

TINGEN

Afdelingsblad for idéhistorie

VINTER
2020



HELTE OG ANTIHELTE

TINGEN - VINTER 2020

Tema: Helte og antihelte

TINGEN er idéhistories afdelingsblad.
Vi modtager artikler, anmeldelser,
essays, kritik, overvejelser, interviews
o.a. på ide.tingen@gmail.com.
Du kan også kontakte os på facebook.

Trykt af AU TRYK

1. oplag

Chefredaktør

Christian Fleckner Gravholt

Redaktion

Casper Folmer Jensen
Ida Katinka Ploug
Johan Bolding Rasmussen
Lucas Mygind Geertsen
Viktor W. Brøsted

Layout

Ida Katinka Ploug
Tobias Ulrik Fogtmann Nielsen

INDHOLD

Helte og antihelte

- 7 MADS HOLGERS SIDSTE ØNSKE
Christian Fleckner Gravholt

Idéer

- 15 OFFENTLIGHED OG KONTINGENS
Tobias Ulrik Fogtmann Nielsen

HVAD ER BRODERSKAB?

- 30 Del I: Hans-Jørgen Schanz
32 Del II: Freja Værnskjold Dzougov
41 Del III: Christian Fleckner Gravholt

- 46 “ALTING HÆNGER SAMMEN”
Tobias Ulrik Fogtmann Nielsen

- 48 IDÉHISTORIEN SOM PARADOKS
Lucas Mygind Geertsen

Idéhistorie

- 51 HUMANIORA PÅ ARBEJDSMARKEDET:
INTERVIEW MED KNUD ROMER
Christian Fleckner Gravholt

Anmeldelser og anbefalinger

- 63 ANTIFEMINISME af Mikkel Thorup
Johan Bolding Rasmussen
- 67 BEGYNDELSEN ER NÆR af Lars Christiansen
Casper Folmer Jensen

LEDER

Rumsterer det i kælderens på Kronborg?

af Christian Fleckner Gravholt

Kan vi klare os uden helte? Mellem fjendebilleder og beskyldninger om skurkagtighed levnes der ikke meget plads til heltehyldelse i disse så yderst turbulente og foruroligende tider.

Et øjeblik af overordentlig skønhed

Allerede fra de homeriske skrifter 'Iliaden' og 'Odysseen', hvori persongalleriet udgør en vrimmel af helte, har kunsten været optaget af fremstillingen af helten som figur. Heltedåd og heltedyd har været kunstens moraliserende udtryk – heltene har været inspirerende og idealistiske, de har givet håb, de har inkarneret og repræsenteret tro, ånd og idéer. De har karakteriseret og defineret selve forståelsen af godt og ondt, tænk bare på Achilleus, Romeo og Julie, Steppeulven, Kældermennesket, Robinson Crusoe, Zarathustra og Sal Paradise. Kulturen er fuld af disse helte og antihelte, der maler vores forståelse af menneskets væsen. Men også historien forstår vi gennem heltene og antiheltene, tænk for eksempel på Sokrates, Cæsar, Jesus, Spartacus, Jeanne d'Arc, Da Vinci, Napoleon, Gandhi, Hemingway eller Churchill.

Det er noget fundamentalt menneskeligt at have helte, ved hvem man nærer håb og drømme. Det skyldes ikke mindst, at helten altid er forbundet med en vis transcendens; helten er kujonens antitese – han/hun udviser det fornødne mod, det kræver at bære idealets fakkelt, og derved er helten den mellemkomst, som forbinder mennesket med det transcendent, hvad enten det er i form af Gud, Platons idélære eller noget tredje. Det er underordnet, om helten tager form som filosof, kriger, orator, digter, geni eller fodboldspiller

– det afgørende er, at tiden opløses, så der for en stund hverken er fortid eller fremtid, at der for en stund kun er øjeblikket, det nuværende og nærværende, for i det moment har helten givet os indblik i det evige, og en sådan bedrift gør endvidere, at det rent private knuses til fordel for det fællesmenneskelige, og at der gives mod og inspiration. Derfor er helte og heltinder så usigeligt vigtige og beundringsværdige.

Helten er blevet træt

Engang var James Bond stilsikkerheden og selvsikkerheden selv, men nu er selv han psykologiseret, traumatiseret og alkoholiseret. Med True Detective har vi set opløsningen af grænsen mellem helte og antihelte, hvor hovedpersonerne i første sæson, Rust Cohle og Marty Hart, begge er så fejlbarlige, slukørede og moralsk tvivlsomme, at man næppe selv får lyst til at være historiens helt. Den sammenrykning af helte- og antihelte-forståelsen ses allerede i film som *The Godfather*, *Taxi Driver* og *Apocalypse Now*, og i dag synes helten nærmest pensioneret og forvist fra 'the big screen'. Antihelten er blevet hovedpersonen, måske mest fremragende fremstillet i *Breaking Bads* Walter White, som er antihelten par excellence. Lignende takter har vi set i *Game of Thrones*, *House of Cards* og med Daniel Day Lewis' Oscarpræmierede skildring af Daniel Plainview i *There Will Be Blood*.

Ret skal være ret: Hollywood har også givet masser af plads til heltefiguren, men selvom det – at bruge filmen til at undersøge menneskets mørke sider – ikke er noget nyt, så ser det ud til, at det tema fylder mere og mere i de store produktioner, og at helten for tiden er forvist til temmeligt tarvelige B-film.

Hvad siger det om tiden, at antihelten stjæler al opmærksomheden? Helten synes forstenet som Holger Danske, og som sagnet siger, vil han, først i en tid præget af den yderste nød, vågne op til dåd og redde os. Men er tiden inde? Det er spørgsmålene.

HELTE OG ANTHELTE

Mads Holgers sidste ønske

af Christian Fleckner Gravholt

Det er nu mere end fire år siden, Mads Holger tog sit eget liv i familiens sommerhus på Thurø, d. 4. juli 2016, hvor han blev fundet liggende død under Dannebrog. Mads Holger var en ener, og han gav os svaret på modernitetens gåde.

Charlatan, flanør, dandy, libertiner, verdenserobrer, tuberkuløs Dorian Gray eller romantisk provokatør. Meget er blevet sagt om Mads Holger – af andre og af ham selv.

Måske har du hørt historierne om hans eskapader i det københavnske natteliv, om hans lange linje af muser og elskerinder fra Herlufsholm Kostskole, der fulgte ham i tykt og tyndt, om de russiske gangstere, om de arabiske prinsesser eller historien om dengang Mads Holger – under dæksnavnet Grev Strand – indtog Monaco? Eller måske har du hørt om dengang, han chartrede et fly, kaldte det 'Valkyrien', og inviterede den halve danske pengeadel, en flok unge fotomodeller og halv- og helkendte danskere til eventyrlige baller i Moskva, Istanbul, Stockholm, Beirut og Marokko, hvor de i en kulisse af balkjoler, diademer, svanekostumer, cigaretrør, champagne og kanonsalutter dansede til tonerne af Tchaikovsky og forargede hele det finanskriseramte Danmark?

Mads Holger, som mange enten elskede at hade, hadede at elske, eller ønskede at slå hen som en simpel plattenslager, var dog mere end blot en provokatør, og han havde en samlet ambition for sit virke: Han ville skabe en kulturel opblomstring i Danmark. Ser man på hans samlede skrifter, fremtræder en rød tråd af idéer om ånd, fællesskab, livskraft og grandiositet, som vi i Danmark synes at have mistet i løbet af de seneste 50 år.

Den sidste romantiker

Det altoverskyggende element i Mads Holgers tænkning var idéen om at skabe en historie.

Det var på mange måder en reaktion på hans egen opvækst i en tid, som var præget af Fukuyamas proklamation af 'historiens afslutning', fortsættelsen af ungdomsoprørerets aftraditionalisering af samfundet og grunge-periodens grimhedsæstetik. Undervejs så han Danmark blive et kulturelt ørkenland af ironi, apati, hundepsykologer, gajolshots, reality-tv, Snapchat, fjerdebølge-feminisme og joggingtøj. Mads Holger savnede storheden og fællesskabet, der begge blev knægtet af den fortsatte opløsning af traditioner og værdier, og han frygtede, at Danmark vil ende som et åndløst ingenmandsland, hvor det eneste fællesskab består i at hylde demokratiet og – for den borgerlige fløj – et ønske om at smide indvandrerne ud af landet. For når også det projekt bliver gennemført eller aflyst, hvilket fællesskab har vi da egentlig tilbage i Danmark – udover en selvfølgelig anerkendelse af demokratiet?

Derfor ønskede Mads Holger at gøre op med dekonstruktivismen, postmodernismen, socialkonstruktionismen og resten af de 'progressives' kulturelle amokløb, som ifølge ham forkastede hele det klassiske værdisæt. Som modstykke ville han genrejse et fællesskab, der er funderet i en borgerlig kulturforståelse, ved at genoplive ånd, æstetik, lidenskab, poesi, tro og helte. Det idéhistoriske forbillede fandt han dels i den græske antiks dydskatalog, men også særligt i romantikkens idealer og kunstneriske udtryk.

Med uovertruffet vid og et lynende intellekt gik han forrest for at igangsætte et romantisk projekt, der skulle genindføre struktur, optimisme, helteberetninger og romantik – med andre ord det storslåede og episke. Han tog afstand fra kulturradikalismen og dens minimalisme og historieløse idealer, og med en renæssance-æstetik, der for mange fremstod karikeret og svulstig, gik han til kamp for sit projekt. Først som aktør, siden som forfatter og debattør.

Altid iklædt sort jakkesæt, hvid skjorte, slips og slangeskindsstøvler blev Mads Holger en ikonisk københavnnerfigur, som Søren Kierkegaard og Dan Turèll havde været det før ham. Den konservative fremtoning, det gammel-

danske sprog, hans entourage af unge elskerinder og hans ukuelige afstandtagen til Jantelovens bestemmelser vakte anstød og blev en kilde til evig forargelse i det flade Danmark. Han var kantet, markeret, selvsikker – og i manges øjne arrogant. Men han beviste, at der i det højæstetiske i dag ligger en langt større provokation end i et hvilket som helst antal stive pikke i Paradise Hotel eller i Lars von Triers film.

”Vi lever ikke længere midt i en jazztid, men i en tid hvor kunsten på mest sørgmodige vis forsøger at vinde samme illegitimitet med vold, porno og per-versioner, men ingen blandt publikum løfter et øjenbryn.” – Mads Holger

Som modtræk til 90’ernes grunge-dyrkelse advokerede Mads Holger for patos, pragt og schwung, og med funklende, Gatsby-lignende champagnefester søgte han at provokere det senmoderne – eller måske snarere postmoderne – Danmark, som han kaldte ’den ituslåede verden’. Det var et led i det, han selv betegnede som et ’genopbygningsprojekt’, der skulle antænde en kulturel revolution og bane vejen for en borgerlig identitetsforståelse, der kunne manifestere sig æstetisk og kulturelt. Dermed håbede Mads Holger også at afskaffe den åndløse og idéfattige fladskærms- og silikonebabs-liberalisme, som han afskyede inderligt.

Fortællingen om provokatøren Mads Holger er for mange ganske velkendt. Imidlertid er det ofte overset, at hans projekt ikke kun angik indførelse af nye, større og flottere former. Det angik i mindst ligeså høj grad indhold og genoplivning af ånd, idealer, livskraft og fællesskab.

Modernitetens gåde

Mads Holger interesserede sig især for spørgsmålet om, hvordan man undgår den apati, der følger af at have adgang til alting hele tiden – modernitetens gåde.

”En del af charmen ved eskapaderne i de år var ubestrideligt, at jeg under deres udførelse var ludfattig. Jeg ejede ikke en krone, og dette skulle tages helt bogstaveligt (...). Heri bestod [således] skønheden, for det var immervæk mere henrykkende at være Jeppe i baronens seng end blot at være baronen i baronens seng. Ville man opleve skønhedens harmoni, måtte man først være

undertrykt i det, hvori man siden så henrykkende optoges, ellers udeblev harmoniens treklange af det dominerende, det undergivende og den højere enhed. Just som i Ohms lov, der også forudsatte både kraft, modstand og spænding. Modernitetens store problem var, at den troede at kunne fjerne modstanden og stadig bevare spændingen.” – Mads Holger

Mads Holger så 'Ohms lov' som et generisk princip, der gælder kulturelt og menneskeligt i bred forstand: Mennesket må have noget at stræbe efter, noget eksklusivt og sakramentalt, der ikke er umiddelbart tilgængeligt – noget man kun kan få adgang til via umage og mod, for derved at overskride det element af modstand, som muliggør den sande forløsning. Princippet kan henføres på alle områder af tilværelsen: hengivelse til en kæreste, hengivelse til Gud, optagelse på en uddannelse, indvielse i en loge, indblik i Heideggers filosofi, bemestring af et instrument et cetera.

Den naive forestilling om at kunne fjerne modstanden, men bevare lyrens spænding, ser vi i dag med gymnasieskolen, som tidligere kun var for de få, bogligt dygtigste elever, men som i dag er blevet omtrent en menneskeret herhjemme. Desværre har det haft den konsekvens, at det faglige niveau er faldet betragteligt, og indirekte har det ført til, at idéen om 'dannelse' som et centralt element i gymnasiet for længst er forladt. Man har sænket kravene – modstanden – for optagelse, og resultatet er, at luften er gået af ballonen. Uden modstand er der ingen spænding, og således heller ingen kraft, og resultatet er, at man i gymnasieskolen spiller billard med en fortsat mere gradbøjet kø.

Princippet gælder også for Mads Holgers vante udtryk om, at fra frihed kan man ikke frigøres. Det skyldes, at frihed og frigørelse er væsensforskellige kategorier, idet frihed er en tilstand, mens frigørelse er en bevægelse. Det er netop frigørelsesprocessen, der skaber udvikling, og det ses overalt i stor kunst: Det er det, Springsteen kredser om, når han forsøger at kortlægge afstanden mellem den amerikanske drøm og den amerikanske virkelighed, og det samme gælder Shakespeares 'Romeo & Julie' eller Mads Holgers yndede eksempel 'Tristan og Isolde'. Et element af friktion forud for forløsning er alfa og omega. Frigørelsen er forløsende, det er friheden ikke i sig selv.

”Vil du helst have en kvinde, der er nøgen, når du møder hende, eller en, du kan afklæde? Målet er intet, vejen er alt. Jeg vil skabe et anderledes i morgen end i dag. Verden i dag er flad, udstrakt hede. Lad os få noget op at stå på den hede.” – Mads Holger

Hvis vi i den grænseløse dyrkelse af individet fortsætter med at fjerne grænser, forkaste traditioner og nedbryde autoriteter og hierarkier, eliminerer vi den modstand, der skaber spænding i tilværelsen. Hvis vi ukritisk hylder den totale frihed, risikerer vi at ende et sted, hvor der ikke længere er hverken drift eller udvikling, da der ikke længere er hverken modstand, autoriteter, forpligtelser eller en drage, der skal bekæmpes. Da vil kampen og sejren ligge bag os, og vi vil være frie – og forbandede.

Løsningen på modernitetens gåde

”Jeg har gjort mig den erfaring, at der her i livet findes to generiske problemer; at man ikke kan få prinsessen, og at man godt kan få prinsessen. Det sidste lader sig vanskeligt løse. Man begærer ikke, hvad man har, som der står i Platons Symposium. Det moderne problem er den apati, der følger af at have alt. Det er centralt for et menneske, at noget forbliver eksklusivt, både erotisk og i det hele taget, og en af grundene til, at vores samfund og kultur stagnerer, er den evige tilgængelighed – af alt. Vi skal have en motivation.” – Mads Holger

68'ernes autoritetsopgør og aftraditionalisering af samfundet medførte en total udryddelse af de grænser, værdier og idealer, som tidligere var retningsanvisende og således opdragende. Fællesskabet fandtes dermed ikke længere i værdierne, men i den fælles ambition om at nedbryde alle snærende bånd; grænser, hierarkier, autoriteter og så videre. Ambitionen lykkedes, båndende blev kappet, frigørelsesprojektet blev realiseret: Vi blev fordømt til frihed. Dermed forsvandt den fælles ambition, og fællesskabet blev således opløst i takt med, at der ikke var flere institutioner, grænser, traditioner eller autoriteter at bryde ned, endsigne at være fælles om.

”Hvis jeg havde levet i 1950'erne, så havde jeg været Marlon Brando, det skal du ikke tage fejl af. Men der er da ikke noget værre end folk fra 1990'erne – og langt op i 00'erne – der stadig troede, at det var grænseoverskridende at tage på Roskilde Festival og ryge to gram sort maroc. Det er da det mest

patetiske. Det er at knuse noget, der allerede er knust. Det at knuse skår, det er det værste, jeg ved. Og det er min generations store sørgmodige tragedie: opfordringen til grænseoverskridelse i en verden blottet for grænser. Min løsning blev at genopbygge lortet. Og dét var provokerende. Det gav ballade.”
– Mads Holger

Mads Holgers svar var, at eftersom der ikke længere er mere at bryde ned, er den eneste mulighed igen at bygge op. Vi må derfor (gen)opbygge nogle samlende idealer, værdier, hierarkier og traditioner: Vi må genopbygge et fællesskab, hvori der er rum for det sakramentale, det fordringsfulde, det raffinerede, det mytiske og alt det, der rækker ud over det rent pragmatiske og nyttige. Skal vi bidrage til historiens fremskridt og skrive endnu et kapitel – ikke en epilog – må vi have en historie at fortælle, og som altid før må kunsten være verdensåndens fortrop.

Helten skal atter redde dagen

Om kunstens væsen sagde Mads Holger rammende, at den består af identifikation og fascination. Identifikation handler om dem, vi er. Den indrammer vores liv i en større sammenhæng og kan trøste eller opmuntre os – den sætter os i forhold til verden. Fascination handler om dem, vi kan blive. Den antænder håbet om, at vi kan blive til mere og andet end det, vi kommer af.

