realisere de sandheder, den identificerer. (Badiou 2014, s. 146) I den forstand er filosofi fuldstændigt uproduktiv ift. "the law of the world"; filosofi er konditioneret af de sandheder, som den 'griber'. Der er kun Sandhed fordi vi kan referere til sandheder, der er ingen sidste Sandhed, eller, filosofi er altid i dialog (med digterne, sofisterne, de revolutionære...).

3. Logical revolt

I kapitlet "Philosophy and desire" skriver Badiou:

"Philosophy is something like a 'logical revolt'. Philosophy pits thought against injustice, against the defective state of the world. Yet it pits thought against injustice in a movement which conserves and defends argument and reason, and which ultimately proposes a new logic." (Badiou 2014, s. 31)

Filosofi er muligheden for en ny tænkning, det er "a throw of the dice", som tænker det universelle; i den forstand indbefatter filosofi altid en risiko. (Badiou 2014, s. 31) At filosofi formulerer noget universelt, indbefatter for Badiou, at den er rettet mod alle, den er 'generisk': "Philosophy addresses all humans as thinking beings since it supposes that all humans think". (Badiou 2014, s. 32) Den slags aksiomatiske antagelser er grundlæggende for Badiou's filosofi. Det ville nok ikke være forkert at karakterisere Badiou's filosofi som en slags "throw of the dice", et forsøg på at tænke den moderne verden, ikke ved at deducere kendsgerninger, men ved at opstille aksiomer, og drage konsekvenser. Som Badiou siger i et interview fra 1965: "I would define the teaching of philosophy as the teaching of the possibility of philosophy". (2014, 45: 33)

Et eksempel på Badiou's tilgang er hans begreb 'situation'. Badiou's ontologi er baseret på mængdelære, en aksiomatisk tænkning af relationer mellem

matematiske mængder. En situation er et andet ord for mængde, som er en struktureret mængde af elementer, der ikke differentierer mellem relationer internt i mængden, eller differentierer mellem "substanser". En situation er for Badiou er en 'multiplicity of multiplicity (of multiplicity etc.)'; uendelighed er hvad-der-er, det er den banale realitet af enhver situation. Badiou bestemmer altså enhver situation som uendelig. Inden for mængdelære er det dog også muligt at karakterisere en mængde som *endelig*, som en multiplicitet, der ender. Badiou vælger dog, hvilket også er muligt, at tænke enhver situation som *uendelig*. (Badiou 2014, s. 152) Det er en "modern conviction", en aksiomatisk antagelse. Det aksiom er ligeså gyldigt, som at enhver situation er endelig (hvilket har været en generel overbevisning i filosofien, hvor uendeligheden ikke er immanent i situationen, men er blevet udliceret til fx Gud). Derfor er et Badiouiansk aksiom: "We are being-for-infinite". (Badiou 2014, s. 153)

Litteraturliste

Badiou, Alain (2014): *Infinite Thought. Truth and the return of philosophy*. London: Bloomsbury Academic.

Philosophie et vérité (02/06-2014). Youtube video, uploadet af Nishtavishe. Besøgt 17/02-20. <https://www.youtube.com/watch?v=v3M0SJ2sJqg>

Hvad må der gøres?

af Alain Badiou

KLIM, 2019

80 sider, 130 kr

Jakob Rosenkrands Uldall



Én verden, én kamp. - Alain Badiou

Alain Badiou (1937-) bog om “Hvad der må gøres” er ikke lang. Den er ikke svær at læse eller forstå, tværtimod. Det er dog også pointen - et opråb til handling skal vel næppe være forståeligt kun af intellektuelle. Jeg vil ikke udførligt introducere Alain Badiou's filosofi, da dette vil tage synsvinklen væk fra bogens argumentation, og da der i forvejen findes bedre introduktioner end jeg kunne skrive (se kapitlet “Alain Badiou & den postmaioistiske dialektik” i antologien “Venstrefløjens Nye Tænkere”). Dog som en appetizer har Badiou, som en af de få nulevende og samtidige filosoffer, et begreb for sandhed - forfriskende hos nogen, yt hos andre. Jeg vil i stedet introducere Alain Badiou som en filosof, der insisterer på at tingene kunne være anderledes, og en insisteren der ikke bygger på akademiske termer (Badiou, 7:2019). Denne handlingsorienterede og “revolutionære” filosofi har såmænd også historiske spor:

Sand filosofi er ikke en abstrakt øvelse. Den har lige siden Platon sat sig op imod verdens uretfærdigheder (Badiou, 12:2018).

