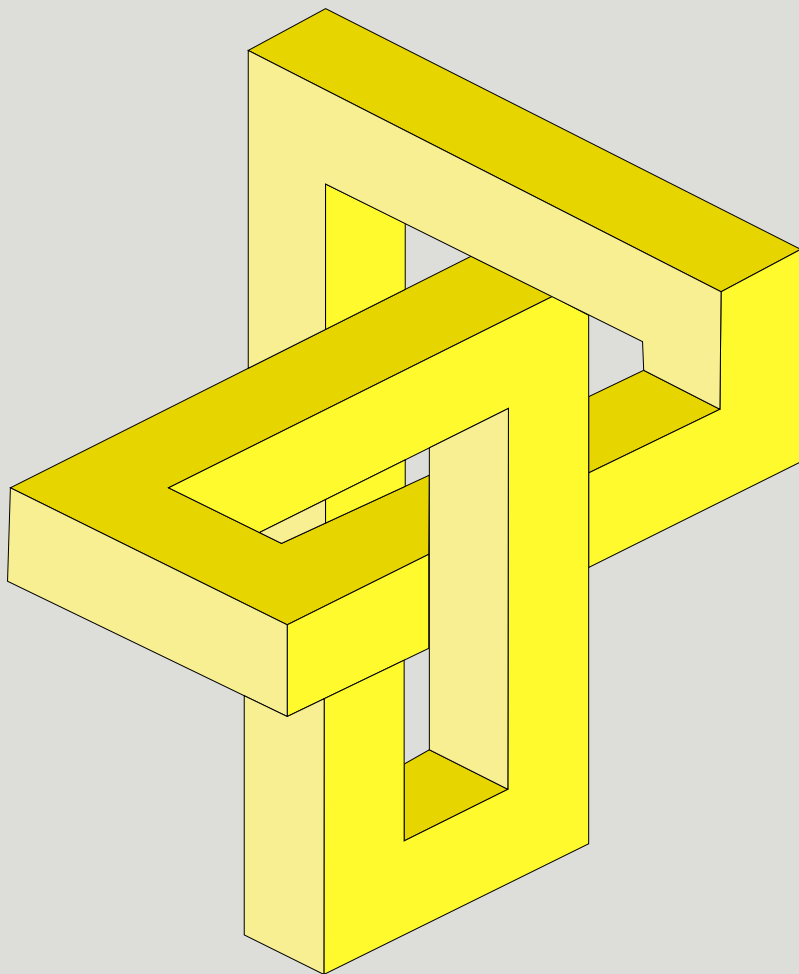


TINGEN

Afdelingsblad for idéhistorie

FORÅR
2021



GENTAGELSER

TINGEN - FORÅR 2021

Tema: Gentagelser

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

Temareda tor

Jakob Rosenkrands Uldall

Chefreda tor

Christian Fleckner Gravholt

Redaktion

August Valeur
Ida Katinka Ploug
Johan Bolding Rasmussen

Layout

Ida Katinka Ploug

LEDER

Du er det, du gentager

af Christian Fleckner Gravholt

Endnu en gang hagler og regner det i maj, og endnu en gang kan man se frem til forårets første fadøl i solen, stjernes kud på en fortovsrestaurant og sommerkjoleklædte kvinder på cykel gennem byen. Alt sammen fine gentagelser og traditioner. Endnu igen skal slipsene være smalle og endnu igen er det trendy for de unge damer at strikke og hækle. Bedst som Blachman har afsluttet endnu en sæson af X Faktor, slår Rikke Gøransson igen engang dørene op til Paradise Hotel, og retromode fylder gadebilledet med Fjällräven, Dr. Martens, trompetbukser og bøllehatte. Fortiden er overalt, og mellem alt det nye, der sker, viser det sig, at meget under solen alligevel går sin vanlige gang.

Gentagelser er på den ene side trivielle, fordi de lader os forfalde til det vanemæssige, mens de på den anden side er helt essentielle, fordi vi i gentagelsen skaber og mærker vores identitet.