”Identifikationen hører sig til, men den må ikke få monopol og fortrænge fascinationen. Vi kan ikke have en Askepot, der kun skurer gulve og støver af. Jeg må insistere på ballet på slottet også.” – Mads Holger

Problemet er imidlertid, at kunsten i dens socialrealistiske bestræbelser har glemt fascinationskraften i en rendyrket jagt på identifikation, og til Mads Holgers frustration har den trivielle danske gråvejrsvirkelighed tiltvunget sig plads, hvor den ikke hører hjemme. Dramaer om almindelige menneskers almindelige problemer og om halv-heltinder, der skal balancere karriere og familieliv, svigter kunstens ærinde, eftersom fascinationen udebliver. Mads Holgers ønske var, at vi igen lader lærredets magi forplante sig i publikum frem for at føre hverdagsalmindeligheder op på lærredet. Kunsten må behandle det ekstraordinære og det opløftende. Den skal vække til begejstring og bestyrke livskraft.

Den gode histories nøglefigur er helten, som netop skal give os følelsen af identifikation og fascination. Helten udstråler de værdier, der er værd at kæmpe for og udvider grænserne for det mulige – heltefiguren inviterer til fællesskab i kraft af fascinationen. Identifikation er den uomgængelige forudsætning for fascination, men heller ikke meget mere; den flytter ikke noget.

Mads Holger sagde, at der for et menneske kun findes to roller: helten og fortælleren. Det er heltens opgave at udføre heroiske gerninger, og det er fortællerens opgave at berette om disse heroiske gerninger. Ikke alle kan være historiens helt, men man må som minimum forpligte sig til at fortælle heltens historie, for derved at opmuntre andre til at søge eventyr og være heltemodige, så der skabes nye historier, der kan fortælles.

Mads Holger var ubøjelig i troen på de værdier og idealer, han skattede højest: skønhed, offervilje, sammenhold, umage, vitalitet, gejst og fortællingen som noget ukrænkeligt. Han forsvarede uvægerligt disse værdier i kampen mod den golde rationalitet og mod postmodernismen og kulturradikalismen. Han betalte den højeste pris for denne kamp: Ensomheden, som følger af at blive en myte.

”Den grådige mand troede altid, at jeg var ude på at tjene penge. Den liderlige var altid overbevist om, at jeg agerede for at vinde kvinders gunst. Den snobbede vidste sig sikker på, at jeg gjorde det for at stige i sociale hierarkier etc. Jeg gjorde det imidlertid næsten udelukkende for at fortælle en historie.”

– Mads Holger

Mads Holgers sidste, ensomme ønske var opblomstringen af en ny tid, en ny guldalder, som fejrer det inspirerende, det fortræffelige, det fortryllende, det smukke og det heltemodige. Han stod op for de gamle dyder og passionens hellige status som fremskridtbringende våben. Mads Holger var en gudsbenådet historiefortæller, men endte som en tragisk helteskikkelse – for og under Dannebrog.

IDEER

Offentlighed og kontingens: Rorty og Rancière om demokrati

af Tobias Ulrik Fogtmann Nielsen

Richard Rortys og Jacques Rancières teorier om offentligheden – hvad vi bredt kan forstå som det almene, det der ikke angår privatlivet, eller der hvor det politiske foregår – lægger begge vægt på anfægtelsen af etablerede kriterier for hvad offentligheden er, kan og inkluderer. Et ofte gentaget diktum om demokrati, der har ligheder med begge teoretikers positioner, er, at demokrati aldrig kan være et system eller et regime (fx Deweys ”democracy is a way of life”). Heraf følger at demokrati ikke alene kan være et spørgsmål om politisk repræsentation i demokratiske institutioner – for det demokratiske i institutionerne består ikke i institutionerne. Vi finder et lignende udgangspunkt i teorien om deliberativt demokrati; demokrati består i deliberativt opstået konsensus mellem samfundsdele, ikke i stemmer der repræsenterer befolkningen.

Jeg vil her argumentere for at Rortys politiske filosofi, som den findes i *Contingency, Irony, and Solidarity* (herefter CIS) og *Objectivity, Relativism and Truth*, forudsætter en forståelse af demokrati som repræsentation, på trods af at Rortys teorier om demokrati kan læses som anti-repræsentative. Med Rancière vil jeg diskutere Rortys teorier om demokrati, samt forsøge at formulere et korrektiv til Rortys forståelse af demokratiske institutioner. Dette korrektiv vil bestå i en diskussion af hhv. Rortys og Rancières ideer om ændringer i offentligheden – hvad disse ændringer består i, hvordan de tilvejebringes, samt deres relation til demokrati. Jeg vil forsøge at vise at demokrati for Rorty og Rancière ikke kan indbefattes af et sæt af principper, men at demokrati nærmere bør forstås som en praksis jeg vil betegne *fælles logos*. Fælles logos betegner skabelsen af nye kriterier for hvad der kan forstås som offentligt – hvordan kriterier, der ikke kan udledes af etablerede kriterier, opstår. Jeg vil argumentere for, at demokrati ikke er et sæt af principper for

hvad der gælder som deliberativt opstået konsensus mellem samfundsdele, men derimod først og fremmest en ændring af kriterier, hvilket vil sige at demokrati er noget der *sker*, eller at demokrati er en slags praksis.

Liberal politik som praksis

1.1 Sprogets kontingens

I CIS argumenterer Richard Rorty mod ideen om, at udsagn kan stemme overens med noget *a priori* – så som Sandhed, ”facts” eller menneskets natur –, og at disse udsagn derved er ”rationelle”, ”objektive”, ”sande” eller lign. En sådan teori indbefatter at udsagn, for at være korrekte, bør korrespondere¹ med noget der transcenderer social eller historisk kontekst. Ideen om noget ahistorisk forudsætter ydermere distinktionen mellem fremtoning og virkelighed, eller mellem forestilling og sandhed. For Rorty er denne distinktion meningsløs: ”Truth cannot be out there – cannot exist independently of the human mind – because sentences cannot so exist, or be out there. [...] Only descriptions of the world can be true or false. The world on its own – unaided by the describing activities of human beings – cannot”. (Rorty 1989: 5) At sandhed kun giver mening at snakke om som menneskets beskrivelser er verden, er adækvat med at sige, at der ikke findes nogle *a priori* kriterier for hvad der er sandt, i det omfang sandhed betyder overensstemmelse med verden. Alle kriterier for hvad der er sandt, er derimod lokale, sociale og historiske. Kun beskrivelser kan være sande; derfor består sandhed i de kriterier mennesker skaber, når de skaber en bestemt måde at tale på. (ibid.: 9)

Forskellige sprog er forskellige, blandt andet fordi de har forskellige kriterier for hvad der er sandt. Disse kriterier er inkommensurable. For Rorty er dette en udelukkende negativ pointe. Vi bør droppe ideen om, at nogle sprog kan være *a priori* bedre eller værre end andre. I stedet bør vi forstå sprog som et set af distinkte redskaber med forskellige praktiske applikationer. (ibid.: 8) Kriterier bør forstås som ”temporary resting places”, fremfor som transcendentale betingelser. (ibid.: xli) Når vi dropper ideen om en absolut Sandhed, forstår vi, at forskellige sprog har forskellige kriterier, fordi de har

¹ Jeg kunne her også have skrevet at et udsagns status, ifølge de teorier Rorty argumenterer imod, vurderes ift. om det ’repræsenterer’ noget uden for sprog. Udsagnets repræsentation af verden skal, ifølge disse teorier, korrespondere med noget transcendent for at udsagnet er sandt.

forskellige formål – hvilket igen er grunden til at de har forskellige kriterier. Vi kan sagtens bruge ordet ”sandhed”, men dette betyder ikke andet end ”retfærdiggjort af lokale kriterier”. (Rorty 1998: 2) For Rorty er sandhed en overbevisning der stemmer overens med bestemte kriterier, hvilket ligeledes er overbevisninger.

Rorty bruger Wittgensteins analogi mellem sprogspil og redskaber til at illustrere hans forståelse af sprog. Hvad vil det sige at skabe en måde at tale på? For Rorty er dette analogt med at skabe et nyt redskab, hvis formål er en funktion, som andre eksisterende vokabularer ikke opfylder. Analogien er dog kun vejledende; for den der opfinder et nyt vokabular, er ofte ikke klar over, hvad formålet for dette sprog er; formålet eksisterede ikke, i hvert fald ikke formuleret, i tidligere vokabularer. (Rorty 1989: 13) At skabe en måde at tale om noget på kan bedre sammenlignes med at skabe et redskab mens det bruges.

Denne forståelse af sprog dropper ideen om sprog som et medium. Vi kunne, for eksempel, forstå sprog som et medium for ikke-lingvistisk mening, og udviklingen af nye sprog kunne forklares som reduktionen af et bestemt sprog til et nyt eller bedre sprog. For Rorty er der intet at medierer; der er kun sprog, og relationer mellem sprog. Et sprog kan dog sagtens være bedre end et andet sprog, fx i forhold til et bestemt formål; men det vil altid være bedre i relation til dette andet sprog, og ikke i relation til noget uden for mangfoldigheden af sprog.

1.2 Offentlighedens kontingens

Vi kan her hæfte os ved to egenskaber ved Rortys teori om sprog som den udlægges i CIS: 1) der findes ingen eksterne kriterier som sprog kan stemme overens med; 2) sprog, forstået som et redskab, skabes mens det bruges. Rorty bruger denne forståelse af sprog som et springbræt til at formulerer en politisk filosofi, som vi kan kalde pragmatisk liberalisme. Rorty bruger ordet liberalisme stort set synonymt med demokrati.

1) og 2) betegner centrale elementer af Rortys politiske filosofi. I politisk sammenhæng vil 1) sige, at vi ikke kan basere vores politik på ideer om retfærdighed eller rettigheder som noget *a priori*. Ifølge Rorty ville dette heller ikke være ønskværdigt. For Rorty er liberalisme bedre tjent af en overbevisning

om at mennesket ikke har ansvar for noget ud over sig selv (det kategoriske imperativ eller gud kunne være eksempler på noget ud over mennesker). 2) kan vi forstå som den kontingens der betegner at en måde at tale på altid er partikulær, og derfor mulig at ændre eller lægge bag sig. (ibid.: 12)

I CIS formulerer Rorty en idé om liberalisme, der kombinerer en forpligtelse over for liberalt demokrati med en bevidsthed om liberale værdiers kontingens. (ibid.: 61) Hvis vi tilkendegiver os til liberalisme, er det altid, per definition, af partikulære årsager – på grund af sociale og historiske omstændigheder. Rortys liberalist er kendetegnet ved at tage sin egen, og samfundets, kontingens på sig. Det kan virke problematisk: Hvis vi ikke *a priori* kan sige at det liberale, frie og lige samfund er bedre end andre slags samfund, hvordan kan vi så være sikre på at disse værdier er bedre end andre?

For Rorty indbefatter liberalisme en proces af ”de-divinization”; i det ideelle liberale samfund giver det ingen mening at forestille sig, at der skulle eksistere noget ”mellem” eller ”bag” menneskers relationer til hinanden. (ibid.: 45) I dette samfund eksisterer der ingen ”objective moral values”. For Rorty indbefatter liberalisme ikke først og fremmest en gradvis approksimering af ideel retfærdighed, eller mobiliseringen af universelle rettigheder. Det vigtigste for et liberalt samfund er derimod en fælles, pluralistisk offentlighed:

It is central to the idea of a liberal society that, in respect to words as opposed to deeds, persuasion as opposed to force, anything goes. This openmindedness should not be fostered because, as scripture teaches, Truth is great and will prevail, nor because, as Milton suggests, Truth will always win in a free and open encounter. It should be fostered for its own sake. *A liberal society is one which is content to call "true" whatever the upshot of such encounters turns out to be.* That is why a liberal society is badly served by an attempt to supply it with “philosophical foundation”. For the attempt to supply foundation presupposes a natural order of topics and arguments which is prior to, and overrides the results of, encounters between old and new vocabularies. (ibid.: 52)

Ud fra det citat kan vi definere to centrale elementer af Rortys liberale samfund: a) det liberale samfund er ”free and open”; b) kriterierne for god politik er bestemt af hvad end deltagere i det liberale samfund bestemmer som god

politik. Vi kan med det samme konkludere at Rortys liberale samfund ikke er en beskrivelse af hvad vi kalder ”vestlige liberale demokratier”. Rortys liberale samfund bør nærmere forstås som et ideal. Rortys revitalisering af liberalisme består bl.a. i at identificere de radikale befordringer a) og b) udgør. Hans politiske filosofi kan derfor læses som et eksempel på inkohærens mellem den historiske liberalismes radikale befordringer, så som lighed og frihed, og den politik der normalt kaldes liberal. At det liberale samfund er det samfund, der vokser ud af et frit og lige samfund, vil sige, at de liberale værdier udgør en slags ramme. Liberale værdier er, for Rorty, betingelserne for en bestandigt igangværende og pluralistisk offentlig samtale. Det ”sande” ved liberale værdier består således i deres praktiske konsekvenser.

Hvordan tilvejebringes den politiske frihed, der er nødvendig for det liberale samfund, for at skabe et ”free and open” samfund, og derved en offentligt, pluralistisk samtale? For Rorty har de etablerede demokratiske institutioner potentialet til at skabe politiske frihed. Ifølge Rorty har den demokratiske offentlighed allerede gennemgået sin sidste ”conceptual revolution”, som består i J. S. Mills forslag om at ”governments [should] devote themselves to optimizing the balance between leaving people’s private lives alone and preventing suffering”. (ibid.: 63) Vi kan kalde den liberale offentlighed, der tager Mills forslag som sine grundsten, for *Mills offentlighed*. Mange vil nok melde sig uenige i Rortys identificering af et selvkorrigerende potentiale hos de etablerede demokratiske institutioner: De klassiske liberale idealer er gode, men det nuværende samfund er så ilde indrettet for at kunne tilvejebringe disse, at der er behov for en omvæltning der er tilstrækkeligt stor til at kunne betegnes som en ”conceptual revolution”. I den forstand er der brug for en omvæltning for at tilvejebringe Mills offentlighed.²

Rortys identificering af et reformistisk potentiale hos de eksisterende demokratiske institutioner kan dog siges at være af anden orden. Liberal politik består først og fremmest i at tilvejebringe en fri og åben offentlighed, hvilket Rorty mener et pluralt og ikke-metafysisk samfund er bedst egnet til. *Derudover* mener Rorty, at reform af de eksisterende demokratiske institutioner er den bedste mulige for at bibringe denne offentlighed. Det kan forstås som et praktisk, politisk sats, og vi kan sagtens beholde Rortys liberale politik

2 Størstedelen af de tekster jeg inddrager fra Rorty, er udgivet i hhv. 1989 og 1991. Rorty skriver i indledningen til *Objectivity, Relativism and Truth* fra 1991: ”Several of these democracies [“western liberal democracies”], including the United States, are presently under the control of

samtidig med at vi efterlader hans idealisering af eksisterende demokratiske institutioner. Derved kan vi sige, at da det ikke er tilfældet at de nuværende demokratiske institutioner inkarnerer Rortys liberale værdier, må liberal politik nødvendigvis indbefatte at ændre disse institutioner.

1.3 Kontingens og praksis

At vi ikke *a priori* kan sige at liberale værdier er bedre end andre, er ikke det samme som at sige at alle værdier er lige gode. For vi befinder os altid i en kontekst, hvor noget fremstår bedre eller værre for os; derfor er ideen om, at noget skulle være "objektivt" bedre eller værre, meningsløs. Indvendingen "hvorfor bør jeg være liberal, hvis jeg ikke kan være sikker på, at liberale værdier er objektivt korrekte", giver kun mening hvis det forudsættes, at der findes et standpunkt, hvorfra en objektiv korrekthed af lokale kriterier kan vurderes. Ifølge Rorty findes et sådant standpunkt ikke. (ibid.: 50) Hvis vi ønsker at lave god politik, må vi må tage udgangspunkt i den situation vi befinder os i, samt i de kriterier vi mener er gode.³

Rorty forstår "moral progress" som et spørgsmål at tale på nye måder, samt at argumenterer fra kriterier der ikke er kommensurable med etablerede kriterier. (ibid.: 49) Det er dette sammenstød mellem gamle og nye måder at tale på, der foregår inde for Rortys "free and open encounters". At det liberale samfund tager resultaterne af sådanne "encounters" for "sandheden", vil sige, at det liberale samfund er karakteriseret af John Deweys "experimentalism". Pointen i Deweys "experimentalism" er, ifølge Rorty, at moralsk handling altid består i en spænding mellem generelle principper og en justering af principper på baggrund af deres praktiske konsekvenser. (Rorty 1991: 68)

an increasingly greedy and selfish middle class – a class which continually elects cynical demagogues willing to deprive the weak of hope in order to promise tax cuts to their constituents. If this process goes on for another generation, the countries in which it happens will be barbarized. Then it may become silly to hope for reform, and sensible to hope for revolution". (Rorty 1991: 15)

3 Denne idé – at vi ikke kan stille os ud over lokale kontekster og kriterier, og derfor må starte hvor vi er, har at gøre med Rortys begreb "ethnocentrism", der samtidig betegner, at der ikke findes noget metasprog, og den politiske kendsgerning, at man faktisk – og bør – identificerer sig med et bestemt fællesskab. (Rorty 1991: 13-15) Angående relationen mellem liberalisme og etnocentrisme skriver Rorty: "We Western liberal intellectuals should accept the fact that we have to start from where we are, and that this means that there are lots of views which we simply cannot take seriously". (Rorty 1991: 29)

Moralske principper bør derfor forstås som principper der formuleres i relation til en partikulær situation, og som udgør principper for en bestemt måde at handle på i denne situation. At Rortys liberalist tager sin kontingens på sig, vil sige, at hun er en slags moral eksperimentalist, der forstår, at praksis er udgangspunktet og formålet for moralske principper. Derfor kan rigtigheden af moralske principper kun bestå i deres praktiske konsekvenser. Der er ingen grund til at tro, at "objektive" principper skulle være bedre eller mere moralske end Deweys moralske experimentalisme; for begge må vurderes på baggrund af deres konsekvenser.