Filosofien (som den introduceres her, som praktisk og handlingsorienteret), og de ændringer man søger efter i efterstræbelse af lykke, kommer altså fra en

grundlæggende tanke om retfærdighed, fordi uretfærdighed skaber en affekt (Badiou, 167:2007). Denne uretfærdighed kalder nærmest på oprør, en affekt må i hvert fald kalde på et eller andet - denne bog er dette kald.

Bogen indeholder to forelæsninger, Badiou holdt med cirka to ugers mellemrum: den ene forelæsning to dage efter Trump blev valgt som præsident, og den anden forelæsning 2 uger efter. For at forstå budskabet, der ligger i titlen, såvel som indholdet, så skal man forstå at spørgsmålet «hvad må der gøres?» selv har en historie. Vladimir Lenin stillede nemlig spørgsmålet i sit egen bog "Hvad må der gøres?", der er fra 1901. Spørgsmålet samt bogen spillede en afgørende rolle for arbejderklassens revolutionære i Rusland – bogen havde som formål, at diskutere hvordan arbejderne skulle organiseres og kæmpe for magten. Spørgsmålet er således et opråb til handling og en insisteren på, at det bestående ikke behøver at bestå. Spørgsmålets betydningsfuldhed skal på samme måde, hos Badiou, ses som et opfordrende 'call to arms' i vores tid.

Den første forelæsning har en klar rystelse over sig, og føles egentlig meget som en reaktion de fleste kommentatorer kunne have haft dengang. Badiou starter ud med at sige, at valget af Trump skete i en:

... dyb nats rædsel (Badiou, 7:2019).

En umiddelbar reaktion de fleste i verden delte med Badiou. Dog går Badiou videre og siger, at vi ikke skal reagere ud fra følelser af affekt, vi skal i stedet forklare galskaben: Hvad er vores nutidige verden for en størrelse, siden dagen i går kunne forvandle sig til en sådan rædsel? På det spørgsmål er Badiou som altid klar i mælet: Den globale kapitalismes verdensomspændende sejr igennem 40 år har betydet, at en enorm ulighed har terroriseret på et globalt plan. I mellemtiden har denne sejr eksisteret uden nogen form for alternativ. De socialistiske stater (Rusland, Kina m.m.), der egentlig skulle være et alternativ og en iboende insisteren på en anderledes verden og visioner, er gået fallit. Historien, der går forud for de sidste 40 år, samt de døde visioner er simpel ifølge Badiou. Vi har på den ene side haft et liberalt valg, hvis rødder rækker helt tilbage til den yngre stenalder (Badiou, 11:2019). Dette liberale valg indebærer en organisering af rigdom og produktionsforholdene under den private ejendom, der er beskyttet af politiet og magt. På den anden side har vi lige siden den franske revolution haft et nyt, andet valg. Dette valg bygger på at afvise den private ejendomsret,

og derfra kollektivt organisere produktionsforholdene. For Badiou var dette andet valg ikke bare et lokalt forankret valg, det var et valg, der handlede om et generelt syn på mennesker og vores globale verden. I mellemtiden er der som sagt sket en masse, dette andet valg er gået fallit sammen med de stater og personer, der skulle indføre det:

I ca. fyrrer år nu har den situation, vi står i, været kendetegnet ved fraværet af et sådant valg. Den dominerende opfattelse i dag er, at der ikke er noget globalt valg.

Hvad må der gøres, hvis der er et fravær af et reelt alternativ til den globale kapitalisme (eller som han kalder "monsteret"), der gang på gang skaber rædsel og frustration for verden? Hvordan skaber man en verden, der ikke bygger på en enorm ulighed og rædsel, men det modsatte? Disse spørgsmål svarer Badiou mere udførligt på i anden forelæsning. I anden forelæsning svarer Badiou egentlig bedre, som filosof, på det forrige også. Dog vil jeg gerne vise, at Badioues hensigt med dette er en umiddelbar forståelse for at verden og verdenssituationen kræver noget nyt, noget umiddelbart - denne hensigt er til stede ved den første forelæsning og mindre ved den anden.