I oktober 2016 landede jeg i Atatürk-lufthavnen sydvest for Istanbul, og efter en halv times taxakørsel med udsigt til endeløse rækker af 18 etagers højhuse, rullede vi ind i den gamle bykerne, fik os indlogeret på Ferman Hotel og slentrede op ad de kringlede gader, hvor mænd med deres burkaklædte kærester sad og røg vandpipe og drak te ved caféerne med vilde hunde og katte luskende om fødderne. Det var få måneder efter det forfejlede militære kupforsøg, der skulle afhænde Erdogan magten, hvor kampvogne rullede ud i Istanbuls gader. Netop som vi havde sat os udenfor en restaurant og bestilt

en omgang Adana Kebab og nogle mere kuriøse tyrkiske retter, skrattede det fra en højtaler et sted nogle hundrede meter oppe ad vejen. En imam tog ordet med en aggressiv stemmeføring og kort tid efter lød lignende stemmer fra højtalere i alle retninger. Der var ingen tvivl: revolutionen var i gang, og her sad vi – to vesterlændinge i shorts og bordet fyldt med Long Island Iced Teas – med udsigt til en skæbne med bøjet nakke, ventende på krumsablenes varme snit. Der var ikke noget at gøre, det var for sent at gemme sig, så vi blev på vores stole, tog en ordentlig slurk af vores cocktail og tændte hver en cigaret. Sjældent har en cigaret været så nødvendig og smagt så godt. Selvom tidens føltes lang, gik det forholdsvis hurtigt op for os, at der ikke var tale om nogen revolution, men om et af fem daglige bønnekald fra minareterne i byens tusindvis af moskeer. Lyden var fremmed og føltes fjendtlig, men med fornyet vished om frit at kunne forlade byen, fornemmede vi også en vis charme ved dette besynderlige ritual. Helt utilsigtet havde vi ladet et vindue stå på klem bag de tunge, orientalske gardiner på hotelværelset, så frygten vendte momentant tilbage, da vi nogle timer senere blev vækket af lyden af endnu et bønnekald tidligt på morgenen. Det blev en formidabel ferie, og udsigten fra hotellets tagterrasse, hvor vi manglede en aften drak gin tonics med kig til Den Blå Moske og Hagia Sofia på den ene side og Bosporus Strædet og dets linde strøm af olie- og containerskibe med kurs mod Sortehavet på den anden, rummer en særegen skønhed, som ikke lader sig forklare.

Vi vendte tilbage året efter, indlogerede os på Ferman Hotel, besøgte moskeerne, spiste ristede kastanjer, skålede for Hemingway og Agatha Christie, så duerne lette over Det gyldne Horn fra rælingen på de gamle færger, der pendulerer mellem Europa og Asien, drak gin tonics på tagterrassen – ganske som første gang. Vi mindedes historien fra første besøg i byen, hvor en skopudser tog røven på os, men denne gang lod vi os ikke kue af bønnekaldet.

Vi kunne have besøgt Casablanca i stedet, eller måske Beirut, men alligevel valgte vi at vende tilbage til Istanbul. Første besøg var en stor oplevelse, indtrykkene var mange og nye, men anden gang valgte vi ikke det ukendte, vi valgte det kendte, og først med det andet besøg blev Istanbul en del af os. Vi valgte gentagelsen, fordi den er meningsfuld. Havde vi i stedet købt billet

til Casablanca eller Beirut, ville vi sikkert have fået flere nye indtryk, men spørgsmålet er, om de egentlig ville have bundfældet sig? I så fald havde vi næppe haft lejlighed til at genfortælle historien om skopudseren, der snød os.

Når man vælger gentagelsen, vælger man det kendte, men man fælder samtidig også en dom – man beslutter, hvad der har sand værdi. Derfor genbesøger jeg Istanbul, derfor genlæser jeg *Symposion*, derfor glæder jeg mig til den første fadøl i solen, og derfor beundrer jeg sommerkjoleklædte kvinder, der cykler gennem byen.

INDHOLD

Gentagelser

- 1 BRUDSTYKKER I KLIMAHISTORIENS
GENTAGELSER
Jakob Rosenkrands Uldall

- 9 GENTAGELSER I SKØNLITTERATUREN
– FRANZ KAFKA OG GENTAGELSERNES
MELANKOLSKE FREMMEDGØRELSE
Casper Howlett

- 13 NIETZSCHES HERAKLITISKE GENKOMST
Martin Due Bjerre

Idéer

- 21 VILJEN SOM
NÆSTEKÆRLIGHEDENS PRINCIP
Christian Werk

- 26 GAFLLEN – FRA SEKSUEL AFVIGER
TIL CIVILISATIONSTANKER
Sofie Boe Weis

- 33 MENINGSLØSE MENINGSFELTER
– HVORFOR MARKUS GABRIEL IKKE
ER EN FRAKTALONTOLOG
Simon Obirek

Idéhistorie

- 47 INTERVIEW MED PETER AABOE :
“MAN MÅ HAVE LIDENSKABEN I BEHOLD”
August Valeur & Johan Bolding Rasmussen
- 56 FAGKRITIK PÅ IDEHISTORIE
Kathrine Holm Pedersen, Rebecca Borch
& Sia Kofoed Heller, Fagkritisk Aften