Hvem taler i offentligheden?

2.1 Offentlighedens grænse

Da politik, først og fremmest, er praksis med konsekvenser, kan vi sige, at liberal politik er den praksis hvis konsekvenser er tilvejebringelsen af Mills offentlighed. I den forstand indeholder liberal politik en afgørende temporal dimension; at liberale værdier er en ramme, vil sige, at de består i den politiske proces der tilvejebringer Mills offentlighed. Liberale værdier er således ikke et fastlagt sæt af principper, men derimod en bestandigt igangværende ramme for offentligheden, der må justeres på baggrund af den konkrete offentlige situation.

I CIS skriver Rorty, at Mills offentlighed forudsætter "a firm distinction between the private and the public". (Rorty 1989: 83) Denne distinktion går ud på at selvskabelse à la Nietzsche eller Sartre, der kunne begrænse Mills offentlighed, dvs. der ikke tjener formålene at forhindre lidelse og beskytte privatliv, må holde sig til privatlivet. (ibid.: 65) Offentlighedens eneste grænse er, at den ikke må begrænses. Sammenfaldet mellem selvskabelse og offentligheden er således kun problematisk, hvis selvskabelsen begrænser offentligheden. Dette argument er gangbart, da Rorty samtidig argumenterer for, at liberal politik giver mest mulig pluralitet og repræsentation inde for den offentlige sfære.⁴

⁴ Rortys privat/offentlig distinktion indeholder langt flere facetter end dem jeg inddrager her. Fx hævder Rorty, at en fælles identifikation af autonomi (privat) og solidaritet (offentligt) forudsætter en metafysisk teori om menneskets natur. Rortys distinktion forudsætter til gengæld mangel på en principiel filosofisk antropologi. For Rorty er autonomi og solidaritet derved ikke modsatte, universelle egenskaber ved mennesket.

I artiklen *Solidarity or Singularity* kritiserer Nancy Fraser Rortys privat/offentlig distinktion. Hun pointerer at marxistisk og feministisk teori, samt alverdens sociale bevægelser, har vist, at det private er politisk. (Fraser 1988: 264) En skarp skilning mellem det private og det offentlige synes i den sammenhæng uforenelig med progressiv politik. Hvis vi tager Rortys progressive formål i betragtning, virker distinktionen derfor stærkt reduktiv over for kompleksiteten af den politiske virkelighed. Fraser forstår det at privatiserer "radikal" teori – at adskille selvskabelse fra politik – som adækvat med at fraskrive sig et ønske om et opgør med status quo. Det virker modstridende med Rortys forståelse af den liberale offentlighed som sfæren for "free and open encounters". Fraser skriver:

Political discourse in fact is restricted by Rorty to those who speak the language of bourgeois liberalism. Whoever departs from that vocabulary simply lacks any sense of solidarity. Likewise, it turns out that the adherents of bourgeois liberalism have a monopoly on talk about community needs and social problems [...] Rorty ends up supposing there is only one legitimate political vocabulary, thereby betraying his own professed commitment to a polylogical politics. This, too, is a paradoxical result for a thought that seemed to always insist on the decisive importance of vocabulary choice for the framing of issues. (ibid.: 267)

Fraser synes at presse en naiv liberalisme i munden på Rorty. Nye radikale diskurser spiller netop en afgørende rolle for Mills offentlighed – så længe disse ikke begrænser offentligheden. Vi kan for eksempel sige, at hvor Rorty associerer seksualitet med det private, afviser han på ingen måde seksualitet som et emne med offentlig betydning. For Rorty er det netop det ideelle liberale samfund der kan lade seksualitet komme til syne som offentligt, hvorved et problem relateret til seksualitet kan blive et offentligt problem, der kan løses politisk. At forstå den diskurs, der sætter sådanne problemer på dagsordenen som ontologisk lig med alle andre diskurser, forstår Fraser som adækvat med at lukke disse stemmer. For Rorty er ligheden mellem måder

Rortys distinktion er rettet mod en bestemt relation mellem selvskabelse og Rortys liberale samfund. Jeg beskæftiger mig her alene med betydningen af nye måder at tale på for den liberale offentligheds vedkommende. Rorty teoretiserer dog også "det selvskabende menneske" – som han kalder ironikeren –, og dennes relation til Mills offentlighed.

at tale på derimod netop betingelsen for tilsynekomsten af nye stemmer som offentlige.

Ligesom noget kan, og i vise tilfælde bør, holde sig inde for den private sfære, kan vi også sige, at noget kan *offentliggøres*. Sammenspillet mellem gamle og nye måder at tale på ændrer bestandigt hvad der forstås som offentlige problemer. Det virker derfor misforstået at argumenterer mod selve det, at Rorty skelner mellem det private og det offentlige. For ifølge Rortys liberale politik, er ændringer i hvad der forstås som privat eller offentligt en afgørende del af den demokratiske politiske proces, i det omfang Rorty forstår nye, radikale stemmer som en afgørende del af den liberale offentlighed. (Rorty 1991: 15) Nye stemmer skubber bestandigt til hvad der forstås som offentligt og privat. Privat/offentlig distinktionen påpeger derved blot det banale faktum, at visse problemer på et givent tidspunkt, og fra et givent perspektiv, forstås som enten private eller offentlige. Rortys liberalisme kan forstås som beskyttelsen af folks ret til at privatiserer og offentliggøre som de vil, i den forstand at det der forstås som privat eller offentligt i det liberale samfund er konsekvenserne af "free and open encounters".

2.2 Nye stemmer

Offentliggørelsen af et problem, og den måde at tale på der formulerer dette som et problem, udgør en *ny stemme*. Nye stemmer er drivkraften bag "moral progress". For Rorty har "moral progress" intet at gøre med den gradvise anerkendelse af andres "core selves", men består derimod i "the ability to see more and more traditional differences (of tribe, religion, race, customs, and the like) as unimportant when compared with similarities with respect to pain and humiliation – the ability to think of people wildly different from ourselves as included in the range of "us". (Rorty 1989: 192) "Moral progress" består i at identificerer sig med, og forstå, andres lidelse, og på den baggrund at kunne tænke forskelle mellem os og dem som ligegyldige.

For Rorty er forfattere og etnografer eksempler på folk der bidrager med nye stemmer. (ibid.: 94) Man må formode at fx feministiske teoretikere og klima aktivister også er eksemplar på folk der bidrager til "moral progress", netop ved at gøre problemer der forstås som private eller eksterne til offentlige problemer – dette fx ved at gøre folk opmærksom på den lidelse klimaforandringer kommer til at bibringe. Det liberale diktum "take care of freedom and

truth will take care of itself” eksemplificere dette aspekt af Rortys politiske filosofi. Hvis vi har politisk frihed og lighed, vil de problemer der bør være offentlige – problemer folk anser som havende offentlige løsninger – automatisk repræsenteres i offentligheden og af staten. Spørgsmålet er således, hvordan vi tilvejebringer politisk frihed. Det må ligeledes være et spørgsmål om ”moral progress”, og derfor et spørgsmål om nye stemmer.

Liberal politik er altså en slags praksis, der offentliggør problemer. Utilitaristiske løsninger udgør en kernefunktion af det offentlige, nemlig staten, men ”moral progress”, den egentlige liberale politik, består i bestandigt at ændre offentlighedens funktioner og indhold for at skabe politisk frihed

.

2.3 Stemme/støj

Nye stemmer er nye, fordi de italesætter nye offentlige problemer, og taler om disse problemer på en måde, der ikke kan udledes af den offentlighed, for hvilken stemmerne er nye. ”Moral progress” er ikke et spørgsmål at tage allerede eksisterende problemer og gøre dem offentlige, men derimod om at *skabe* problemer som offentlige. Nye stemmer ændrer først og fremmest kriterierne for, hvad der kan forstås som offentligt.

I *Disagreement* teoretiserer Jacques Rancière demokrati som politiske handling der blotlægger offentlighedens kontingens. For Rancière er demokrati bundet til anfægtelsen af etablerede repræsentative systemer – anfægtelsen af, hvad der kan og ikke kan repræsenteres i offentligheden. Derfor kan demokrati aldrig være betegnelsen for adækvat repræsentation. Demokrati består derimod i selve anfægtelsen af betingelser for, hvad der kan repræsenteres.

Ifølge Rancière bør demokrati ikke forstås som et homogent system, men i stedet som det heterogene sammenstød mellem to modstillede logiker: Ikke-egalitær politi logik, og egalitær politisk logik. (Rancière 1999: 32) Sammenstødet mellem disse logikere omhandler distributionen af det sanselige [the distribution of the sensible]. Distributionen af det sanselige betegner selve præsentationen af det, der kan repræsenteres. Rancière definerer distributionen af det sanselige som

the system of self-evident facts of sense perception that simultaneously dis-

closes the existence of something in common and the delimitations that define the respective parts and positions within it. A distribution of the sensible therefore establishes at one and the same time something common that is shared and exclusive parts. This apportionment of parts and positions is based on a distribution of spaces, times, and forms of activity that determines the very manner in which something in common lends itself to participation and in what way various individuals have a part in this distribution. (Rancière 2013: 7)

Distributionen af det sanselige udgør betingelserne for hvilke og hvis problemer der kan offentliggøres; "[it] reveals who can have a share in what is common to the community". (ibid.: 8)

Rancière udlægger forholdet mellem "having a part", at være repræsenteret, og "having no part", at være ekskluderet, gennem dikotomien stemme/støj [voice/noise]. Distributionen af det sanselige går forud for enhver repræsentation eller eksklusion. Ifølge Rancière omhandler politik grundlæggende spørgsmålet om, hvad der kan tales om, hvad der kan siges om det, og hvem der kan sige noget om hvad. Derfor indbefatter politisk strid to modstillede parter: Dem der kan tale, om dem der ikke kan tale. (Rancière 1999: 22) De repræsenterede stemmer har *logos*; det de siger kan høres af/i offentligheden. De ekskluderedes udgør derimod en slags *støj* der udtrykker enten tilfredshed eller utilfredshed med systemet. Disse 'lyde' er derfor ikke offentlige, men er nærmere udtryk for et objekt der skal administreres. (ibid.: 23) Mennesker uden *logos* taler så at sige ikke; de har ingen stemmer, og derfor er der ingen grund til, at de skulle kunne høres offentligt.

Distributionen af det sanselige bør ikke forstås som undertrykkende magt, men som en distribution af, hvem der kan tage del i hvad. Det kan foregå på mange måder – åbenlyst såvel som mere subtilt. Rancière kalder den struktur der organiserer og reproducere distributionen, "politiet" [the police]. Politiet er "an order of the visible and the sayable that sees that a particular activity is visible and another is not, that this speech is understood as discourse and another as noise". (ibid.: 29) Politiet administrerer hvem der kan tage del i hvad (politiet har i den forstand ikke nødvendigvis noget at gøre med ordensmagten, men betegner derimod et mere omfattende fænomen).

Politik og demokrati består derimod i en anfægtelse af distributionen af hvem der kan tage del i hvad. For Rancière er politik "[a] conflict over the existence of a common stage and over the existence of those present on it [...] Politics exist because those who have no right to be counted as speaking beings make themselves of some account". (ibid.: 26-27) Politik er egalitær – dem der ikke har del i offentligheden, tager, på trods af de er ekskluderede, del i offentligheden.

Lighed og fælles logos

3.1 Repræsentation og kontingens

Med lighed forstår Rancière "the sheer contingency of any social order". (ibid.: 15) Ifølge Rancière grunder ethvert samfund i umuligheden af *arkhê* (ibid.: 13) – umuligheden af et grundlag som en harmonisk administration af samfundet kan udledes af. *Arkhe* er netop et eksempel på politilogik – ideen om et harmonisk samfund, hvor alle har sin plads. Umuligheden af *arkhê* kan forstås som det faktum, at et harmonisk samfund aldrig kan udledes af et sæt partikulære distributions-principper.

Rancière kalder repræsentationen af det præsenterede for "a count of the community "parts"". (ibid.: 6) Repræsentationen indbefatter altid "a miscount" – en umulighed af adækvat repræsentation – hvilket manifesterer sig som "a part of those who have no part". (ibid.: 11) At der eksisterer en del af samfundet, der ikke har en del i offentligheden, *splitter* samfundet i de ovennævnte dele: Dem med logos, og dem uden. Muligheden for at trodse sin tildelte plads som uden logos fortolker Rancière som det faktum, at alle mennesker, i sidste instans, er lige. Der findes lighed, fordi enhver distribution af det sanselige altid kan ændres eller fralægges – netop fordi en sådan distribution grunder i kontingente årsager.

Politik er sammenstødet mellem administrationen af samfundet og samfundets grundlæggende kontingens – mellem den etablerede orden, og dem der har "no part" i denne orden. (ibid.: 17) Den politiske handling blotlægger, og inkarnere, det faktum at alle og enhver i princippet kan forstyrre og ændre distributionen af det sanselige. Lighed er ikke andet end noget "the part of those who have no part" formoder når de tager del i offentligheden, hvorved

ligheden bevises. De ekskluderede inkarnerer således den lighed der gør sig gældende for *alle* – demokrati består i antagelser om, at dem der ikke har del i offentligheden, har *lige så meget* del i offentligheden, som dem der har. Før ”the part of those who have no part” tager del i offentligheden, eksisterer lighed så at sige ikke – for ligheden skabes i selve deltagelsen i offentligheden. (ibid.: 39) I den forstand er demokrati for Rancière altid partikulær praksis, der skaber en situation, hvor dem der ikke har del i offentligheden, tager del i den.

3.2 *Metaforer og fælles logos*

Den politiske handling skaber ”a common world of speaking”. (ibid.: 51) Den politiske aktør bliver nød til at antage eller lade som om en *fælles logos*⁵ findes, selv om denne fælles logos på ingen måde kan udledes af den etablerede distributions logik. Den politiske situation er en slags grænsesituation, hvor den politiske aktør samtidig identificerer sig med en fælles logos, og trækker sig tilbage fra sin tildelte del, da denne netop ikke er kompatibel med en fælles logos. Før offentligheden administreres, skal distributionen af det sanselige fastlægges. Den politiske handling forhandler selve distributionen. (ibid.: 55)

Politisk rationalitet har for Rancière således intet at gøre med overensstemmelse med et sæt af etablerede kriterier, så som objektivitet eller intersubjektiv rationalitet. Med Rorty kan vi sige at politiske rationalitet derimod er et spørgsmål om at lade nye stemmer, der forhandler distributionen af det sanselige, komme til syne, hvilket forudsætter en villighed til at ændre den offentlige logos. (Rorty 1992: 581) I et argument mod Jürgen Habermas pointerer Rancière, at den politiske handling undergraver Habermas distinktion mellem ”poetisk”, verdens-åbnende tale, og den lukkede tale der argumenterer og validerer. (Rancière 1999: 55-56) For Rancière er den politiske tale altid både metaforisk og argumentatorisk – den politiske handling skaber sit objekt, og argumenterer for dette objekt som offentligt. Det er netop i situationer der omhandler hvad der overhovedet gælder som fælles, hvem der kan tage del i hvad, at fælles logos foregår. (ibid.: 56)

Rorty argumenterer mod Habermas på en lignende måde: Et liberalt sam-

5 Jeg skelner her mellem offentlig og fælles logos. Med offentlig logos mener jeg den logos der gælder for den etablerede offentlighed. Med fælles logos mener jeg den tale, der anfægter den offentlige logos.

fund er ikke et samfund der opererer med en "subject-centered reason", men et samfund der fralægger sig ideen om en overensstemmelse og harmoni mellem det politiske subjekt og offentligheden. (Rorty 1989: 67) Konvergens mod Mills offentlighed er ikke et spørgsmål om mere og mere fri intersubjektiv rationalitet, men består derimod i anfægtelse af den offentlige logos.

At den metaforiske tale skaber sit objekt, vil sige, at en metafors mening ikke kan udledes af situationsspecifikke lingvistiske kriterier. Ifølge Rortys læsning af Donald Davidsons teori om metaforer betyder metaforer ikke noget inden for eksisterende lingvistiske kriterier. (Rorty 1991: 163) Davidson argumenterer for, at metaforers kognitive værdi sagtens kan forklares, uden at forudsætte at "[a] metaphor does its work by having a special meaning, a specific cognitive content". (Davidson 1984: 262) Metaforers effekter kan, ifølge Davidson, forstås alene ud fra deres bogstavelige betydning og brug i en bestemt kontekst. Derfra konkluderer Rorty, at metaforer er udsagn, der enten fungerer eller ikke fungerer for et bestemt formål. (Rorty 1989: 18) Et formål kunne fx være at give os et sprog for at tale om fænomener, vi ellers ikke kunne tale om. Fælles logos kan være årsag til nye måder at offentliggøre på, netop fordi den eneste begrundelse for metaforens ændring af det offentlige er, at metaforen kan *fungere* – ikke at den stemmer overens med eksisterende kriterier. Derved udvider metaforer det "logiske rum" for, hvad der kan tales om som offentligt. Men selve det hvorved den offentlige logos udvides, kan ikke sige at have nogen bestemt logik.