Vi har nu lært fra Badiou, at verdenssituationen er grim. Dette har den altså været i 40 år (ikke mindre?!). Der kræves altså noget nyt. Dette nye kalder Badiou for en "idé". Badiou og hans opråb for en ny idé er ikke ny, det flourer rundt omkring i hans øvrige forfatterskab - eksempelvis i "Logics of Worlds", der er opfølgeren til hans hovedværk "Being and Event". Alligevel skal det forklares her, fordi det er nemlig denne idé, der er brug for, noget nyt og forfriskende, der kan vifte kapitalismen væk som et kors mod djævelen. Denne nye idé skal være bygget på handling mellem nationer og forskellige positioner, der arbejder i en fælles bevægelse for det samme projekt (Badiou, 53:2019). Badiou har 4 principper for denne idé, der skal sikre idéens varighed og storhed - disse 4 principper er i øvrigt kommunismens principper. De 4 principper er:

1. Det første princip er det ældgamle kommunistiske princip: den sociale organisering skal ikke være baseret på ulighed og privat ejendom – produktionsforholdene skal være kollektive, da produktionsforholdene har med det kollektive at gøre.

2. Andet princip går ud på at fylde hullet mellem intellektuelt arbejde og manuelt arbejde - for at være forenet i denne kamp må man forene menneskeheden på alle niveauer.
3. Det tredje er et "call to arms" mod grænser. Det handler især om nationale, racemæssige, religiøse og seksuelle grænser. Forskelle skal ikke være en hindring for den globale lighed. Grænser er ikke naturlove.
4. Det fjerde, og dermed sidste, princip handler om en afmontering af statens magt og beføjelser. Det der har med mennesker at gøre kan med fordel diskuteres og besluttet blandt menneskene selv.

Disse 4 principper, simple som de er, skal agere som dommer for enhver ny idé, eller politisk udspil. Er idéen god? Kan idéen være en modsætning til den bestående kapitalistiske rædsel? Det handler for Badiou om, at disse principper skal nemt og effektivt kunne vælge en fordelagtig idé, eller kassere dårlige og onde idéer. Dette er kampen for Badiou og de, der læser bogen. Kampen for en idé, som verdens befolkning kan forenes under. Om projektet holder eller ej, kan jeg ikke vurdere. Det vil under alle omstændigheder give en masse nye idéer, der kan idéhistoriseres.

Slutteligt vil jeg proklamere, at foruden den revolutionære "call to arms" som de to forelæsninger gør bedst, føles det alt i alt som en appetizer på Badiou's øvrige forfatterskab.

Referencer

Badiou, Alain (2007): *Grundrids af metapolitikken*, Aarhus: Slagmark

Badiou, Alain (2018): *Lykke*, Aarhus: Klim

Badiou, Alain (2019): *Hvad må der gøres?*, Aarhus: Klim

Badiou, Alain (2008): *Logics of Worlds*, London: Continuum

Lenin, Vladimir (1979): *Udvalgte værker 2*, København: Forlaget Tiden

Antisemitismen

af Hannah Arendt

KLIM, 2019
263 sider, 250 kr

Kathrine Holm



Antisemitismen er første del af Hannah Arendt trilogi, Totalitarismens Oprindelse, hvor hun undersøger de historiske udviklinger i det 19. og 20. århundrede der skabte grobunden for den nye politiske styreform, som Arendt kalder totalitarisme. Det blev første gang udgivet i 1951 og blev i 2019 genudgivet af forlaget Klim.