Anmeldelser

- 59 *DRONNING OVER VERDEN'S*
MAGTER AF ENHEDUANA
Sarah Amalie Christensen
- 63 *UTILSTRÆKKELIG*
AF CHRISTAN HJORTKJÆR
Johannes Nielsen Pold & Laurits Heskjær
- 66 *OM SANDHED OG LØGN I POLITIK*
AF HANNAH ARENDT
Pernille Hedegaard

GENTAGELSER

Brudstykker i klimahistoriens gentagelser

af Jakob Rosenkrands Uldall

Indledende tanker

Menneskenes trang til at være herre over sine omgivelser er ikke en historisk undtagelse - det er derimod den kulturelle og idémæssige norm i historien. Med kristendommens og naturfilosofiens (dvs. naturvidenskab) indtog i den menneskelige bevidsthed og idéunivers, har vi skabt argumenter og principper for den førnævnte trang til at være herre over alt skabt. Problemet jeg her vil skildre bygger nemlig på dette: *at se verden (dvs. dine omgivelser) som noget, der drejer rundt om dig, modsat at det skulle være altings årsag*. Det menes ikke *nødvendigvis* teologisk, men derimod som et religiøst sprog om det at være sat i verden, midt i alt det vi ikke har kontrol over. Der peges her på det, der for mennesket, er ukontrollerbart, og som burde forblive netop det. Dernæst hænger det sammen med den nutidige coronakrise samt klimakrise. For det er nærliggende at undersøge, hvordan vi pludseligt fik en stor trang til at løse Covid-19 problematikken, men samtidig ikke er handlekraftige nok til at løse den økologiske krise lige foran os. Hvorfor er de så anderledes (selvom at det giver sig selv at man har handlet på Covid-19)? Og hvorfor er det, at mange udtrykker deres tillid til teknologiens mulighed for at redde verden? - er det ikke netop det samme som, at mene sine omgivelser er noget der drejer sig om mennesket, og ikke omvendt? Jeg tror svaret ligger dybere end teknologien, og kan eksempelvis findes hos litterære værker fra før antikken såsom 'Gilgamesh'. Dette skriv er i en udstrækning skrevet i tankestrøms-form, og mange er idéer der ikke er helt tænkt færdige endnu, men så er det jo godt at *Tingen* ofte fungerer som et idéhistorisk værksted og legeplads.

Klima og Covid-19

Klima bliver debatteret og snakket om som aldrig før - heldigvis kunne man tilføje. Vores nuværende regering blev i brede kredse kendt i starten som "klimaregeringen". Vores Klima, energi og forsyningsminister Dan Jørgensen kalder endda sig selv 'Klima-Dan'. Klimalitteraturen vokser også som aldrig før. For at nævne nogle få aktuelle intellektuelle kunne man fremhæve: 1) de to danske sociologer Rasmus Willig og Anders Bloks bog *Den bæredygtige stat*, 2) Slavoj Zizeks 2 bøger (snart 3 bøger) om Covid-19, der i særdeleshed også diskuterer forholdet mellem klima og corona, 3) Andreas Malms aktuelle Covid-19 analyse i forhold til klima er nok min personlige favorit i forhold til alle de andre aktuelle bøger om emnet. Og sidst men ikke mindst er 4) Bill Gates den seneste med hans bog *Sådan Undgår Vi Klimakatastrofen*.

Herredømme-tanken

I den nye oversættelse af Bibelen i 2020 blev ordet "herske" gen-oversat til "ansvar". På den måde får menneskene nu ansvar overfor det skabte, for sit ophav. Men den hidtidige kristne klima- og naturtænkning afslører det modsatte; at mennesket hersker over jorden og at menneskenes omgivelser er tomme modsat det at være *fylde*. Faktisk er en stor del af den kristne idéhistorie en gentagelse af en herskertrang overfor alt andet skabt. Den kristne klimaidéhistorie handler om den nemt reproducerbare og ofte reproducerede tanke om menneskenes særstilling i kosmos, hvor menneskene dermed hersker over jorden og alt det andet skabte. Det er en farlig tanke, der er nemt gentagelig. Som teolog Ole Jensen udtrykker det:

At der intet guddommeligt er i verden er forudsætningen for, at man giver sig til at bruge og udnytte verden med teknik og videnskab og med industri. Man er ikke bange for at komme til at såre Moder Jord, for hun findes ikke. Ved at sige, at verden ikke er guddommelig, er jødedommen og kristendommen (...) forudsætningen for, at der kan opstå en hensynsløs naturudplyndrende civilisation som vores med forurening, energirovdrift osv., altså for at der kan opstå en økologisk krise (Jensen, 1980: 10).