3.3 *Demokrati kan aldrig være et system*

For Rancière betyder det faktum, at demokrati består i politiske handlinger der blotlægger og inkarnere samfundets kontingens, at demokrati aldrig kan identificeres med et bestemt system eller regime. Rancière kritiserer hvad vi normalt kalder liberalt demokrati, hvilket han kalder konsensus demokrati [consensus democracy]. Hans kritik går, meget kort sagt, ud på, at konsensus demokrati præsenterer samfundet som en helhed der inkluderer "the part of those who have no part". Konsensus demokrati foregiver på den måde at være et harmonisk samfund, hvor der ikke eksisterer intern splid i offentligheden. (Rancière 1999: 102-103) Et problem med konsensus demokrati er forestillingen om, at befolkningen allerede er inkluderet, og demokrati derfor blot er et spørgsmål om "objectifying problems". (ibid.: 102) Samfundets

dele og modeller for at løse problemer forstås som allerede givet, hvilket, ifølge Rancière, er det modsatte er demokrati. Hvis vi skal forstå eksklusion i dag, skal vi derfor, ifølge Rancière, ikke alene tænke at nogen er udenfor det repræsentative system, men også at der ikke findes nogle sprækker hvor distributionen af det sanselige kan anfægtes. (ibid.: 116)

En afgørende del af demokrati er derimod den bestandige offentliggørelse af nye problemer. Med Rorty har vi identificeret det liberale samfund – for Rorty synonymt med demokrati – som det samfund der er resultatet af ”free and open encounters” i offentligheden. Vi har derudover også identificeret offentlighedens rammer, hvilket vi kan opsummere som at intet må 1) begrænse andres muligheder for at offentliggøre; 2) forbyrde sig mod Mills offentlighed. Vi har med Rorty og Rancière konkluderet, at det demokratiske ved samfundet altid består i partikulære demokratiske handlinger, hvorved demokrati ikke alene kan identificeres med institutioner eller et sæt af principper. Det demokratiske ved den demokratiske offentlighed består således i at den grunder i, og peger frem mod, anfægtelse af offentligheden. Demokrati består enten i bestandigt igangværende og pluralistisk offentlig samtale, eller i tilvejebringelsen af muligheden for dette, hvilket i praksis er uadskilleligt.

Litteraturliste:

- Davidson, Donald (1984): *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.
- Rancière, Jacques (1999): *Disagreement: Politics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rancière, Jacques (2013): *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. London/ New York: Bloomsbury Academic.
- Rorty, Richard (1989): *Contingency, Irony, and Solidarity*. New York: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1991): *Objectivity, Relativism, and Truth*. New York: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1992): ‘A Pragmatist View of Rationality and Cultural Difference’. *Philosophy East and West*, vol. 42, no. 4, pp. 581-596.
- Rorty, Richard (1998): *Truth and Progress*. New York: Cambridge University Press.
- Fraser, Nancy (1988): ‘Solidarity or Singularity? Richard Rorty Between Romanticism and Technocracy’. *Praxis International*, vol. 3, no. 8, pp. 257-272.

Del I: Hvad er broderskab?

af Hans-Jørgen Schanz

TINGEN stiller skarpt på spørgsmålet 'Hvad er broderskab?'. Frihed og lighed diskuteres endnu heftigt, men broderskabsidéen er umiddelbart forsvundet. Hvad er det for en idé, og hvad blev der af den? Professor emeritus Hans-Jørgen Schanz kridter banen op i første del, og så får de studerende ordet i anden og tredje del.

Ordet broderskab gled, som en række andre ord, ind i den semantiske gæringsproces, som Den franske Revolution også var. F.eks. blev 'pøbel' her for første gang transformeret til 'folk', og her opstod konservativisme såvel som socialisme som politiske doktriner.

En af parolerne under Den franske Revolution var som bekendt "frihed, lighed, broderskab eller døden!". Det med døden gled senere ud, da Den tredje Republik gjorde parolen til sin.

Mens frihed og lighed begge blev bestemt i Menneskerettighedsdeklarationen under Revolutionen, var det ikke tilfældet med broderskab. Og ordet kom herved til at blive ret luftigt. Frihed og lighed, især frihed, havde på det tidspunkt allerede en lang filosofisk diskussionskarriere, det havde broderskab ikke. Så hvad betyder og betød det?

Den franske Revolution var storsværmer i forhold til, hvad den opfattede som den romerske politiske kultur. Nu genopfandt/opdagede man en række af de romerske politiske udtryk og talemåder. Og måske, men nu tilsat et stænk kristendomspåvirkning gennem flere århundreder, skal vi finde broderskabets betydning her. Altså i det romerske begreb for dyd 'virtus' (areté på græsk). Her i det romerske var dyd et politisk begreb, som i modsætning til det græske areté også rummede fædrelandskærlighed eller patriotisme.

Frihed og lighed var omtalt og bestemt i menneskerettighedsdeklarationen. Frihed var således frihedsrettigheder så som forsamlingsfrihed, ytringsfrihed, religionsfrihed etc.; lighed var lighed for loven og i forhold til menneskerettighederne i øvrigt.

Men broderlighed var ikke bestemt i deklarationen. Ordet betød vel – i modsætning til frihed og lighed, der jo var individorienterede – kærlighed og ofervilje i forhold til fællesskabet, som her var den franske stat. Under alle omstændigheder kontrasterer broderskab frihed og lighed ved at knytte sig til et fællesskab. I øvrigt: At broderskabet ikke var omtalt i menneskerettighederne, var jo en direkte konsekvens af, at disse menneskerettigheder var individorienterede og byggede på den helt centrale ide om, at hvert enkelt individ var et selvstændigt retssubjekt. Franskmændenes sværmen for det romerske kom også til udtryk i selve menneskerettighedsdeklarationen, hvor mange af bestemmelserne – f.eks. at der ikke kan lovgives med tilbagevirkende kraft, og som det hedder, ”Ingen forbrydelse uden en lov” – var hentet direkte fra romerretten. Romerrettens direkte tilstedeværelse i Den franske menneskerettighedsdeklaration adskiller denne markant fra forløberen i den amerikanske uafhængighedserklæring, som ikke i større omfang ser ud til at inddrage romerretten.

Hvis vi skal oversætte ordet broderskab til nutidig sprogbrug, dækker det vel over det fænomen, der kaldes solidaritet, som jo i øvrigt også har en temmelig bred betydningshorisont, hvor det centrale imidlertid altid er, at der er tale om en gruppe, et kollektiv, et fællesskab og ikke om hin enkelte. Det er nonsens at hævde, at man er solidarisk med sig selv.

Det var næppe nogen tilfældighed, at ordet broderskab ikke kom til at indgå hverken i den politiske liberalisme eller den politiske konservatisme, men derimod i den politiske socialisme, hvor der på en af de første socialdemokratiske faner i Danmark stod: ”Frihed, lighed og brodersind”.

Som et kuriosum: Da Storebæltsbroen og tunnelen blev indviet 1. juni 1997, havde intercitytogene et motto, der hed: ”Frihed, lighed og en lille en til kaffen”. Det var dengang, hvor man endnu kunne købe ”en lille en” i togene og således forsøge at være ”solidarisk” med sig selv.

Del II: Hvad er broderskab?

af Freja Værnskjold Dzougov

TINGEN stiller skarpt på spørgsmålet 'Hvad er broderskab?'. Frihed og lighed diskuteres endnu heftigt, men broderskabsidéen er umiddelbart forsvundet. Hvad er det for en idé, og hvad blev der af den? Professor emeritus Hans-Jørgen Schanz kridter banen op i første del, og så får de studerende ordet i anden og tredje del.

Et broderskab er en form for fællesskab, men ikke et hvilket som helst slags. Det er ikke blot et foreningsfællesskab, hvori folk mødes med udgangspunkt i en fælles interesse – nej, til det er dets klang for stærk; stærkere end selv i venskabet. Ligeledes adskiller det sig fra ægteskabet – mangler den kropslige intensitet og duale dynamik. Men hvad er det, ikke i forhold til andre slags fællesskaber, men derimod i broderskabet selv, der gør det til broderskab? Hvad er dets væsen?

Jeg vil i dette essay udvikle den tanke, at broderskab er den slags fællesskab, der opstår mellem mennesker i kraft af deres fælles oprindelse, og på den baggrund undersøge, hvilke oprindelser der lader de sundeste broderskaber gro frem.

Oprindelsens natur

Tanken om at broderskaber er de fællesskaber, der er grundet i, at mennesker har samme oprindelse, har jeg bygget på den primære betydning af ordet, hvori to mennesker er brødre, hvis de har samme forældre. Imidlertid er hele ideen, at det også kan abstraheres, således at nationalistiske mennesker kan forstå sig selv som en del af et broderskab konstitueret af ens fælles ophav i et bestemt sted, eller kommunister kan fremhæve det globale broderskab mellem verdens arbejdere, netop fordi arbejderes oprindelse som arbejder er hans arbejde. Det kræver imidlertid, at dette noget, man anser for en fælles oprindelse, ikke blot er et tilfældigt karakteristikon, man deler – så ender vi

nærmere i foreningsfællesskaber; man bliver ikke brødre af at spille fodbold sammen to gange om ugen – men derimod det, hvori man anser sig selv for at være grundlæggende konstitueret, hvorved alt andet netop skubbes væk som tilfældighed. En sådan tænkning om oprindelse betegner altså ikke blot en skabelsesproces i et punkt i tiden, men er derimod nærmere formuleret i forlængelse af Aristoteles' tanker over udgangspunkter (archê) – der netop er defineret ved ikke blot at starte nogets væren, men derimod ligeledes at styre den til fuldendelse. Han udvikler disse i sin metafysik, idet han forsøger at finde ud af, hvilken af sine fire årsager, der må forstås som en tings archê. Det står ham klart, at det er blandt disse, han må finde den, da årsagerne (aitia) netop er det, der er skyld i, at noget er til på den måde som det er. Efter langvarige overvejelser kommer han frem til, at alle årsagerne er archê i en eller anden forstand, men at den, hvorom det i sandhed siges, er formen (morphê), der ligeledes er tingens natur (physis) eller væsen (eidos) – altså den måde den er til på – og at formen ligeledes indeholder finalårsagen (telos) i sig, idet noget sjældent fuldt ud er kommet til sig selv i det øjeblik, det introduceres ind i virkeligheden, men at formen derimod er noget, man langsomt viser sig i kraft af og udvikler sig ind i. Således er oprindelse ikke blot begyndelsespunkt, men nærmere et udgangspunkt i den forstand, at det i sig indeholder en fordring eller retning for, hvad det vil sige at komme til sig selv.

Broderskabets dårlige lyd

I den forstand må broderskaber altså tænkes som noget, der stiftes idet man påtager sig en fælles oprindelse, men som først fuldføres, idet man gror denne oprindelse frem i sig som sit primære væsen. Det er herigennem, at broderskabet får sin styrke i forhold til andre fællesskaber – nemlig ved at det kræver en form for forsterket over, hvordan et menneske finder hjemme i sit eget liv. Det giver det imidlertid ligeledes en lyd af autoritet, som umiddelbart klinger skævt både i individualistisk og universalt fikserede ører. Individualisten finder i det toner af tvang – et brud på ens frihed til selv at vælge sin egen skæbne – særligt, hvis broderskabet er noget man fødes ind i frem for noget, man senere slutter sig til; eksempelvis et nationalt borgerbroderskab eller familiebroderskabet mellem biologiske brødre. Omvendt ser den universalistisk orienterede person et problem idet, at broderskabet af natur lader til at være eksklusivt, så nogen er inkluderende, hvorved de får et særligt

ansvar i forhold til hinanden og således let kan føle sig retfærdiggjorte i at behandle andre dårligt med den begrundelse, at deres natur er en anden.

Revolutionen

Imidlertid blev ét broderskab stiftet med det primære formål at gøre op med netop disse to aspekter, der hurtigt kan ende med at vise sig i broderskaber. Her sigter jeg til det broderskab, som blev udråbt under 'Den franske revolution' i parolen "frihed, lighed, broderskab". I det hævdes individets frihed og menneskenes lighed altså helt eksplicit i forsøget på at stifte en ny form for broderskab, der derfor nødvendigvis må gøre op med de tidligere ideer om slægt, nation, tvang og alt det andet, de revolutionære forbandt med det gamle regime. Imidlertid var det ikke en hel let manøvre, og jeg vil i det følgende dykke ned i de nærmere mekanismer, der gjorde sig gældende i stiftelsen af et sådant frit, lighedsskabende broderskab.

Som sagt ligger der nemlig latent i selve ideen om broderskab dels, at man er født ind i det (man vælger ikke sine forældre), og at det er eksklusivt (ikke hele verden har samme forældre som én selv). Der må således en meget radikal redefinering af den menneskelige oprindelse til, hvis den skal lykkes med både at inkludere den ganske menneskehed og være noget, man frit vælger at tage del i. Revolutionisternes idé var at introducere rationalitet som den menneskelige oprindelse. Heri arbejdede de ikke på fuldstændig bar bund – allerede Aristoteles havde ladet mennesket være *zoon logon echon* (dyret med sprog/rationale) – men det begreb om rationalitet, som oplysnings-tænkerne arbejdede med, var noget forskelligt fra det, der havde hersket i tidligere tider, hvilket især er grundet i den meget radikale sjæl-legeme-dualisme, der var blevet fashionabel på deres tid. Hvor nemlig sjælebegrebet (som indeholdt evnen til tænkning) hos Aristoteles var blevet forstået som kroppens form, og de to ting altså var intimt sammenbundne, så havde man i middelalderens skolastik i høj grad fået hevet den øverst opfattede, såkaldt rationelle, sjæl ud af kroppen i den forstand, at den kunne leve videre efter kroppens død og forvitring; en teori der nok er mest potent formuleret hos Descartes, hvis projekt netop var en metafysisk todeling af virkeligheden. Videre ind i Oplysningstiden levede tanken i bedste velgående, om end den ikke altid blev metafysisk-teoretisk funderet, men ofte fremkom i en mere

praktisk-etisk form som ideen om, at mennesket var delt mellem en ufri, dyrisk, driftsdreven følelsesdel og en fri, rationel, ren, fornuftsdel, og at mennesket først sandt blev menneske idet, det definerede sig selv i forhold til denne øvre del. Fornuften blev nemlig her set som menneskets oprindelse, og de individer, der ikke formåede at identificere sig med denne oprindelse, havde således dømt sig selv ude af det menneskelige broderskab, der var stiftet på baggrund af denne fællesmenneskelige natur. Således sikrede oplysningstænkerne altså dels, at broderskabet i princippet burde indeholde alle mennesker på lige fod, men at hver enkelt ikke desto mindre først trådte ind i det, idet han selv valgte at gøre det ved altså at forstå sig selv som fornuftsfrem for følelsesvæsen. Kun deri ville den enkelte nemlig blive i stand til at se bort fra sine egne, kontingente interesser, der var bygget omkring hans specifikke, kropslige og tidslige betingelser, og i stedet handle på en måde, der var i overensstemmelse med fornuftens evige love – derved kom menneskehedens rationelle broderskab til gode frem for blot det enkelte kropslige individ. Mest potent ser vi denne teori formuleret i Kants kategoriske imperativ, der netop er karakteriseret ved at lovgive alle rationelle individers interne forhold, ikke som en udefrakommende lov fra en højere instans, men derimod som en indre fordring fra individets egen fornuftige natur. Ydermere, gør Kant det også klart, at handling netop må ske udelukkende med årsag i denne natur, og selv hvis man ikke kan formå at fjerne alle såkaldt patologiske motiver – såsom glæden ved at hjælpe et andet menneske eller ens egen fordel ved at gøre det – så må de aldrig spille ind i selve beslutningen om at udføre en handling; udelukkende opstå som et tilfældigt biprodukt.

På den måde blev kroppen elegant skrevet ud det broderskab, som revolutionen ønskede at fremme, hvilket gjorde det ufattelig velegnet til at definere såkaldt universelle broderrettigheder på baggrund af. Principielt varierer rationaliteten nemlig ikke mellem mennesker, var deres tanke, og den eneste grund til diskrimination var således i hvor høj grad en person vælger at ofre sig selv i rationalitetens navn og i hvor høj grad han klynger sig til sin egen specifikke, kropsligt situerede person. Altså var det der krævedes for en indlemmelse i Oplysningstidens broderskab, at man var villig til at se bort fra egne interesser og nydelse, og deltage i opbygningen af et rationelt funderet samfund.

Kritik

Denne rationalitetsfetichisme har nydt megen kritik fra forskellig hånd. Dels er der den gængse kritik af, at de mennesker der ikke umiddelbart levede op til oplysningstænkernes ide om rationalitet – såsom kvinder og sorte mennesker – ikke nød synderlig godt af revolutionen. Imidlertid falder denne kritik ofte over i en grøft, hvori den erklærer, at det ikke som sådan er idealet om rationalitet, der er problemet, men derimod den fordomsfulde dom over visse menneskegrupper, der rent faktisk er lige så rationelle som alle de andre. Det er altså ikke en kritik af projektet som sådan – nærmere er det en potensering af det, idet problemet netop er, at visse mennesker ikke formår at tænke rationelt nok til at dømme andre på en fornuftig måde. Andre former for kritik går på, at Vestens idé om rationalitet i det hele taget er sygelig – at den forherliger idealer skabt af gamle, hvide mænd, og ikke tager hensyn til al den kulturelle mangfoldighed af værdiskabelse, som finder sted i andre kulturelle lag. En sådan kritik rammer oplysningsbroderskabet mere i dens kerne, men er i fare for at ende enten med et optegnet krigsbrat, hvorpå forskellige fraktioner hver forsøger at hævde deres oprindelsesprincippers gyldighed, eller en forsoning, hvori alle blot lever efter deres eget hoved og støder ideen om fællesmenneskeligt broderskab til jorden, idet man ender i en ligegyldighedens relativisme, hvor alt er lige så godt som alt andet, og det ikke længere giver mening at forsøge at finde frem til noget, man kan være fælles om. Krig synes jeg ikke har meget charme, det er så evigt trættende i længden, og hyperrelativisme har trods sin meget fine legesyghed også sine grænser, idet den ikke opfordrer til en dybere undren over verden, men derimod bliver overfladeekspressiv og grundlæggende lige-glad.

Den kritik, jeg imidlertid her vil tage fat i og uddybe, er ligesom den sidste fokuseret på at ramme rationalitetsbroderskabet i dets essens, men omvendt den sidste vil jeg ikke opstille kritikken fra et alternativt punkt uden for dette broderskab, men derimod undersøge konsekvenserne ved en fuldbyrdet deltagelse i det og på den baggrund pege på det usunde ved at identificere sin oprindelse i sin fornuft på kroppens bekostning. Vel at mærke er der her tale om en kritik af ideen tænkt netop idealt, hvorfor det netop er den fuldbyrdede deltagelse i rationalitetsfællesskabet, jeg er ude efter og ikke forskellige pragmatiske mellempositioner.