Værket er primært historisk, men Arendt har også nogle mere filosofiske overvejelser f.eks. hvordan assimilerede jøders adfærdsmønstre skabte en "jødisk type" der delte nogle psykologiske karaktertræk som endte med at udgøre det man kaldte "jødiskhed". Dette skyldes et samfund der diskriminerede mod den "almindelige jøde", men hvor det samtidig var lettere for en uddannet jøde at få adgang til de fornemme kredse end for ikke-jøde i samme stilling. Der blev altså skabt en tvetydighed hvor de både skulle adskille sig fra "jøden i almindelighed", men de kunne heller ikke tillade sig at forsvinde i mængden netop fordi at de var veluddannede jøder. Det skabte en "følelse af at være anderledes end andre mennesker på gaden fordi de var jøder, og forskellige fra andre jøder hjemme, fordi de ikke var som almindelige jøder". Konsekvensen af denne tvetydighed bliver at de veluddannede jøder ikke tilhører nogen af klasserne, og dermed ikke kan identificere sig hverken det jødiske samfund eller de fornemme og intellektuelle kredse (Arendt s. 151-152).

Værket består af en indledning og 4 kapitler. Indledningen er skrevet af Jacob

Dahl Rendtorff, som ikke blot forsøger at introducere læseren til værket, men også leverer en ganske udmærket introduktion til Arendts politiske filosofi, der giver et godt grundlag for at forstå hendes tanker om samfundet og hvordan antisemitismen opstod i samfundet.

I Antisemitismen skildrer Arendt fra et historisk perspektiv antisemitiske bevægelser fra 1792 frem til Dreyfus-affæren, en spionagesag om en fransk officer af jødisk herkomst, som kom til at splitte den franske befolkning, da det viste sig at være justitsmord. Arendts undersøgelse af antisemitismen slutter altså før nazismen indtræden, men den nævnes dog ofte i værket for at sammenligne forskelle og ligheder.

I Arendts egen indledning gør hun det klart at Antisemitismen er en ”en verdslig ideologi fra det nittende århundrede – som var ukendt før 1870’erne af navn, om end ikke i sin argumentation – er åbenlyst ikke det samme som religiøs jødehad...” (Arendt s. 35). To af Arendts nok vigtigste argumenter for antisemitismens opståen er for det første at de europæiske jøder ikke tilhørte nogen bestemt klasse eller tilhørte en stat, og havde derfor svært ved at gøre samlet modstand. For det andet var nogle få jøder beskyttet af staten og havde privilegier som andre borgere ikke havde i kraft af deres økonomiske arbejde og tjenester for staten. Disse få jøders privilegier og statsbeskyttelse, blev af nogle antisemitistiske bevægelser brugt til at fremlægge en tese om at alle jøder er overprivilegerede og under statens beskyttelse. Dette var, ifølge Arendt, en forudsætningerne for den politiske antisemitisme, som der fokuseres mest på i værket.

Værket er rent sprogligt blændende flot skrevet, det kan dog diskuteres hvor historisk man skal forstå værket. Arendt tillader sig at komme med mange af sine egne filosofiske overvejelser, som fremlægges som historiske. Alt i alt er det et vigtigt, desværre også meget relevant, og velskrevet værk. Jeg tilslutter mig dog Frank Beck Lassens (Information) opfordring til at læse Arendts triologi som et ”uendeligt langt, historisk rigt essay”.

Litteratur

Antisemitismen, Hannah Arendt, Klim

”Hannah Arendts unikke og ikke uproblematisk undersøgelse af totalitarismen”,
Frank Beck Lassens, Information

Idéhistorisk Forening

Forår 2020

05/03 | Er integration det eneste, jeg må tale om?

Farhiya Khalid, cand. mag. i historie og journalistik

Kevin Shakir, journalist

Mødelokale 2 i studenterhuset

19/03 | Psykoanalyse lyder skide kedeligt

- Om det teoretiske potentiale i moderne elektronisk musik

Anders Ruby, musikproducer, underviser på Engelsholm

Højskole, og cand. mag. i idéhistorie

Mødelokale 2 i studenterhuset

07/05 | Designteori og materialitet i historieskrivningen

**- Betonhøjtalere i Taiwan, eksperimenterende plantegninger
og tilfældige megastrukturer**

Morten Nyborg, cand. mag. i idéhistorie

Mødelokale 2 i studenterhuset

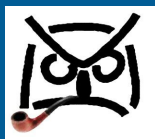
20/05 | 10 måder at dø - et idehistorisk perspektiv

Jakob Bek-Thomsen, lektor på idéhistorie Aarhus Universitet

Mødelokale 2 i studenterhuset

Entré koster 20 kr og indebærer te og kaffe. Nærmere information om de enkelte arrangementer kommer løbende.