Ole Jensen peger her på det centrale skabelsesteologiske problem ved den kristne klimaidéhistorie: *hersker eller herredømme-tanken*. Det at verden udgår fra menneskene selv og ikke menneskenes ophav er en destruktiv tanke, der, hvis gentaget i endeløshed, vil resultere i en *økologisk krise*.

Undergangsvisionernes gentagelser

Det er nemmere at forestille sig verdens undergang end kapitalismens undergang (Slavoj Zizek / Mark Fisher).

Problemet der blev beskrevet i indledningen bliver yderligere fremhævet når den vordende *undergang* bliver en del af historien. Undergangsvisioner skal man nemlig ikke lede længe efter i historiebøgerne. Fra oldtiden til nutiden har der været mange undergangsvisioner. Nutidigt spænder det voldsomt: alt fra videnskabelige tanker om "varmedød" til meget lidt videnskabelige tanker om diverse statslige konspirationer mod menneskeheden. Aztekerne troede på idéen om, at hvis de ikke fik ofret nok mennesker ville undergangen ske hvert 52. år - med en vordende dertilhørende genfødsel af jorden. Antallet af "genfødsler" bliver symboliseret af antallet af måner på himmelen. Aztekernes religiøse tænkning om undergangen kunne velsagtens have resulteret i en svær udbygning af deres civilisation: det har i al fald tømt ud af fjenderne fra området omkring. Som krigs-civilisation har det i den grad udtømt mulighederne omkring dem. Med et stretch kunne man pege på, at deres eget undergangsvision faktisk førte til deres undergang.

For at nævne nogle få andre steder i historien, hvor der har eksisteret undergangsvisioner, så er det værd at nævne de naturreligiøse civilisationer (eksempelvis i Mesopotamien), den antikke græske mytologi, eller de mono-teistiske religioner. Mange undergangsvisioner fra denne tid har myten om flodbølgen til fælles - en myte, der bliver afgørende i vores forståelse af kristendommen, men som egentlig bliver en myte længe før det. Selve flodbølgen bliver netop også beskrevet i helteeposet 'Gilgamesh', der er et utrolig idérigt værk fra oldtidens Mesopotamien. Det bliver blandt andet beskrevet sådan her:

I stedet for Flodbølgen,
kunne du have fået en løve
til at mindske menneskeslægten.
I stedet for Flodbølgen
kunne du have fået en ulv
til at mindske menneskeslægten.
I stedet for Flodbølgen,

kunne du have fået hungersnød
 til at mindske menneskeslægten
 I stedet for Flodbølgen,
 Kunne du have fået krigsguden
 til at mindske menneskeslægten (Gilgamesh 2019: 126).

Citatet viser ikke kun flodbølgens følgevirkninger og dens mange alternativer, men også hvad guderne er i stand til at gøre: udslette menneskene. I Gilgamesh finder vi ikke kun denne ene vision om undergangen, men også en langt mere betydningsfuld en. Kongen Gilgamesh får nemlig en 'meget tæt' ven i løbet af historien og mister ham også i løbet af historien. Kort sagt får Gilgamesh flere drømme om Enkidus' (Gilgamesh's ven) nære skæbne, men tillægger dem ikke den betydning, de burde have fået. Gilgamesh bliver altså varslet gennem et undergangsvision om Enkidus skæbne, men handler ikke på det. Grunden til at Enkidu har denne skæbne er, at Gilgamesh og Enkidu drager ud og lægger skoven øde og dræber Humbaba, en guddommelig vogter af skoven. Derefter hugger de træ nok til at lave en dør, en dør der bliver utrolig vigtig for Enkidu, da det billedligt talt bliver grunden til hans skæbne:

Havde jeg bare vidst, dør,
 at det var sådan, du ville vise din taknemmelighed!
 (...)
 Men nu, dør, hvor jeg har skabt dig, nu hvor jeg har hængt dig op, kan jeg ikke smadre dig igen, kan jeg ikke rive dig ned (Gilgamesh 2019: 78-79).