Min pointe er her, at et indre paradoks gør sig gældende i rationalitetsbroderskabet – nemlig det faktum, at rationaliteten som princip blev oppustet i en sådan grad, at den selv kunne siges at have påtaget sig en patologisk karakter i den forstand, at der blev taget stor nydelse i fravælgelsen af nydelse. Fravælgelsen af egne interesser blev pludselig set som en interesse i sig selv. Man får altså ikke som en ideal deltager i fornuftsbroderskabet afviklet al nydelse, men nydelsen ender blot med at påtage sig en masochistisk karakter, idet den fremdyrkes som nydelsen ved ofring af sin egen og andres person i rationalitetens navn. En sådan måde at handle på har stor tendens mod fanatisme. Den kan ses komme i udbrud en række steder, mest åbenlyst i terrorregimets passionerede henrettelser af alle, der så meget som antydede at have kontrarevolutionære tendenser. Imidlertid er en sådan elimination af folk, der stritter imod ens politiske projekt ikke just specielt for rationalitetsbroderskaber, men noget der er fare for på tværs af samtlige broderskaber overhovedet, der jo netop ønsker enhed i oprindelse, og derfor tit har tendens mod at udskille fremmedelementer. Et mere specifikt eksempel findes i Kants udsagn om, at man må tage stolthed i at se sin ven brutalt myrdet hellere end at udtale en løgn, der tilsyneladende kunne redde ham – idet løggen i hans optik er kerneeksemplet på det fornuftsstridige; forsøget på at ophæve det til en generel regel vil nemlig emme af løgnerparadoksets udtalelse af at ”jeg lyver altid.” Konklusionen her er, at man må finde en måde, hvorpå man kan identificere sin egen person med selvopofrelse på, for altså at undgå et paradoks’ abstrakte trussel mod logikken, hellere end at redde sin elskede vens liv, hvilket blot ville være en rent personlig, følelsesladet og kropslig handling. Et andet sted, hvor rationalitetens livsforvrængninger viste sig tydeligt, var i forbindelse med kroppens mekanisering – altså ideen om at menneskekroppen, idet den underlægges rationalitetens herredømme, må ses som en ren maskine. Det er et tema, der er blevet behandlet eksplicit i mange litterære værker med det formål at undersøge dets sammenstød med menneskets indre fornemmelse af det at være til som krop. Et eksempel forefindes i Johannes V. Jensens Einar Elkjær, der beskæftiger sig med en persons mentale undergang og død, i og med han begynder at tænke sin egen krop om til rene atomer. Ligeledes beskæftiger Choderlos de Laclos’ *Les Liaisons dangereuses* sig med ideen om mennesket som maskine, og hvordan det reducerer kærligheden til en ren biologisk proces, som således kan styres og fremtvinges på kommando – hvis man altså lærer sig at bemestre forførel-

sens videnskab. Hovedpersonen her bliver dog ikke skør ved at identificere sig selv med en maskine, men formår derimod at overleve sin egen rationalitet ved at overgive sig til sjæl-legeme-dualismen og således hævde, at han modsat de fleste andre, har formået at holde sit sind rent fra rent kropslig påvirkning ved netop at undertvinge den med en rationel fortolkning, hvorved hans tænkning er blevet fri. Andre steder, hvor sådanne tendenser kan spores, forefindes i oplysningstidens ideer om dyreforsøg, der i vide kredse blev set som fuldstændig tilforladelige i kraft af dyrenes rene maskinalitet, hvorved al medlidenhed og ubehag blev anset for kvindagtig irrationalitet. På den baggrund blev der nemlig taget stor stolthed i ens evne til at fortrænge sådanne fornemmelser og stå som kold tilskuer af eksperimenterne. Denne mentalitet ses desuden fuldt ud aktualiseret i Marquis de Sades døds-orgie-kælderfantasier, der netop var formuleret under hovedpersonernes overrationaliserede idé om menneskets rene maskinalitet, moralens illusionære karakter og at nydelse var det eneste princip at klynge sig til i en ellers kold og død verden.

I alle disse tilfælde ses det, hvordan en form for vulgær dødsglæde lader til at springe frem af oplysningens tænkning, hvilket også er logisk nok, idet den ultimative ofring af kroppen vel netop består i kropsligt mord. Rationalitetsbroderskabet, der altså var ment til at binde menneskeheden sammen i et fælles, nøgternt og objektivt verdenssamfund, hvori al egenkærlig egoisme var ophørt, viste sig altså at have en mørk bagside, som bestod i en form for overdreven og nydelsesfuldt selvpineri, i hvilken ens krop og følelser blev fortrængt og derved viste sig i alverdens grimme former, og der hvor man mindst ventede dem. Men spørgsmålet er, om man på den baggrund skal give op på ideen om det verdensomspændende, fællesmenneskelige broderskab? Ikke nødvendigvis, men der er et stærkt incitament til ikke at definere den ud fra en idé om, at menneskets oprindelse er rationalitet – eller nogen anden enkeltkvalitet ved mennesket i det hele taget, da lignende forvrængninger også ville have mulighed for at opstå, hvis man bad mennesket fortrænge andre dele af sig selv – rationaliteten eksempelvis. Spørgsmålet er da, hvordan man kan finde et fælles oprindelsepunkt for menneskeheden uden at det leder til, at den enkelte må skubbe sine personlige karakteristika i baggrunden som rene tilfældigheder, når det angår deltagelse i broderskabet; hvordan finder man en fælles oprindelse, som lader den fulde menneskelige person finde hjemme

i sig selv, frem for at påstå, at hjemmet findes i en afvikling af de dele af sig selv, som man ikke har tilfældes med andre? Mit bud herpå er at fundamenta-
lontologisere diskussionen med inspiration fra kristne klosterbroderskaber.

Kærlighed

Klostret har i kristendommen spillet rollen som himmel på jord. Ideen var, at man her havde steder, som ikke var styret af rent ontisk-jordiske gøremål, men derimod havde deres fulde opmærksomhed rettet mod at forvandle den måde, mennesket eksisterede på. Således er selve klostrets rytmer og aktiviteter ikke interessante i deres rene ontiske hvad-hed, men trækker derimod deres mening fra deres ontologiske hvordan-hed, der består i at lade munke og nonner blive forvandlet på en sådan måde, at de møder alt med tak, ømhed og lovprisning for dets blotte væren til frem for at fokusere på hvilke kvaliteter det indeholder. Det broder(/søster)skab, man finder her, har altså ikke sin definition i et bestemt menneskeligt karakteristika, som gøres til oprindelsen for den menneskelige væren i sin helhed, men består derimod i at forstå oprindelsen som noget uden for mennesket, der opretholder det i sin helhed ved en uforklarlig nådegerning, men som ikke selv lader sig definere ved at blive differentieret ud fra andre ord, idet oprindelsen netop går forud for og grunder selve disse ord, og altså ikke kan forstås i kraft af dem. Altså modsat en oprindelse i rationaliteten, der udelukkende udlevede og forstod sig selv i en fortrængning af kroppen, vil klosterbroderskabet ikke kunne se sig selv grundet i en udstødelse af visse ting i mennesket eller verden, men må derimod finde sig selv i en forvandling af den måde, man forstår dem alle sammen på.

Styrken, hævder jeg, i denne form for broderskab, er netop denne dobbelt-hed af en absolut tro på oprindelsen, og en lige så absolut viden om, at den er udefinérbar og derved uforklarlig – den kan udelukkende anes, idet man fordyber sig i undren over det faktum, at man er til frem for ikke at være det. En sådan undren har nemlig indlejret i sig både muligheden for angst over egen kontingens, idet man indser, at man netop ikke kan være oprindelse til sin egen væren (man kan ikke selv bestemme at blive til), og muligheden for en absolut taknemmelighed, der kun styrkes gennem angsten, idet man dag for dag fortsætter sin væren frem for at falde ud i intetheden. Et broderskab

grundet i sådanne fornemmelser vil altså lede til, at menneskene finder sammen omkring det faktum, at alle er overgivet til en verden, som de ikke selv har valgt at træde ind i, og hvor muligheden for udslettelse hele tiden lur – også bag den andens blik, hvori alverdens ondsindede intentioner har mulighed for at skjule sig. En analyse af dette vilkår er udviklet af Emmanuel Levinas' beskrivelse af etikken som førstefilosofi, hvor han beskriver, at det er i den andens ansigt, at vi møder vores egen skrøbelighed, men netop i kraft af det også finder muligheden for kærligheden som en absolut ubegrundet tiltro til, at den anden vil opretholde hele ens væsen i ren taknemmelig glæde frem for at lade det ydmyge, krakelere eller i yderste tilfælde slå ihjel. Et broderskab, der er grundet i den slags kærlighed, er således langt sværere at fanatisere end rationalitetsbroderskabet (eller andre broderskaber, der forstår sig selv i kraft af en oprindelse inden for verden selv), idet det ikke fordrer, at mennesket afsiger en del af sig selv, eller verden i det hele taget, men derimod forsøger at bevare en oprigtig ømhed overfor sig selv, verden og andre mennesker i sin bevidsthed om, at intet i verden meningsfyldt kan ophæves til den oprindelse, som alt det andet skal forstås og dømmes igennem.

Del III: Hvad er broderskab?

af Christian Fleckner Gravholt

TINGEN stiller skarpt på spørgsmålet 'Hvad er broderskab?'. Frihed og lighed diskuteres endnu heftigt, men broderskabsidéen er umiddelbart forsvundet. Hvad er det for en idé, og hvad blev der af den? Professor emeritus Hans-Jørgen Schanz kridter banen op i første del, og så får de studerende ordet i anden og tredje del.

Hvad betyder det, når et ord forsvinder? Ikke nødvendigvis særligt meget. Sproget er levende, det er i udvikling, og det kan i nogle sammenhænge være trist at bevidne, men at det er levende og i udvikling er en god ting, for et stivnet sprog er et døende sprog, ja velsagtens et dødt sprog. Hvad betyder det, når et begreb forsvinder? Ikke nødvendigvis særligt meget, men nok alligevel en betydelig smule. Noget i vores forsøg på at forklare eller forstå verden må have rykket sig. Hvad betyder det, når en idé forsvinder? Formentlig noget helt afgørende, for dermed er selve mennesket forandret; vores handlinger og vores handlingsgrunde har med tabet af idéen mistet et orienteringspunkt.

Liberté, égalité, fraternité. Så smukt klinger ekkoet fra Oplysningstiden, som nok i større stil end nogen anden periode har formet de bærende søjler for den vestlige kulturkreds og dens politiske og sociale horisont. Men i overleveringen synes denne sidste part af treenigheden at være gledet bort, for medens der endnu tales friskt og frejdigt om frihed og lighed, så er der ikke mange – hvis overhovedet nogen – der slår til lyd for mere eller stærkere 'broderskab'.

Hvad er broderskab?

Besyngelsen af 'broderskab' indikerer et ønske om forbrødring. I forbindelse med 'den franske revolution' var det helt konkret en sammenknytning af det

franske folk inden for en politisk ramme.

Det er tydeligt, at der med 'broderskab' sigtes til forholdet mellem brødre. Her er det vigtige, at brødre er forbundet af et rent objektivt afhængighedsforhold i kraft af deres ophav. Brødre kan fundamentalt aldrig skilles, da de altid vil være forbundet igennem et fælles udgangspunkt. Blodet, der strømmer gennem deres årer, er dem givet, det er et vilkår. Kaster vi igen blikket tilbage til 'den franske revolution', er det Frankrig som fædrelandet, der er det fælles udgangspunkt, om hvilket forbrødringen skal finde sted og broderskabet etableres.

I løbet af de lidt mere end 2000 år, der er mellem Aristoteles' formulering af mennesket som et 'zoon politicon', som et politisk dyr eller et 'polisvæsen', og 'den franske revolution', fastholder man altså Aristoteles' forståelse af mennesket som et politisk dyr, blot er rammen for den politiske ageren og det politiske fællesskab rykket fra bystaten (polis) til nationen.

Her aner vi også konturerne af den højaktuelle problematik omkring forholdet mellem internationalisering og nationalisme, for kort før 'den franske revolution' udgiver Immanuel Kant sine historiefilosofiske skrifter, hvori han introducerer begrebet om 'verdensborgeren' som et sidste stade i udviklingen af de politiske fællesskaber. Med andre ord: Medens Kant formulerer tanker om 'verdensborgeren', er idéen om broderskab – som den formuleres i Frankrig – et udtryk for, at mennesket gennem nationen/fædrelandet sættes i et (etisk) afhængighedsforhold til sine landsmænd. Stridigheden angår nærhedsdimensionen i fællesskabet, for spørgsmålet er, hvorvidt mennesker kan forbrødres på globalt niveau (Kant), på nationalt niveau ('den franske revolution') eller kun på bystatsniveau (Aristoteles).

Der må gøres et kort ophold ved det forhold, at den broderlige relation består i kraft af noget rent objektivt, der ikke kan opgives, og som tjener som fælles forudsætning brødrene imellem. Som anført ovenfor kan denne fælles forudsætning være nationen, men det kan også være f.eks. modersmålet, kongehuset, Grundloven eller Gud – altså en række af traditioner eller institutioner, der udgør det fundament, hvorpå et slægtskab oprettes. Hertil kan man naturligvis indvende, at man godt kan opgive f.eks. sin Gud, og at der af den grund ikke er tale om noget rent objektivt, men det gælder, at der i skabelsen af et broderskab må være en ydre instans, hvorigennem individer forbindes, og det er en præmis for en sådan ydre instans, at den i sig har en

urokkelig kerne, noget som ikke er til diskussion, at der er en fast grund, som må accepteres, og som der kan handles ud fra og i forhold til. Muligheden for broderskab vil altså foreligge, hvis der i kraft af et fællesskabs traditioner eller institutioner er støbt nogle indiskutable værdier, der kan tjene som orienteringspunkter for en fælles etik, som angiver visse grænser for godt og ondt.

Hvorfor inddrog man denne tredje komponent, broderskab, i forlængelse af ønsket om frihed og lighed? Hvad er det ved 'broderskab', der ikke er indeholdt i de to første begreber? Broderskab adskiller sig fra de to andre, frihed og lighed, ved ikke at være bundet op på jura. Frihed er lovmæssig ytringsfrihed, trosfrihed, bevægelsesfrihed, tankefrihed og så videre. Det er individets ret til frihed fra undertrykkelse og frihed til selvstændighed. Lighed handler først og fremmest om lighed for loven, sidenhen – i en særvariant – om økonomi og rigdom. Broderskab er derimod ikke et juridisk anliggende. Det er et følelsesmæssigt og etisk forhold. Broderskab er det, der løber på tværs igennem hele samfundet. Det er den røde tråd, der forbinder kongen og krøblingen, kunstneren og kassedamen. Broderskab er den fælles forståelse, der er mellem høj og lav, gammel og ung af, at når alt kommer til alt, så er vi gjort af det samme stof og rundet af de samme værdier. På den måde understøtter broderskab friheden og ligheden og den tilsikrer, at de ikke bliver hinandens modsætninger, men hinandens forudsætninger. Broderskab er samhørighed mellem mennesker, som netop ikke er ens, men som er fælles om noget.

Hvorfor er forestillingen om broderskab gået tabt?

Ordet 'broderskab' smager for de fleste danskere nok en smule hengemt, som om det mest har noget at gøre med ridderne af det runde bord, frimurerlogen eller middelalderlige munkeordener, og måske er svaret så simpelt, at ordet ganske enkelt er for klodset, og at det derfor er blevet sorteret fra. Dog er det næppe så enkelt, for vi bruger f.eks. stadig ordet 'registreringsafgift', og det er jo noget af et skrummel.

Forestiller man sig alligevel, at det er selve ordet, den er gal med, er det selvfølgelig en mulighed, at broderskabsidéen lever videre, men under en anden betegnelse. Man kan måske endda sige, at 'broderskab' indirekte blev revitaliseret i form af kusinen 'solidaritet', der som idé indeholder nogle af

de samme elementer som broderskabstanken, blandt andet at man må stå sammen om noget, som er større end den enkelte. Ligeledes er der med solidaritetstanken en parallel til 'den franske revolution', idet man også her udtrykker et behov for, at 'folket' må stå sammen. Der er imidlertid den store forskel imellem 'broderskabstanken' og 'solidaritetstanken', at sidstnævnte primært angår økonomiske forhold. Her er det 'arbejderne', der er fælles om at være imod konkrete undertrykkende økonomiske omstændigheder. Det er altså en konkret og aktuel konflikt, der er omdrejningspunktet for solidaritetstanken, og derfor er det også en konflikt, som kan overvindes. Det er netop det, vi har oplevet i Danmark, at den konflikt er overvundet, hvorfor solidaritetsformuleringer efterhånden er yderst sjældne. Selvom broderskabstanken ganske vist også blev formuleret i anledning af en konkret og aktuel konflikt, så er der i denne tanke en fælles forståelse af at være for noget, og dette 'noget' kan så forsvares, hvis det bekriges, men broderskabstanken er – modsat solidaritetstanken – også nærværende i fredstid.

En anden del af forklaringen kan findes i det, jeg tidligere omtalte som 'nærhedsdimensionen', hvor vi har de tre positioner: bystat, nation og det verdensborgerlige stadie. Det er helt banalt, men afgørende vigtigt, at 'broderskab' er sammenhold mennesker imellem indenfor en afgrænsende ramme. Spørgsmålet er altså, hvor stor en sådan ramme kan blive, førend det bliver meningsløst at tale om reel broderskabsfølelse.

Spørgsmålets vigtighed er tydelig, for den stadige internationalisering og globalisering synes at dele de vestlige samfund op i to grupperinger; på den ene side er der det globale hold, som hælder mod Kants teori om en fremskridten mod det bedre, hvor det verdensborgerlige er en art slutpunkt; på den anden side er der det nationale hold, som frygter den nedbrydning af grænser, som det globale hold tiljubler. Det nationale hold er i det hele taget kendetegnet ved en vis misstemning ved tidens udvikling, eller måske nærmere ved udviklingens hast, fordi man frygter, at de progressive er for villige til at kaste arvesølvet overbord, hvis bare det får skibet hurtigere mod horisonten.