Entré er gratis for førstesemester studerende på idéhistorie.



facebook.com/IdehistoriskForening



FAGLIG WEEKEND 17.-19. APRIL 2020

”DET ER BARE NOGET, VI LEGER”

Morten Hugaard Jeppesen

Thomas Schwarz Wentzer

Guido Kreis

Mikkel Lodahl

Morten Fausing

Alexander Salling



Guide til Tingen

Hvordan fungerer Tingen? Og hvordan gør man?

Vil du skrive en artikel, et opråb, en anmeldelse, et interview, en guide, en afhandling, en joke eller noget helt andet i Tingen, skal du inden eller efter påbegyndt skrivning, sende en mail til: ide.tingen@gmail.com så tildeler vi dig en redaktør. En redaktør er personen som vil rette din tekst, holde dig oppe på deadlines og en du kan spare med undervejs. Vi har tre overordnede sektioner, men vi kan nok også finde plads til det hvis du skriver noget der ikke passer nogle af stederne. Vi har i alle sektioner ingen begrænsning på antal anslag.

Tema: I denne sektion er der artikler under udgavens tema - f.eks. 'Udødelighed', eller den næste udgaves tema, 'Data'. Du er velkommen til at skrive om lige hvad du har lyst til, så længe det har bare et minimum af relevans for temaet.

Idéhistorie: Denne sektion omhandler alt der har at gøre med Idéhistories afdeling, universitetet som sådan, metodiske overvejelser, pensumvalg, fagudvalget, undervisere, undervisning etc.

Anmeldelse: Hvis du gerne vil anmelde en bog (eller noget andet) kan du gøre det her. Hvis du ikke allerede har bogen, kan du skrive til os, så kan vi sammen skrive til forlaget, som måske vil sende dig et anmeldereksemplar.

Du kan finde formalia på vores facebook.

TINGEN



DATA

Call for papers: Data

Som det ofte bliver pointeret i dag, er data ikke en forklaring i sig selv. Problemet, får vi at vide, er ikke data som sådan, eller at der opsamles empiriske kendsgerninger, men at der bliver konkluderet fejlagtigt, eller at data tænkes som en for omfattende forklarings grund.

Hvad er den gode måde at omgås med data på? Spørgsmålet om data omfatter spørgsmålet om fortolkning som sådan. Her må vi spørge: Er fortolkning indlejret i data og/eller indsamling af data på forhånd? Hvilken rolle spiller videnskabelighed? Hvori består den åbenlyse fascination af data, fx som "matter of fact" forklaring? Hvornår har vi for meget data; kan data tage overhånd? Hvilken rolle spiller bureaukrati og private virksomheder ift. dataindsamling? Hvem tænker: "svaret er (mere) data"? Hvorfor er data godt politisk, og hvornår er data en kæp i hjulet? Hvad er forholdet mellem data og (politisk) magt?

Et andet spørgsmål kunne være: Hvorfor fungerer data så godt? I dag beskæftiger mange grene af filosofien sig med resultater fra kognitionsvidenskab, og vi ser også filosofiske bevægelser som fx object-orienteret filosofi, der mener at filosofi bør indrette sig efter de moderne videnskabers forbillede. Hvilken rolle spiller data og videnskab, er det problematisk, er det et redskab, eller er det muligheden for noget nyt? Er den relation, der i dag er mellem filosofi og videnskab, anderledes fra de relationer, vi ser hos fx Aristoteles, eller efter Galileis grundlæggelse af den klassiske mekanik? Er data i dag en teologisk kategori, noget der bare skal gøres, som den irrationelle kerne i rationalismen; og er det mest fornuftige, som modsvar på data-fetichismen, rehabiliteringen af 'ånden' og af 'meningen'? Giver data et af mange mulige svar på forhånd, hvilket derved fungerer friheds indskrænkende?

Data har også at gøre med de meget aktuelle spørgsmål om overvågning, big data, reklamer osv. Med disse problematikker alene, er det tydeligt, at spørgsmålet om data har afgørende betydning, og er noget alle niveauer og segmenter af samfundet må forholde sig til.

Frist for indsendelse: 18/05-20

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

TINGEN

udødelighed

vinter/forår 20