Enkidu indser at gerningen er gjort, og da er det for sent at gøre noget om. Han indser og udtrykker sin fejltagelse og erkender, at den fejltagelse har bragt ham tættere på menneskenes skæbne. "Det sker, at man må gå døden i møde før tid", som det siges (Gilgamesh 2019: 80). Problemet med undergangsvisioner er, at de ofte ikke bliver taget seriøst - medmindre de er bundet op på civilisationens religiøse opfattelser. Gilgamesh tager ikke Enkidus skæbne alvorligt, fordi det ikke var 'tæt nok på'.

De apokalyptiske skrækbilleder, som lige så stille indfinder sig i bevidsthederne, fremkaldes senest ved udsigten til menneskeslægtenes udslettelse (Jensen 1974: 224).

Undergangen bliver først forståelig i menneskenes bevidsthed, når de kan forestille deres virkelighed blive totalt destrueret. Når deres liv og livsvilkår (*deres ophav*) oprigtigt begynder at svinde ind, kan man måske blive handlekraftig på vegne af sine omgivelser. Måske kan vi få en alvorlig tilgang til samme skæbne, hvis Aarhus havn står under vand og oversvømmer vores boliger. Måske skal tilværelsen nå til det ubeboelige, før alvoren for alvor indtræder. På den anden side er undergangen pludseligt blevet os meget nær. Covid-19 har mindet os om livets skrøbelighed. Som Andreas Malm skriver i hans nylige corona-bog:

No horseman of the apocalypse rides alone; plagues do not appear in the singular. It looks like there will be boils and thunder and pestilence and stinking rivers and dead fish and frogs in the kneading bowls (Malm 2020: 3)

Andreas Malms egen undergangsvision vedrørende Covid-19 handler kort sagt om livets og jordens sårbarhed. For “no horseman of the apocalypse rides alone” - corona er kun begyndelsen på vores rædsler, og det er på tide vi erkender netop dette. Men vi kan samtidig bruge krisen til vores fordel. På ingen tid har vi lukket ned, lukket op, for kort tid efter at lukke ned igen. Alt blev sat på hold, tilsyneladende ret effektivt. Problemet opstår, når alt kommer tilbage til status quo:

A vaccine could choke off the pandemic. Every measure taken to contain it was advertised as temporary, like police tape marking off a street, and so we can just as easily envision a planet lifted back to the status quo ante (Malm 2020: 4).

Skovens tankegang

Tænkningen i helteposset ‘Gilgamesh’ er mangfoldig. Den kan læses på mange måder, og man kan få mange ting ud af den. Egentlig er den en historie om kong Gilgameshs søgen efter udødelighed. Men den er også en historie om kærlighed og venskab. Samtidig kan den læses med fokus på dens forestillinger om *køn* og det *naturlige*. Til sidst udtrykkes der en kraftfuld *naturretik*. For det er netop også en historie om, hvad der sker, når man ikke følger dét, værket præsenterer som *skovens tankegang*:

Humbaba tog ordet og sagde til Enkidu:

Du ved, hvad skoven tænker, hvad tankegangen er i

og du ved alt, hvad der siges i den (Gilgamesh 2019: 65).

Værket præsenterer os for en klokkeklar naturetik: *naturen er dyrebare og kostelig, naturen skal tages alvorligt*. På grund af naturens dyrebare status har guderne valgt at beskytte den med monsteret Humbaba. Det vil samtidig sige, at der er konsekvenser, skulle man ikke følge skovens tankegang. Det er denne konsekvens Enkidu og Gilgamesh møder; Enkidu dør en tidlig og sørgelig død, Gilgamesh mister sin allerkæreste og lever derefter i rastløshed. Den ene dør, den anden mister ethvert livsmod. Naturetikken i Gilgamesh er modsætningen til naturetikken ved den kristne skabelsesteologi. I Gilgamesh er naturen - og dermed alt der er - mødt med omsorg, og at der eksisterer en tankegang i skoven separat fra menneskenes.

Teknofilien

Teknologiens mulighed for at redde klimaet har længe været den bestående forestilling blandt mange folk. Elon Musk er eksempelvis en af dem, der vil redde menneskene ved at tage til mars. Men er teknologi og mars-udflugter virkelig svaret på problemet? Hannah Arendt minder os atter om, at jorden og vores tilværelse på jorden hænger sammen med menneskenes vilkår:

Den mest radikale forandring af grundvilkårene for den menneskelige eksistens, som vi i dag kan forestille os, ville være, hvis mennesket flyttede fra Jorden til en anden planet (Arendt 2017: 39).