De to grupperingers splittelse skyldes endvidere en fundamental forskel i forståelsen af mennesket som værende primært natur eller kultur. Den nationale front insisterer på menneskene som kulturfolk, der er dybt afhængige af dets kulturelle og historiske udgangspunkt, medens den globale front be-

toner menneskene som natur først og fremmest, hvor kulturen altså blot er en dragt, man kan svøbe sig i eller afklæde sig, men som altså i princippet er komplet udskiftelig. Anskueliggjort musikalsk kan man sige, at de nationale frejdigt synger "I Danmark er jeg født, der har jeg hjemme, dér har jeg rod, derfra min verden går", medens de globale drømmende synger "Imagine there's no countries, it isn't hard to do (...), a brotherhood of man, imagine all the people sharing all the world".

De to grupperinger – de verdensborgerlige/venstreorienterede/progressive overfor de nationale/højreorienterede/reaktionære – er igennem de seneste årtier gledet hastigere fra hinanden. Ikke mindst på grund af de mange flygtningekriser, verden har set, som synes at sætte den nærværende problematik om 'broderskab' på spidsen. Resultatet er på mange måder ganske trist, for det ser ud til, at man i begge lejre i stigende grad definerer sig selv negativt, som værende imod den anden lejr og dens synspunkter. Det, der startede som uenigheder i en enkelt problematik, blev til grundlæggende forskelle i livssyn. Forskellene imellem disse to fronter er mange, og lige nu ser det ud til, at afstanden bliver større, tågen tager til, og muligheden for en håndsækning og fælles fodslag svinder ind.

Den sidste del af forklaringen, jeg vil komme ind på her, angår det, jeg har tematiseret som en grundingrediens for ethvert 'broderskab', nemlig det at der findes en ydre instans, som angiver noget urokkeligt og indiskutabelt, broderskabets medlemmer kan mødes om. Det er virkelig tidens tern, at alting er til diskussion, og derfor har alle forestillinger om broderskabsfølelse meget ringe kår. Kirken er til diskussion, kongehuset er til diskussion, Danmarks Radio er til diskussion, historiens store mænds storhed er til diskussion, enhver autoritet er til diskussion, kønnene er til diskussion, og nu er selve sandheden endda også til diskussion. Der gives ikke længere forhold, som er indiskutable. Vi har ikke længere fast grund under os, vi flyder rundt på hver vores isflage i et smeltende landskab, og mens vi varmer os ved tanken om, at der er frihed til alle og halv pris i baren, så er samhørigheden sendt til tælling.

Står vi sammen, eller står vi hver for sig?

“Alting hænger sammen”

af Tobias Ulrik Fogtmann Nielsen

Når vi siger ”alting hænger sammen”, mener vi, at noget ikke er så afgrænset og simpelt, som vi, eller nogen, ellers mente det var. Men at hævde at x hænger sammen med alt andet, er samtidig at hævde, at vi ikke har et adækvat sprog til at udtrykke eller tænke hvad vi vil om x – at vi ikke forstår den kompleksitet eller rolle x består i. At sige at x ikke kan afgrænses og derfor står i relation til alt andet er at hævde, at vi ikke har et tilstrækkeligt sprog om x – at vi ved noget om x , vi føler har relevans, som vi dog ikke kan udtrykke eller tænke.

Hvis ”alting hænger sammen” imidlertid forstås som ”intet er separat eller bør adskilles fra noget andet”, er det et fuldstændig tomt udsagn. For det, vi taler om, har altid et partikulært forhold til noget andet; netop fordi alting er en sammenhæng og altid fremstår for os i en bestemt betydningshelhed eller med en bestemt funktion. Dette faktum er, for eksempel, blevet illustreret af Heideggers begreb i-verden-væren, samt af den Wittgensteinske idé om, at sprog altid er brug i en kontekst, og at det, vi taler om, derfor kun kan refereres til og forstås i udsagnets kontekst. Vi kan også sige at både Heidegger og Wittgenstein afviser den kartesianske begreb om det mentale som et privat indre; det mentale bør forstås som eksternaliseret i verden som en konsekvens af dets forhold til sprog. Så det er tydeligt, at alting også er separat (fra noget andet), for vi forstår altid noget bestemt ved en bestemt måde at tale om eller forstå noget på, og vi forstår altid dette bestemte i en partikulær kontekst. Vi forstår altid (bevidst eller ubevidst) ting som havende bestemte sammenhæng med bestemte andre ting; men vi forstår aldrig ting som havende sammenhæng med ting, vi ikke forstår dem som havende sammenhæng med. Dette opleves imidlertid ikke som at denne ting ikke har sammenhæng med noget andet; det betyder blot, at det ikke forstås som meningsfuldt, eller overhovedet opfattes som en mulighed, at x skulle have en relation til y . Dette er et socialt og historisk spørgsmål: For det er et spørgs-

mål om, hvordan det gik til, at bestemte ting forstås som havende sammenhæng med eller betydning for bestemte andre ting.

Nogle gange er det tydeligt, at det vi normalt forstår x som, ikke er udtømmende for x . I det tilfælde bliver det svært at sige at x hænger sammen med y , men ikke med for eksempel z , eller at x overhovedet hænger sammen med y ; x er ikke længere noget vi helt kan placere, fordi der er blevet sat spørgsmålstegn ved de relationer x består i. Dette illustrerer det faktum, at et "objekt" altid er en sammenhæng. "Alting hænger sammen" er en talehandling, der samtidig illustrerer, at x er en sammenhæng, og sætter spørgsmål ved den bestemt sammenhæng x består i. Det ville dog være forkert at sige, at vi bør forstå alt som en sammenhæng med alt andet, altså at forstå "alting hænger sammen" som et epistemisk grundlag. Når vi sætter spørgsmålstegn ved x , handler det ikke om at udbrede x for at inkludere de ubevidste sammenhæng som x indgår i. De handler derimod om at ændre selve x ved at ændre x som sammenhæng – x ændres, men det er intet substantielt ved x der ændres; for x er netop den sammenhæng, der ændres. Nye sammenhæng skabes og andre efterlades – derved italesættes et nyt "objekt". "Alting hænger sammen" ville i den forstand umuliggøre diskursiv innovation og forandring. For vilkåret for dette er netop, at noget altid er en partikulær sammenhæng, og at det derfor kan indgå i en anden sammenhæng.

"Alting hænger sammen" er altså en problematiserende talehandling, der illustrerer, at den sammenhæng vi forstår x som, ikke er udtømmende for x . Den nye sammenhæng, der ændrer x , eksisterer ikke før talehandlingen. Talehandlingen inkarnerer det faktum at vi ikke kan sige, at x har en substantiel eller uforanderlig sammenhæng, hvilket illustreres ved at sætte spørgsmålstegn ved x som den sammenhæng, vi forstår x som. Formålet for talehandlingen "alting hænger sammen" er således at ændre x som den sammenhæng, der har en relation til det ved x , vi tidligere ikke var klar over x havde en relation til – at ændre x som sammenhæng, hvorved vi kan sige og forstå noget nyt om x .

Idéhistorie som paradoks

af Lucas Mygind Geertsen

Trods sceneriet – fuldt udstyret til én aftens forestilling, fremstående udtryksfuld givet en række former, en bestemt dikotomi mellem skillevæggene, vertikale grænser, kontrasterende nuancer bag kulisserne placeret nøjsomt side om side på polerede gulve, beregnet til dybsindig udfoldelse af horisonter og således tidsligt og på forskellig vis sagligt forankret ... så sker der *nu alligevel* noget, når først sceneperspektivet tilføjes to individer, som begge skiller sig ud fra hele landskabet ved at ændre omverdenens forventning til forestillingens saglige grænser, om så bevidst eller ej. Antag nu, at skuespillerne på scenen – i rollerne som hhv. Alter og Ego – begynder at skændes om, hvem af hvem *publikum synes* 'er bedst', hverken bare i disse roller eller i dette stykke, men som et generelt spørgsmål for fuld belysning på en mere eller mindre overbooket aften! Salen bliver ivrig, så halvt forarget, nogle nok mere nysgerrige end andre: alle mere eller mindre reflekterende over situationen. – Hvordan tror de dog, 'De' kan tillade sig at opføre...? Strømmer det igennem folks hoveder. Men pludselig! – antager vi nu igen – synes skuespillerne enige om noget. – Det står velnok klart som dagen, at set fra hinandens perspektiver kan vi kaldes *lige gode* om at fremlægge vores 'rygrad' til offentlig skue, at vi, for egne øjne her på scenen og med vores tale alene, formår at *smuldre* betingelserne for den, hvis vi fortsætter, og at *vi begge er bedre skuespillere end Jer!* Udbryder Ego rimelig panisk. – Så kom dog videre! Hvad skulle noget af dét til for!? Råber et par publikummer raskt tilbage; og dermed falder sontringen mellem en mest besynderlig problemstilling og ligeså mærkværdig løsning til jorden uden helt at forlade omverdenen... Skal 'u-stykket' eventuelt illustrere mere?

Det er formentlig ikke *alle*, som forventer deres aften i teateret afbrudt så hysterisk. Som et spørgsmål om to forskellige sagsforhold dog: dels mellem publikum og skuespillere, og dels mellem skuespillere og teaterstykket, bliver det interessant at spørge, hvad hver sag især 'er' i forhold til den anden,

og hvad der *kunne* stå bag. For hvor sagsforholdet mellem publikum og skuespillere fra publikums side forudsætter adskillige kontingente forventninger om et 'helt' teaterstykke, som så undervejs 'rystes', er det uklart, hvad der fra skuespillernes side lægger op til denne 'rysten'? Omvendt kan vi sige, at sagsforholdet mellem skuespillere og teaterstykket forudsætter diskretion omkring publikums kontingente forventninger i og for muligheden for tilknytning til en planlagt progression, som 'rystes' i det, disse bringes til diskussion på scenen.

Pludselig fremstår publikums 'omverdensrolle' forskudt til et sagsforhold, som i forholdet mellem publikum og skuespillere, set fra dette blik umuligt kunne have været forventeligt.

(Det skal siges, at diskussionen altså mest for 'underholdningen's skyld koblede sagsforhold op på hinanden *trods* deres forskellige tematikker; hvorfor skuespillerne så at sige *tvinges* ind i en uløselig cirkel og sfære pga. problemets dobbeltsidighed. Med 'underholdning' menes helt klart ikke sagen set fra skuespillernes side af det såkaldt 'underholdende', men at illustrationen menes at 'underholde' og ikke analysere i form af en dialogisk udvikling af forskellige forhold. Således kan det også menes, at denne selv-referentielle 'underholdning' kun skiller sig ud som underholdning frem for eksempelvis analyse derved, at den betragtes i forhold til analysen af denne 'underholdning', således at analysen ikke nu ses blot som et forsøg på 'underholdning'.)

Den fatale konsekvens af 'Ego's udbrud har altså intet at gøre med bestemte kontingente forventninger, publikum kunne have om, hvorvidt skuespillerne deltagende i et teaterstykke, som endnu ikke kendes, skulle være 'bedre skuespillere end dem selv', men i *beslutningen* fra skuespillernes side om at fiksere den kontingente 'forventning' foran publikum, således at den indtil da ubestemte dobbeltkontingens med hensyn til skuespillernes rolle *udover* deres roller blev 'behandlet blindt'. Fatalt altså fordi, disse publikummer – antageligvis – kunne have haft deres kontingente forventninger mødt af mange andre forhold, scener, samtaler, oplysninger, udviklinger, genkendeligheder o.s.v. følgende teaterstykkers 'reelle' udvikling, men behandlet blindt ikke kun med hensyn til, *hvad* eller *hvordan* der frit kunne fortolkes ud fra et stykkes progression (da dette højst sandsynlig ville følge af den 'reelle' udvikling), men simpelthen en blindhed over for det, *at* hver enkelt publikummer fandt skuespillerne deltagende i *ét stykke*.

IDEHISTORIE

TINGEN INTERVIEWER

Knud Romer:

“Humanister skal prøve at tænke,
at de ikke er for fine til noget job”

af Christian Fleckner Gravholt

Dette interview indgår i TINGENS føljeton om forholdet mellem humaniora og arbejdsmarkedet i dag. I denne serie taler jeg med en række personer, som har baggrund i humaniora – det kan være filosofi, sociologi, idéhistorie, litteraturvidenskab eller noget helt femte – om deres karrierevej og deres syn på humaniora. Ideen er at give inspiration til studerende og udvide forståelsen for, hvad mulighederne er, når man står med diplommet i hånden og skal vælge sin vej.

Kort fortalt

Knud Romer er en retorisk orkan. Den falsterske, staccato-prægede dialekt gør ham umiskendelig, og ordene strømmer ud af ham. Han taler i overskrifter, og han har været garant for harmdirrende tordentaler, længe før Kirsten Birgit bragede ud i æteren med Den Korte Radioavis.

Tag endelig ikke fejl – Knud Romer er et meget sammensat menneske. Han var evighedsstudent på litteraturvidenskab på Københavns Universitet i 17 år, men fik aldrig færdiggjort sit speciale om den offentlige hygiejne i Paris i perioden 1750-1850. Gennem en bekendt fik han i stedet en fod indenfor i reklamebranchens berygtede verden. Her steg han hastigt til tops, kom højt på strå som kreativ direktør for et af Nordens største reklamebureauer, og ad tilfældets vej ledte det til en rolle i Lars von Triers film *Idioterne*, som kandiderede til guldpalmen ved filmfestivalen i Cannes. Herefter kom han i unåde i reklameverdenen og blev persona non grata, da han udgav artiklen 'Det smukkeste ord', hvori han afslørede branchens ufine metoder – med ét havde han kappet alle bånd til det arbejde, der gav ham en årlig milli-

ongage. Men det var ikke uden bagtanke; Knud Romer ville være forfatter. Han udgav debutromanen *Den som blinker er bange for døden*, der blev en kæmpesucces og præmieret med litteraturprisen 'De gyldne laurbær'. Han blev udgivet i Tyskland på Insel Verlag, der også har udgivet Goethe, Rilke og Walter Benjamin, "Gudernes forlag", som Romer selv kalder det. Sidenhen har han blandt andet medvirket i 'Smagsdommerne', været foredragsholder, radiovært og meningsdanner, og efter det, der minder om 11 års skriveblo-kade, kom så den svære 2'er, den meget roste *Kort over paradís*, under hvis tilblivelse han blev blind på det ene øje. Men Knud Romer har set og læst det meste, og – som han blev præsenteret som vært på Radio24syv – "han kan tale om alt, og ved stort set alt om alt". Men nu skal det handle om humani-ora.

Alle veje fører til Thise

Frederiksstaden, København. Allerede inden vi får sat os tilrette i sofaen er Knud Romer i gang med at fortælle. Medens han stopper piben, får jeg histo-rien om idéhistorikeren, som blev mejerist.

»Klaus Gjørup er idéhistoriker, men havde ikke noget arbejde. Han var flyt-tet til Skive efter at have studeret i Aarhus, og så ringede han til Thise meje-ri, hvor han kom til ansættelsessamtale hos milliardæren, der ejer mejeriet. Selvom sådan en idéhistoriker ikke kan "bruges til noget", så kan han allige-vel godt bruges til noget. Han blev ansat for at arbejde med bl.a. intern kom-munikation, men han lærte også at vende oste. Han var uddannet idéhistori-ker, men er blevet mejerist. Og alle de penge, han tjener i Thise, dem bruger han til at udgive Danmarks smukkeste bøger på forlaget Wunderbuch, som Nirvana Press trykker; det er smukt papir og smukt design. De har også ud-givet nogle af Dorthe Jørgensens æstetiske afhandlinger.«

»Folk har sådan en vrangforestilling om et underligt én-til-én-forhold mel-lem uddannelse og job.«

Efter en intens skriveperiode i forbindelse med udfærdigelsen af manuskrip-tet til *Kort over paradís* opdagede Knud Romer, at han havde mistet synet på det ene øje; grøn stær. For nogle måneder siden skulle han holde foredrag for ledelsen i HK, og da han ikke længere kan køre bil, blev han hentet på

banegården af en medarbejder fra HK.

»Da vi kørte i bilen, fandt jeg ud af, at han var uddannet idéhistoriker og havde været sprogofficer. Idéhistorie?! Manden går i jakkesæt og slips, og han er en del af toppen af en af de mest indflydelsesrige fagbevægelser i Danmark. Han fortalte, at han havde siddet to år nede i Freiburg og læst *Sein und Zeit* på tysk med en gammel Heidegger-elev. Jeg spurgte ham, hvordan fanden han var havnet her: ”Prøv og hør her, Knud... Hvis du kan sidde i Freiburg i to år og læse *Sein und Zeit*, så kan du sgu også være en del af ledelsen i HK”.«

»Det viser jo to ting. Man skal for det første ikke skue hunden på hårene; folk er mere end deres umiddelbare fremtræden, titel eller jobfunktion. For det andet viser de to historier, at hvad som helst kan føre til hvad som helst. Og så skal man huske, at de krav, man stiller ude i ’virkeligheden’, er intet i forhold til de krav, man stiller til sig selv som studerende, og som bliver stillet til en, når man skal skrive speciale på filosofi, idéhistorie eller litteraturvidenskab.«

»De kvalifikationer, man faktisk får på idéhistorie og på humaniora, er ikke umiddelbart noget, som giver et job, for man får ikke et job af at kende tingenes kulturhistorie – men det, der følger med; historisk bevidsthed, analytisk bevidsthed, evnen til at sætte sig ind i store stofmængder og forholde sig kritisk til dem, udlede konklusioner og så videre... De evner er abstrakte, og de kan bruges til hvad som helst, hvor som helst. Det, du lærer på humaniora, kan bruges i en hvilken som helst sammenhæng, særligt i et informations-samfund.«

Den store udfordring består i at gøre erhvervslivet bevidst om, at humanister kan bruges i mange sammenhænge, siger Knud Romer og tilføjer, at der altså er et enormt oplysningsarbejde, fordi erhvervslivet ellers ender med at ansætte flere erhvervsøkonomer, som er det, de kender og kan forholde sig til.