At være rent ud "teknofil" i forhold til klimakrisen kan derfor være ødelæggende: det vender op og ned på vilkårene. Det giver også, som jeg tidligere har beskrevet, et carte blanche til udnyttelse af sine umiddelbare omgivelser. Det var derfor også af den grund at Zeus valgte at give menneskene evnen til at "føle skam og ret", fordi videnskab alene ville føre til splid. At prøve at løse alt med teknologien reducerer igen verden på samme måde som den kristne skabelsesteologi gjorde; vi hersker i modsætning til følge skovens tankegang. Der er kort sagt brug for noget andet, noget centralt, som er manglende i vores klima-dialog: etikken. Det er noget, vi kan lære af Gilgamesh.

At solidarisere sig med alt skabt i en følende erkendelse er ikke at bestride nytten af viden-skabeligt

reducerende greb, men at bestride den restriktive eksklusivitet, hvormed man indretter sig efter reduktionen

(Jensen 1974: 229).

At prøve at løse det rent teknisk uden det korrekte ordforråd kan være alt-ødelæggende, for som den franske tænker Simone Weil minder os om: "(...) i dette domæne, der hvor der findes en alvorlig fejl i ordforrådet, er det usandsynligt, at der ikke også skulle findes en alvorlig fejl i tænkningen" (Weil, 2019: 9). Når det er sagt, så er teknologi selvfølgelig en nødvendig del i et moderne samfund, hvis man skal løse de problemer, vi står overfor. For vi lever ikke som de gjorde i oldtidens Mesopotamien, og vi kan (og skal) ikke indrette os efter de gamle panteistiske religioner gjorde, da det klart giver nogle helt andre problemer (som ved tankegangen hos Aztekerne, hvis verdenssyn var cyklisk). Noget man derfor konkret-politisk kan være enig med Bill Gates om i hans nye bog er nok hans analyse i forhold til teknologi. "Vis mig et problem, og jeg vil lede efter en teknologi til at løse det" starter Gates lidt fladt ud med, "Når det handler om klimaforandringer, ved jeg godt, at innovation ikke er det eneste, vi har brug for" fortsætter han og konkluderer "Teknologiske løsninger er ikke nok, men de er en nødvendig del" (Gates 2021: 23).

Den nære undergang

Som afrunding vil jeg endnu engang pege på Malms analyse af Covid-19 undergangsvisioner. Det er en undergang der fungerer *globalt* og samtidig utroligt *nært*. For "kampen" "kæmpes" inden for de nationale grænser, og der er intet der tyder på at det forhold ændrer sig. Det "gode" ved at den er så utrolig nær er, at den peger på eksistensens sårbarhed - en sårbarhed der skal erkendes hvis vores økologiske krise skal tages alvorligt. Man skal kunne forestille sig undergangen for at handle, det gør vi nu.

Omend dette korte 'skriv' nærmere betragtet netop er 'betragtninger' og brudstykker fra værtshus-argumenter (og dvs. ikke helt sammenvævet), håber jeg at det har givet mening.

Litteratur

- Arendt, Hannah (2017). *Menneskets vilkår*. Gyldendal: København
- Gates, Bill (2021). *Sådan Undgår Vi Klimakatastrofen*. Gyldendal: København
- Jensen, Ole (1974). *Teologi mellem illusion og restriktion*. Bornholms Tidendes Forlag
- Jensen, Ole (1980). *Frem til naturen og andre essays*. Forlaget Fremad
- Jensen, Ole (2019). *På kant med klodens klima. Om behovet for et ændret natursyn*.
- Malm, Andreas (2020). *Corona, Climate, Chronic Emergency*. Verso: London
- Ukendt forfatter (2020). *Gilgamesh*. Gyldendal: København
- Weil, Simone (2019). *Personen og det hellige*. Aleatorik: København

Gentagelser i skønlitteraturen

– Franz Kafka og gentagelsernes melankolske fremmedgørelse

af Casper Howlett

Gentagelser synes i øjeblikket mere familiære end nogensinde før, grundet den sørgelige verdenssituation, som det seneste år har påvirket vores alles tilstedeværelse på en drastisk og ildevarslende måde. Men hvad gør disse gentagelser ved os? Og er vi nu blevet opmærksomme på, at vores liv måske er forankret i én kontinuerlig gentagende ageren i verden?