Hvor midlerne helliger målet

Hvad ser du som årsagen til, at man mange steder ser på humaniora med større skepsis end taknemmelighed?

»Et af de store problemer er, at attituden på universiteterne stinker. Det er ikke lige så slemt i Aalborg, på Syddansk og i Aarhus, men det gælder i høj grad på Københavns Universitet, som er det toneangivende. Der sidder professorer og lektorer med en arrogance, som er helt urimelig. De tror, at hele verden drejer sig om dem, og at samfundet er til for deres skyld. Det er det ikke. Formidlingen af forskning stinker, og de gør sig ingen umage, de bruger ingen tid på at gøre sig gældende i debatten og i oplysningen ude i den offentlige borgerlighed. De skal formidle deres forskning og vise, at den er relevant og interessant, og at den tilfører livet noget. Det gør de ikke, og derfor kan humaniora blive afskaffet for et godt ord, for så er der ikke en kæft, der protesterer, når de humanistiske fakulteter bliver beskåret.«

Knud Romer veksler imellem i ét øjeblik at tordne mod humaniora, for så i det næste at rose det til skyerne, som var det selve kulturens navle. Han kritiserer gerne humanister for at være irrelevante, selvfede, bedrevidende og for at være fundamentalister på randen af samfundet, men på et tidspunkt blev han så træt af den evindelige humaniora-bashing, at han inviterede daværende uddannelses- og forskningsminister Morten Østergaard og uddannelsespolitisk chef for Dansk Erhverv ind i sit radioprogram *Romerriget* på Radio24Syv for at tale om netop humaniora. Ifølge Romer blev det i løbet af programmet klart, at de ikke forstår humaniora, fordi de enøjjet lever efter en økonomisk-rationel tankegang, som i dag er udbredt i en stor del af den Cand.polit.-uddannede politiker-bestand.

»De hænger fast i en uddateret utilitaristisk tankegang, hvor tings eksistensberettigelse bygger på, at det skal kunne bruges til noget, der skal være et afkast – alting skal være midler til det nødvendige mål. Midler til et mål?! Jamen, sex? Skal vi have børn, hver gang vi har sex? Skal du høre musik *fordi*? Skal du skrive musik *fordi*? Skal du studere matematik *fordi*?«

»Økonomi er jo et middel til et mål, som kan være moralsk eller æstetisk, men som trods alt er et menneskeligt mål. Vi bruger økonomien *med henblik på*. Men det er blevet vendt om, så vi er blevet gjort til midler for et økonomisk mål. Se på CEPOS, som har 'uddannelsesgevinst.dk', hvor de opgør alle uddannelser efter gevinsten, målt på den forventede livsindkomst. Alt-så materiel berigelse, forbrug. Det er tankegangen, men man kunne i stedet forestille sig et rigere liv på helt andre betingelser.«

»Hvorfor er der ikke en kulturminister, der siger ”nu sætter jeg musik på dagsordenen”, sådan at ethvert barn fra Aabenraa til Gilleleje fra børnehaveklassen bliver ført ind i musikhistorien og lærer at spille på et instrument, ligesom de lærer at cykle – de skal lære at læse noder, ligesom de lærer at læse bogstaver, sådan at der efter 10 år kommer nogle mennesker ud af det.«

Romer vrænger med stemmen, gør den nasal og siger ”Jamen hvad kan det bruges til?”, og svarer selv:

»Det kan bruges til, at der komme nogle *hele* mennesker ud af det, som kan udfolde sig og selvrealisere sig, og som, i stedet for at have et passivt kulturforbrug, får mulighed for at have et aktivt musikliv, der beriger deres liv.«

»Det, som de så altid siger, er ”hvad skal vi så prioritere væk? Matematik? Eller fysik eller kemi?” Nej! For hvor mange timer om ugen skal man have musikundervisning for at gøre det her? To timer om ugen. Danmarks Radios pigekor er resultatet af to timers korsang om ugen – fra de er fem år gamle. Og så får du pigekoret!«

»Det, der er så dumt, er, at man jo keder børn ihjel, fordi de skal lære matematik, kemi eller musik af en *afledt* grund. Man skal studere matematik, så man kan blive ingeniør, så man kan tjene nogle penge. Hvem gider det? Du skal studere tysk, fordi det er vores største handelspartner. Jamen hvem gider det? Det er der da ikke en kæft, der gider, fordi tingen i sig selv øjensynligt ikke er noget værd. Den er kun noget værd i kraft af afledte gevinster. Igen gør man tingene til et middel til det rationelle mål i form af en økonomisk gevinst. Det, vi skal tilbage til, er at dyrke fagene for deres egen skyld.«

Derfor er svaret, mener Romer, at humaniora bliver aktivistisk og leverer en reel kritik af hele den tankegang. Det skal blive tydeligt, at humaniora står for idéer, moral og æstetik.

»Man er nødt til fra humanioras side at være stolte og tydeligt bevidste om, hvad man står for, og hvad man kan. Og så skal man stå ved det og ikke lade de andre bestemme sammenhængen og betingelserne, man diskuterer på, for så har man altid tabt.«

Evnen til netop at analysere betydningssammenhænge og ændre diskussionens betingelser er ofte det, der får Knud Romer i vælten. Det kommer også til udtryk i hans harme over den udbredte tendens til at opdele alting og hierarkisere på et forkert grundlag.

»Det der med at skelne popkultur fra finkultur og erhvervsliv fra humaniora, hvor man spiller dem ud mod hinanden, det betyder bare, at man får det værst tænkelige fra begge dele. Man spiller provinsen ud mod hovedstanden, danskerne ud mod de fremmede, folket ud mod eliten og så videre. Dansk Folkepartis seneste filmudspil var 'mindre Lars von Trier, mere Far til fire' – jamen hvorfor kan man ikke dyrke både arthouse-film og familiefilm?«

»Man taler om 'den brede kultur', håndbold, og så spiller man det ud imod Det Kongelige Teater. Komikken er, at håndbold har mange flere midler og meget bedre betingelser end eksempelvis billedkunst. Men billedkunst anses for at være elitært og for de få, mens håndbold anses for at være folkeligt. At der ligger en håndboldhal i hver en flække skyldes kommunesammenlægningen i 60'erne, men tænk hvis de havde været større, hvis det havde været folkehaller med kultur og sport samme sted, hvor billedkunst, poesi og musikundervisning havde foregået side om side med sporten – og på samme betingelser. Det er kulturen – eller kunsten – der bliver talt ned. Tænk hvis man sagde "nu kommer du til billedkunst tre gange om ugen, i regnvejr og frost, og der er udstilling i weekenden". Ville man bare anlægge de samme betingelser, krav og midler i kulturen, så ville det se helt anderledes ud. Men man har vendt diskussionen på hovedet, og så lader man som om, at eliten dyrker kultur, mens folket spiller håndbold og bingo. Det er bare en pseudo-folkelighed.«

Tak for kaffe

Synes du, at man bør uddanne færre humanister?

»Man skal bare uddanne andre humanister. Problemet på humaniora er, at de ikke har nogen praktisk livssammenhæng. De flyder rundt der og er til for deres egen skyld, og så får man sådan nogle mennesker med én lang finger, der er højt specialiserede, men som ikke formår at gøre sig gældende. Hvis mennesker ikke skal være invalider, så skal de være hele mennesker, og hu-

maniora er ikke hel, den mangler praktisk livssammenhæng. Humanisterne mangler en forståelse af dem selv i forhold til samfundet.«

»Humaniora må indgå i et samarbejde med erhvervslivet – send dem ud på Novo Nordisk! Jurister eller læger lærer jo ikke at udøve deres erhverv i kraft af deres uddannelse. Det lærer de først på arbejdspladsen, med træningen på klinikken eller erfaringen på advokatkontoret. Du lærer først at kunne bruge din uddannelse til noget, når du kommer ud på en arbejdsplads. Få en praktikplads og gør dig uundværlig, så de ansætter dig efter endt studie.«

Lægger du dermed op til, at humaniora skal rette sig mere direkte efter erhvervslivets efterspørgsler?

»Man skal skille tingene ad. Du bliver jo ikke en bedre humanist af at rette ind efter, hvad erhvervslivet tror, de har brug for. Du holder op med at være humanist, hvis det er erhvervslivet, der bestemmer, at du skal være en Cand. merc.'er. Som det er nu, foregår alting på erhvervslivets præmisser, og humaniora bliver dimensioneret, fordi det ikke er klart, hvad det kan bruges til. Så man skal sørge for at uddanne nogle humanister, som ved, hvad de kan, og som kan komme ud og gøre sig gældende.«

Grunder humanioras udfordringer ift. arbejdsmarkedet ikke i, at det helt essentielt ikke er produktivt, det er ikke producerende, det er ren analyse af store spørgsmål om livsformer, men i virkeligheden rejses der flere spørgsmål, end der gives svar?

»Nej, jeg synes, det er en forkert udlægning. Man kan også sige, at viden-skaben bare stiller spørgsmål, for der er ikke noget, der er sandt, det er bare 'sandsynligt'. Jeg kan give et eksempel: Der er en dame, som har arbejdet 20 år i Rigsarkivet, og hun har skrevet en bog om nydelsesmidlernes kultur-historie i Danmark – hun har skrevet teens, kaffens, vinens og chokoladens kulturhistorie, og når du har læst den bog, så vil du have en helt anden oplevelse af en kop kaffe, end du har nu. Da kaffen kom til Danmark, kostede en håndfuld kaffebønner det samme som en hest.«

»Det handler jo om oplysning. Humaniora skaber oplyste forbrugere, oplyste mennesker, som kan gennemskue de sociale situationer, de befinder sig

i. Den forskning, der foregår på humaniora, hvis bare den bliver formidlet ordentligt, så vil den tilføre folk en værdi i form af øget bevidsthed og øget frihed, fordi det lader dem overskue de strukturer, der normalt har sat sig igennem bagom ryggen på dem.«

Mellem verdener

Jeg har selv studeret både erhvervsøkonomi og idéhistorie, og jeg har iagttaget, hvor langt der er politisk og åndeligt imellem de to miljøer – jeg kan konkludere, at alle klichéer lever i bedste velgående: Idéhistorie er fleece-trøjer, genbrugstøj i falmede farver, sort neglelak, Alain Badiou og klimaaktivisme. På erhvervsøkonomi drømte man om direktørstillinger, silikonebryster, store biler og første klasse til Mauritius. For mig ser det ud til, at kløften er for stor til, at der kan bygges bro over...

»Ja, det er helt sort. Det sjove er, at de tror, at de er kritisk bevidste. Men de er stereotypiserede. Jeg blev gift med en klassisk violinist, og på det tidspunkt var jeg gået fra at dyrke tysk litteratur til at være en popdreng. Hun stod hovedrystende tilbage, når jeg fortalte om Saint-Étienne, natklubber, mode og så videre. Men hun var jo vant til at gå i sort tøj og bukke og spille klassisk musik. Så jeg bad hende udpege bare én ud af hendes 1.000 plader, hvor dirigenten smiler på pladecoveret – det kunne hun ikke, for hvis man smiler, så er man overfladisk, forfængelig og dum. Hvis du derimod ser sur ud, så er det udtryk for dyb alvor, seriøsitet, dybde og refleksion.«

»Jeg er jo vokset op med, at hvis du bruger make-up, så er du den prostituerede varesjæl, så er det Amerika, forfængelighed, dumhed, udbytning, materielle goder og sjælens forfald, medens hvis du havde dårlige tænder og gik i grimt tøj, var ucharmerende og bedrevidende, så var du beredt til åndens piedestaler.«

Har du et bud på, hvordan opdelingen kan mindskes?

»Selvkritik. Erkendelse er ubehageligt, men det er at lære dine egne grænser at kende, at kunne se dig selv bagom ryggen og forstå, at du er styret. Du er ikke fri.«

»Det fede vil jo være at indføre erhvervsøkonomi på humaniora og humaniora på erhvervsøkonomi; to års filosofikum, men så også to års skattetænkning, nationaløkonomi og hvad fanden. Men det skal gå begge veje.«

»Humaniora vil tit have, at folk skal leve op til deres krav. Erhvervslivet ved, at de skal leve op til markedets krav – de er fremmedstyrede, de er ikke ude på at pådutte folk noget, de er ude på at give dem det, de vil have. Problemet med humaniora er, at de har meget svært ved at forstå, at de ikke er ”art for art’s sake”.«

Selvom der findes mange dårlige statistikker over humaniora, så viser tallene, at humanister faktisk i stigende grad bliver ansat i det private erhvervsliv. Er det en udvikling, du tiljubler?

»Ja, det er fantastisk. Det er da den eneste vej frem. Det er godt at have et job, og det går ud på at producere noget og tilføre værdi. Du kan godt være drevet af idealer, men du må jo starte et sted for at realisere dem.«

»Den anden dag var jeg inde ved Forbrugerrådet, og deres kommunikationschef viste sig at være uddannet idéhistoriker. Hans første job var på et socialkontor ude på Vestegnen, hvor det endte med, at de ansatte måtte spørge ham om lovgivningen, fordi de var ude af stand til at læse og forstå den, men det kunne han, og han blev nærmest det store dyr i åbenbaringen på Vestegnen, fordi han kunne sætte sig ind i bekendtgørelserne og lovgivningen. Da de så skulle have nyt IT-system, satte han sig ind i det, og i dag er han IT- og kommunikationschef inde i Forbrugerrådet.«

»Da jeg selv var kreativ direktør på et reklamebureau, blev en af mine gode venner ansat. Han var bz’er og stærkt venstreorienteret, og han studerede på RUC. Jeg hyrede ham som tekstforfatter. Han er nu chef for Verdens Skove, fordi han kunne bruge det, han lærte i reklamebranchen om konceptudvikling og markedsorientering. Det handler dybest set om at lære, hvordan du får folk til at give penge for dine ydelser – det behøver dine ydelser ikke at ændre sig af. Nu kan han blande junglekapitalisme med idealisme og drive Verdens Skove.«

Det glade gidsel

Historierne fra Knud Romers tid i reklamebranchen er både talrige og farverige, f.eks. skrev han en tekst til bagsiden af den nye Mathilde-kakao, hvori han gemte en hemmelig besked: hvis man tog det første bogstav i hver sætning, dannede det sætningen "DET SMAGER AF LORT". Salgbare slogans sprøjtede fra ham, "Quit bad coffee for good" eller "Kig ind og se godt ud". Og så var der selvfølgelig hele miseren med Bodum-direktøren og 'det smukkeste ord'.

I *Kort over paradís* beskriver Romer sin oplevelse af at blive ansat på reklamebureau som et stockholmsyndrom; reklamebranchen havde været ærkefjende nr. 1 for hele sindelaget på litteraturvidenskab.

»Det fede ved reklamebranchen var jo blandt andet, at jeg kom ud af min boble og kom ud til andelsbønder og kom ud til Anthon Berg og kom ud på arbejdspladsen og så, hvad der faktisk skal til. Det er jo vildt, fordi det arbejde, du laver, er ikke i forlængelse af din lyst og fascination – det er lidelsesfuldt, det er smertefuldt, du giver noget af dig selv, og derfor får du penge for det. Lønnen er jo en belønning for, at du har gjort noget for andre, ikke for dig selv.«

»Jeg var superidealist og brugte 17 år på litteraturvidenskab. Jeg kan min Heidegger og min hermeneutik, jeg kan fem fremmedsprog, men det var én stor boble. Jeg ledte efter sandheden og den ultimative forklaring – jeg kunne knap nok skrive en sætning uden at rette den og rette den og rette den. Jeg trådte på stedet, fordi der ikke var en instans uden for mig, der stillede nogle krav og en deadline. For mig var det at gå ind i reklamebranchen det samme som at blive kastreret, det var som at dø som menneske. Det var nøjagtigt det, jeg ikke ville. "Hvad fanden skal jeg her? Hvad rager kontorforsyninger, tøjforretninger og bounty-barer mig?". Men før det tjente jeg jo ingen penge, jeg havde ingen kollegaer, ingen julefrokost, jeg havde ikke noget liv. Pludselig kom jeg ind et konkret sted, folk sagde "godmorgen", jeg fik en stol og kollegaer, der blev stillet arbejdsopgaver, som skulle løses. Det er konkret, og der er krav til levering, og det er nu. Ordet 'nu' var aldrig gået op for mig før.«

En anden markant forskel, jeg har oplevet på erhvervsøkonomi og idéhistorie er, at man på idéhistorie slet ikke taler om at skulle ud og have et arbejde

– det er ikke indenfor horisonten. Det var helt modsat på erhvervsøkonomi.