Skønlitteraturen har en egenskab til at vække resonans hos læsere, gennem fiktionsbaserede fortællinger, som i den nøgne realitet synes obskure og urealiserbare, men til stadighed kan tilvejebringe relaterbarhed. Derfor har mange i løbet af de sidste år, givet sig i kast med at fortære Albert Camus' epidemi-funderede roman *Pesten*, da det seneste års dystopiske virkelighed, har virket øjensynligt parallelt og nærliggende til den fortællings anliggende. Dog har en anden romanforfatters virke vundet indpas hos mig – midt i orkanens melankolske øje – gennem polemisk og poetisk skrive- og fortællerstil, og en altid tilbagevendende betryggende, men også uhyggelig relaterbarhed; Franz Kafkas. Især hans vidt udbredte og famøse roman *Processen*, har ved genlæsning, gjort stort indtryk, og vagt rammende resonans, midt i pandemiens overherredømmelige status; immervæk uden tillagte epidemi-ske træk. Der findes utallige læsninger og fortolkninger af *Processens* 'kafkaske' handlingsforløb, i form af de kaotiske, klaustrofobiske og labyrintiske udfald som romanen indeholder, men dén relaterbarhed som Kafka formår at konstruere, tilvejebringes af det system-funderede aspekt, der for Kafka uundgåeligt indlejres i individet, uanset pandemi-tilstande: gentagelserne.

"Birds born in a cage, think flying is an illness"

Processens protagonist, Josef K., er prokurist i en bank. Josef K lever et

middelmådt, repetitivt liv uden megen afveksling, og med et singulært formål: at opfylde bankens virkelighedsfjerne principper og målsætninger. På K.'s 30-års fødselsdag vågner han til sin store overraskelse ved to ordensmagt-håndhæveres tilstedeværelse i sit soveværelse, der på stedet idømmer ham livstidsstraf – men for hvad? Det kan hverken betjentene, eller K. give svar på. Efter dette, indledes en dybt fremmedgørende og 'kafkask' proces af en retssag, der varer fra udstedelsen af livstidsdommen til K.'s endegyldige død. Gennem romanens urimeligheder, eksisterer et kontinuerligt håb hos læseren, om K.'s velbefindende og mulighed for at undslippe det meningsløse og dogmatiske systems fremmedgørende almagt – selvom der samtidig ingen fortvivelse hersker om, at han befinder sig i en fastlåst livslang træl-bundethed. Kafka formår at ræsonnere i en tid som nu, gennem brugen af denne frygtindgydende klaustrofobiske historiefortælling, der giver en følelse af fremmedgørelse fra selvet – hvilket er en følelse som til gengæld ikke synes fremmedgjort fra selvet, taget pandemiens status i betragtning.

Josef K.'s karakter gør som sagt ikke noget specielt fremtrædende væsen af sig, og har i og for sig aldrig sat en fod forkert – hvorfor biografiske paralleller også kan trækkes til Kafkas egne erfaringer med tilstedeværelse i verden. Kafka brugte skønlitteraturen som et afløb for egen erfaring med gentagende umyndiggørelse og derigennem foragt for sig selv, dog ikke i et hierarkisk bureaukrati som i *Processen*, men i en tyranniserende magtrelation til sin far. Kafka blev født i et hjem, hvor en dominerende faderfigur underkuede familiodynamikken, og især den unge Franz Kafka blev offer for denne ubarmhertighed, i form af både psykisk og fysisk vold; Kafka har rettere sagt levet et liv, hvor martrende gentagelser satte dagsordenen. Også i fortællingen *Forvandlingen*, kan biografiske træk udledes, med henblik på de klaustrofobiske gentagelsers nedslidning af selvet. Protagonisten Gregor Samsa vågner en morgen, og er til sin store overraskelse "forvandlet til et uhyre kryb." Igen, ligesom i *Processen*, gives ingen eksplicit forklaring på denne uforudsigelige hændelse, som fremadrettet ifører Gregor en rolle af underdanighed. Denne umiddelbare uskyldighed og umyndiggørelse kan ses i lyset af Kafkas fars uforklarlige martrende adfærd, og hvilken destruerende effekt det pålagde en ung Franz Kafka. Men hinsides Kafkas, til tider autobiografiske skrivestil, accentuerer han det hierarkiske og bureaukratiske magtforhold, som individet indgår i og derigennem bliver heteronomt umyndiggjort af,