»I min tid på litteraturvidenskab var det, man stræbte efter, en invalidepension, og hvis du fik et arbejde, var du et dårligt menneske. Jeg synes, det er så sørgeligt.«

»Humanisterne skal prøve at tænke, at de ikke er for fine til noget job. De skal tage et job, hvor de kan få det – lige meget hvad. Og så skal de gøre sig gældende, de skal være dem, der tømmer opvaskemaskinen og slukker lyset. De skal skabe deres eget job. De skal forstå, at intet kommer af intet, og af noget kommer noget andet og mere. Så få fodfæste et eller andet sted. Hvad som helst kan føre dig til hvad som helst. Ethvert menneske er en mulighed, ethvert menneske kan føre dig ind på en anden vej, åbne en ny dør, så sig ja! Alt er spændende, alt er interessant! Om det er en chokoladefabrik eller et andelsmejeris salgsafdeling; alt er spændende og fyldt med mennesker, der er interessante. Sig ja og få fodfæste, gør dig gældende, udvikl dit job, gør dig uundværlig, gør dig til en guttermand. Der er ikke noget, der hedder 'nej', for et 'nej' fører ingen vegne. Hvis du siger nej, fordi noget er dumt, så kom med noget bedre eller hold din kæft. Du må starte et sted, men det er én stor svingdør, så et hvilket som helst sted kan føre et andet sted hen. Du starter ikke i toppen – det er bare sådan en X-factor-forestilling. Du starter på et socialkontor på Vestegnen, og så ender du som kommunikationschef for Forbrugerrådet eller et eller andet.«

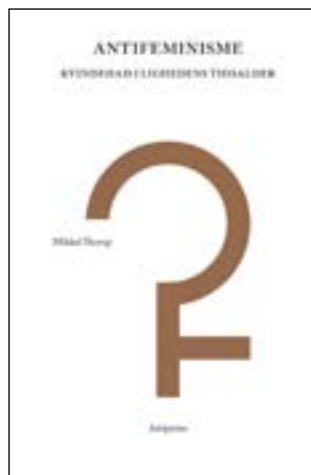
Små to timer er gået, siden Knud Romer bød velkommen i lejligheden på Toldbodgade. Samtalen slutter her, for han har et andet møde fem minutter senere. Uden at gå i detaljer om sin egen rolle i sagen, forklarer han, at det involverer en film med hemmelige optagelser fra Donald Trumps kampagnestab, som kan influere den amerikanske valgkamp. Fem minutter kan åbenbart være afstanden mellem fremtiden for humaniora og fremtiden for Amerika. Terningerne er kastet.

ANMELDELSER

Mandehad i feminismens tidsalder

af Johan Bolding Rasmussen

Antifeminisme af Mikkel Thorup
Forlaget Antipyrine
206 sider, 200 kr



Hvor går man hen, når alt går ned? Hvad gør man af sig selv, når ens værdier skrider, og man efterlades bag en accelererende vogn af globalisering og ligestilling? Det lader til at være spørgsmål, som nyder stor udbredelse på flere internetfora og i visse kredse af overvejende frustrerede mænd. Men hvor spørgsmål ofte fordrer refleksion, lader det til, at eftertænksomheden glimrer ved sit fravær i visse af disse fora, hvor postuler sjældent møder kritik, og vold i yderste konsekvens lader til at være løsningen. I hvert fald hvis man skal tro det overordnede tema i professor Mikkel Thorups nye bog *Antifeminisme*, som har undertitlen *Kvindehad i lighedens tidsalder*. Den lader os nemlig forstå, at der findes et udbredt had til kvinden – både rettet mod specifikke kvinder, men også til kønnet generelt. Et had, der i høj grad blomstrer på disse fora i den mere odiøse ende af internettet, heriblandt på diskussionsplatforme som '4chan' og 'reddit', men samtidig også på, hvad der i nogles øjne kan betegnes som de mere tvivlsomme fløje af den intellektuelle verden.

Bogen igennem kortlægges det, hvordan dette kvindehad og denne mandshad på mange måder ikke kan siges at være nogen videre banebrydende eller revolutionerende holdning til hverken kvinder eller ligestilling. Derfor rettes opmærksomheden mod den nyere fremkomst af såkaldt antife-

minisme, der kan ses som resultat af, eller nærmere modsvar til, den stadig stærkere kamp for lige rettigheder, blandt andet kønnene imellem. Bogen forklarer grundlaget for denne ideologi som værende mandens frygt for, at kvinden ikke indtager den plads i skyggen af ham, som han forventer og ser som ganske naturlig. Samtidig prøver bogen på sin vis at afdække, netop hvordan disse holdninger kommer til udtryk, og hvorfor de kategoriseres som netop antifeministiske og kvindehadende. Den forsøger i glimt at tilbagegive de antifeministiske påstande og postulater, selvom det i høj grad tages for selvfølgeligt, at denne bevisførelse ikke er nødvendig, fordi det tværtimod er disse antifeminister den er galt fat med.

I mange af disse kredse, der refereres til i bogen, lader det til at være en udbredt opfattelse, at man må ligestillingen til livs. I bogen henviser Thorup til talrige eksempler, der bevidner, at de mænd, som nyder taletid på både deres egne platforme, gerne som anonyme brugere, og de, der udtaler sig i landsdækkende eller verdensomspændende medier – heriblandt Henrik Day Poulsen eller Milo Yiannopoulos – alle har forskellige mere eller mindre enslydende versioner af et mantra om en herskende mandsdomineret naturtilstand, der nu oplever en undergravende feminisme. Problematikken hos disse mænd lader sig fint forklare i Michel Houellebecqs tvetydige forfatter-skab, hvori det gentagende gange gøres klart, at det i den moderne verden, karaktererne befolker, ikke længere kan betragtes som en selvfølge, at kvinden og ikke-europæeren er den hvide mand underlegne. En underlegenhed, der tidligere gjorde det forventeligt, at kvinden og ikke-europæeren indtog en plads i skyggen af manden. Men da det ikke er tilfældet, giver det gerne anledning til stor frustration hos bøgernes hovedpersoner – der alle er hvide mænd.

I sin indledning til bogen gør Thorup det klart, hvad formålet er; idet feminismen i lang tid har været placeret i periferien af de problematikker og spørgsmål, som han har beskæftiget sig med, er det nu ikke til at undgå at inddrage feminismen i disse interessefelter. Derfor har han set sig nødsaget til at beskæftige sig indgående med, hvad der i hans øjne er en radikal og farlig modstand mod nutidens feminisme. Hvert kapitel er derfor også understøttet med en bunke henvisninger og opfordringer til videre læsning, både på den feministiske side af debatten, men næsten lige så vigtigt også på den

antifeministiske side. Gentagende gange lader Thorup flere markante feministiske stemmer – heriblandt Martha Nussbaum, Sara Ahmed og Susan Faludi – komme til orde, hvilket fungerer som gedigen rygdækning for bogens undersøgelse.

Bogen kommer i sine to første kapitler vidt omkring og berører både den feministiske idéhistorie, mange af de antifeministiske tilgange samt de politiske aspekter af ideologien, og lader slutteligt i kapitel tre sit fokus lande på den tidligere omtalte intellektuelle verden. Kapitlet udmærker sig ved at være en art skamstøtte for den pikante intellektuelle og stærkt omdiskuterede psykologiprofessor Jordan B. Peterson. Med udgivelsen af *12 Rules for life – An antidote to chaos* gjorde Peterson sig både positivt og negativt bemærket ved sin markante indtræden på bestsellerlisterne. Bogen går hovedsageligt med at harcelere over, hvad han ser som fremkomsten af umandige mænd, der i høj grad lader kvinderne tage styringen i det, Peterson forstår som et nulsumspil, hvor alt er en kamp kønnene imellem, og hvor kvinden pludselig har den frækhed at udfordre manden i alle livets aspekter. Kapitlet formår på både underspillet og humoristisk vis at få udstillet hykleriet i Petersons argumentation og problematiserer flere gange, hvordan han har formået at blive en alfaderlig skikkelse for store grupper af mænd og en helt blandt flere på højrefløjen, selvom diskriminationen i mange tilfælde skinner klart igennem i Petersons holdninger. Eksempelvis refererer Thorup til et terapi-forløb, der foregår på baggrund af en kvindes voldtægtsoplevelser, hvortil Peterson ikke citeres for andet end sine smårefleksioner over patienten, såsom at hun var ”vag, til grænsen af ikke-eksistens” og slutteligt må Peterson konkludere at hun ”længtes efter orden”, hvilket så ikke følges op af en begrundelse for disse betænkninger ved hendes facon eller en mindre redegørelse for resultatet af det videre forløb.

En anke ved bogen må dog være, at hvis man i forvejen skulle være blot en kende feministisk anlagt bringer bogen ikke meget andet end velfunderet skyts til bordet. For disse vil den fungere udmærket som underholdende læsning med skarpe iagttagelser og en hudflettende kritik af stadigt herskende kønsideal, men mere udfordret på ens feministiske holdning bliver man måske ikke. For nytilkomne til den feministiske debat og hele den verserende diskussion af kønsrollerne må det dog medgives, at bogen kommer med

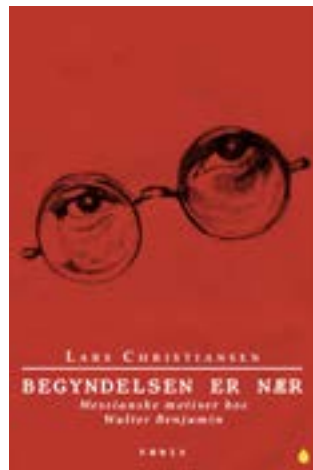
ganske fyndige bud på antifeminismens kerne og hovedpointer. På den måde agerer den fremragende indgangsvinkel til den skarpladte og højaktuelle debat.

Antifeminisme formår på glimrende vis at få det gjort klart, hvordan der i nogens øjne stadigvæk er grundlag for et indædt forsvar af tidligere tiders kønsideal og mænds påståede overlegenhed. Denne kamp lader netop til at leve i bedste velgående i forskellige ekkokamre og kritikvakuummer på internettet. Her flyder en lind strøm af lumre bemærkninger, sexistiske memes og terroristiske manifeste i en ukendelighed brugere imellem. Bogen eksemplificerer dermed, at ligestillingen langt fra er i hus. Blot fordi mandsh Chauvinismen og antifeminismen forlader kontorgangene, baglokalerne eller bardiskene, så betyder det ikke, at den ikke sagtens kan leve sit parasitiske liv på diverse internetfora og måske i et omklædningsrum nær dig?

Begyndelsen er her – hvis du vil indføres i Walter Benjamin

af Casper Folmer Jensen

Begyndelsen er nær af Lars Christiansen
Forlaget Fønix, 2020
133 sider, 150 kr



”FOR JØDERNE ER HVERT sekund den port, Messias kan træde ind af” (s. 7) - med dette Walter Benjamin (1892-1940) citat som indledning og samtidig vigtig læsenøgle præsenterer Lars Christiansen (1972-) i sin nye bog, *Begyndelsen er nær*, Benjamins tænkning. Som bogens titel også indikerer, er det et citat med store historiefilosofiske implikationer. I den jødiske tænkning kan Messias hvert øjeblik komme til os, og forløsningen fra verdens fortrædeligheder kan ske når som helst. Frigørelsen og tilbagevendelsen til en paradisiske tilstand kommer ikke gennem en langstrakt kamp, men fra det ene øjeblik til det andet, og nuet bliver derfor hos Benjamin ladet med stor potens. Som det fremgår i bogen, betyder det også, at Benjamins forhold til marxismen igennem hans liv var af en ejendommelig karakter. Revolutionen var ikke en ”logisk afslutning på en lang proces, hvis drivkraft er modsætningen mellem klasserne, men den abrupte opvågnen fra et mareridt, et råb om hjælp, en eksplosion af emancipatoriske kræfter” (s.59). Benjamin har altså et teoretisk udgangspunkt, der emmer af vildskab, og som higer efter radikal forandring. I lyset af f.eks. Greta Thunbergs (2003-) tilgang til klimaforandringerne, tror jeg, at Benjamin taler lige ind i nutidens intellektuelle klima, hvilket sandsynligvis også kan forklare hans stigende popularitet på humaniora de sidste par år. Forandringerne kræves *nu*.

Filosofisk stringente argumenter har aldrig været Benjamins mest yndede gesjæft, og det er derfor kærkomment, at Lars Christiansen præsenterer Benjamins tænkning med netop messianske motiver som gennemgående prisme. Fremstillingen i det lys gør det muligt at komme vidt omkring, og bogen analyserer både religion, politik og litteraturvidenskab. Det er selvfølgelig idéhistorisk interessant, eftersom den messianske vinkel implicerer, at idéer samt konstellationer af samfund er foranderlige og plastiske, da forandringer kan ske i det næste *nu*. Men det for alvor vilde og idéhistorisk interessante hos Benjamin er, i min optik, med hvilken kraft og tidslig tyngde hans politiske visioner fremstår i krydsfeltet med teologi.

Christiansen skriver energisk, og med stort vid inden for det tyske åndsliv, dog virker sproget enkelte gange en anelse forceret. F.eks. kunne der i stedet for "participere" og "prætendere" lige så godt have stået "deltager" og "foregiver" (s. 90 og s.108). Det skal dog ikke skygges for, at bogen er vellykket, og for mit vedkommende sidder jeg tilbage med et væld af indtryk og overvejelser, som man snildt kunne fordybe sig mere i.

Man kunne f.eks. udforske menneskets handlerum i paradiset, som med Messias' komme vil opstå på ny. I første kapitel udlægges Benjamins overvejelser nemlig om menneskets distancering fra et ursprog, som vi beherskede i Edens Have. Her havde vi en paradisiske tilstand mellem tegnet og det betegnede, men i kraft af syndefaldet er mennesket trådt ind på veje, hvor der kan fældes dom over godt og ondt. Det er et paradoks for Benjamin, for i et paradiset, hvor der ikke findes ondskab, står der alligevel et kundskabens træ og frister (s.24). Som Christiansen konkluderer, så bliver mennesket hos Benjamin straffet, "fordi det ikke kunne tøjle sin nysgerrighed" (s.25). Særligt smukt udlægges det lidt senere: "Syndefaldet er subjektivitetens selvhævdelse, dets ambition om at gøre sig til herre over skabningen i stedet for at være dens loyale fortolker" (s. 26). Vi kunne med andre ord ikke gebærde os. Rollen som fortolker af verden var ikke nok, og netop *fortolkeren* virker til at være en heltefigur for Benjamin - han er ikke interesseret i at dømme verden, men søger derimod at forstå den. Dog synes nysgerrigheden her at fremstå i et noget anderledes lys end man er vant til, og det er svært at lade være med at tænke tanken til ende. For hvis det var menneskets nysgerrighed, der fældede os i Edens Have, så er der vel ikke noget til hinder for, at det kunne gå

galt igen, når Messias en dag kommer til jorden? Når *nu'et* og den radikale forandring kommer hos Benjamin, lader det til, at det godt kunne gå rabundus med menneskets eksistens en gang til - for selv paradiset lader ikke til at være perfekt. Jeg overvejer derfor, om menneskets nysgerrighed om godt og ondt er noget, vi ikke bare kan trække ud, og var der netop ikke i Benjamins samtid brug for at skelne mellem godt og ondt? Husk på at vi befinder os i et Tyskland, der i 1920'erne var en politisk smeltedigel, der mandede ud i, at næsten 2/3 af stemmerne i 1933 gik til antidemokratiske partier, der efterfølgende frembragte et moralsk sammenbrud uden fortilfælde, og som jo også ledte til Benjamins egen død i kraft af et selvmord i Pyrenæerne på flugt fra Nazismen i 1940. Måske overtænker jeg her Benjamin til det urimelige, og pointen med Benjamin er nok ikke at lede efter konsistens i alle hans billeder og metaforer, men det er alligevel tankevækkende, hvordan et fokus på fortolkning af verden sammen med guddommelig emancipation ændrer menneskets mulighed for at agere.

Og fortolke, det lod Benjamin til at mestre. Christiansen kommer omkring et væld af litterære referencer og analyser, blandt andet Franz Kafka (1883-1924), Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), Thomas Mann (1875-1955), tyske sørgespil og græske tragedier. I Benjamins analyse af Goethes roman *Valgslægtskaberne* fra 1809, der handler om ægteskab og utroskab, reflekterer Benjamin over oplysningstidens syn på ægteskab, som Christiansen eksemplificerer ved Immanuel Kants (1724-1804) altid morsomme definition af ægteskab, som er givet ved "en livslang kontrakt om eksklusiv ret til gensidig benyttelse af hinandens kønsorganer" (s.71). I bogen bliver Benjamin altså præsenteret lidt som et modstykke til oplysningstiden og dens syn på ægteskab. Men forholdet mellem modernitet og oplysning er en relation, der godt kunne uddybes yderligere i bogen. For selvom Benjamin på mange måder kan ses, som en del af et opgør med oplysningstænkningen, så lader han selv til at repræsentere en sær form for frigørelsesproces, hvor mennesket skal løsrive sig fra de mytiske bånd, der binder os i samfundet. Det er måske en idé, som Frankfurterskolens tanker om falsk bevidsthed står i gæld til? Men det er også en idé, som har et mellemværende med oplysningstænkningen, da den f.eks. har klare paralleller til Kants idé om, at mennesket skal frigøre sig fra dets selvforskyldte umyndighed. Med andre ord så er Benjamins forhold til oplysningstiden komplekst, og jeg tror, at

Christiansen med fordel kunne have dyrket det yderligere. Særligt i lyset af den aktualitet forholdet senere fik i kraft af Theodor Adornos (1903-1969) og Max Horkheimers (1895-1973) *Oplysningens Dialektik* fra 1944, som på mange måder fint kan tænkes i forlængelse af Benjamin.

Lige som Adorno og Horkheimer er Benjamin ikke altid lige opløftende læsning, og vejene ud af det undertrykkende samfund, og dermed de håbefulde elementer i forfatterskabet, kommer hos Benjamin kun til syne i ”forjættende glimt af en højere orden, hvor mennesket er forløst fra mytens band og forsonet med sig selv og verden”(s.79). At jeg til tider har svært ved at forstå Benjamins forløsning, har nok netop at gøre med radikaliteten af hans messianske tese som vej til forandring. Håbet ligger simpelthen uden for den gældende orden, og kun enkelte gange skinner det igennem hos os. Man kan sige, at vi hos Benjamin lever i et samfund dækket af et amorft mørke, som guddommelige messianske motiver en sjælden gang forsøger at bryde igennem og derved nå frem til os med håb. Om det egentlig er en særlig håbefuldstanke, kan jeg ikke helt blive klog på.

Som I måske kan læse, kan man hurtigt blive suget ind i overvejelser over Benjamins tænkning i denne lille kompakte bog. Det er ikke en bog, der vil bringe meget nyt for kyndige Benjamin-kendere, men hvis du endnu ikke selv har vandret i hans vilde tankeunivers, så er der nu en perfekt mulighed for at blive taget i hånden.

**TINGEN VINTER 2020
HELTE OG ANTIHELTE**