hvilket for Kafka virker som primus motor for fremmedgørelsen af individet. Dette tydeliggøres i *Processen*, såvel som i *Forvandlingen*, gennem en iøjnefaldende sammenlignelighed; at protagonisterne i begge henseender arbejder som skødesløse mellemledere, underkastede dystopiske samfundsstrukturer. Disse unedbrydelige og uigennemtrængelige strukturer, føles sært nærtbeslægtede til George Orwells *1984*, og den totalitære overvågningsstat – uden egentligt at være det. Den gennemgående fællesnævner er måden hvorpå samfundsstrukturene holder hovedpersonerne i skak i samtlige af disse tre fortællinger, altså gennem en isolerende fremmedgørelse af individet, der sker fyldest på baggrund af den gentagende og ensartede livsførelse i et erhverv, der konstruerer en syntetisk og flygtig mening med livet. Hvad der umiskendeligt også kendetegner disse værker, er deres eftertidige relevans, hvilket er funderet i deres profetiske spådomsevne, til at kunne tyde fremtidige tendenser ved hjælp af en analyse af de samtidige tendenser og udviklinger, der i deres samtid herskede. For som Stuart Mill skrev, så er det "... kun i nutiden, at vi kan kende fremtiden". Altså har disse eksistentielle gentagelser eksisteret siden både Kafkas og Orwells skrivende stund, men de har også formået at forudsige fremtidige tendenser, som nu er nutidige; hvilket er ramt med millimeternøjagtighed – for disse melankolske gentagelser, har som sagt, aldrig føltes mere familiære.

Alejandro Jodorowski omfatter i sit citat: "birds born in a cage, thinks flying is an illness" på glimrende vis, dén systematiske frihedsafgræsning som Kafka i sine værker tydeligt belyser og forkaster; hvilket han gør ved hjælp af en skræmmende emulsion af realisme og surrealisme, der gør det vanskeligt for læseren at adskille virkelighed fra fiktion. I løbet af det sidste år, har en afselvfølgeliggørelse af vores hidtil umiddelbare tilværelsesform været uomgængelig og strengt nødvendigt, fordi netop denne distinktion mellem fiktion og virkelighed, har syntes svært sammenhørende og uadskilleligt. At kaste et blik på Camus' Sisyfos-myte – gentagelsernes ubestridte mester – kræver en besværlig, men nødvendige accept af gentagelserne, som værende et eksistentielt, og måske endda menneskeligt vilkår. Meningsløsheden er her i centrum, og for Camus eksisterer ingen præfabrikeret mening med tilværelsen. For ligesom Josef K. i *Processen*, og Gregor Samsa i *Forvandlingen*, henstilles Sisyfos' liv til at udføre det samme langsommelige, forstokkede stykke arbejde hver dag i det resterende af sit nu endimensionelle liv. Denne

absurde tilværelse lyder grim som arvesynden, men Sisyfos anerkender betingelserne og godkender præmissen for sin meningsløse livssituation, hvorefter frigørelsen til at finde en egentlig mening med livet opstår. Sisyfos er en allegori over menneskets apatiske tilstand - og uanset livssyn og -førelse, uanset billigelse eller negligering, så gentager gentagelserne sig og et opgør med selvet må derfor forefalde om hvilket liv, der skal udleves: i benægtelse eller accept af gentagelsernes meningsløshed?

Nietzsches heraklitiske genkomst

af Martin Due Bjerre

Gentagelsen

“[D]en evige genkomst ... denne zarathustriske lære kunne også allerede Heraklit have lært.”¹ Trods de talrige brudlinjer i udviklingen af Nietzsches tænkning var én af konstanterne en sympati for den gamle epheser. I vandre-årene som fri filosof ved den franske riviera og i de schweiziske alper, hvor idéen om evig genkomst tog form, findes fra hans pen dog kun ganske få og ofte indirekte referencer til hans “yndlingsfilosof”.² I det følgende vil jeg derfor, med udgangspunkt i en samlæsning af Nietzsches indarbejdning af heraklitisk tankegods og de Heraklitfragmenter, som, direkte eller indirekte, berører genkomstidéen, nærmere mig en forståelse af, hvori Nietzsches filosofiske affektion for Heraklit kan bestå, og hvordan deres idéer over temaet “gentagelser” kan harmonere.³

Fra starten er det værd at bide mærke i, at det at “gentagelse” ikke kun gælder enkelte, glimtvis øjeblikke, er en tankens og livets erfaring, som fremgår af Heraklits såvel som Nietzsches skrifter. Hos begge består “gentagelsen” i en bestandig cirkulation mellem gensidigt betingende modsætninger af tilblivelse og forgængelighed. Hos den famøst “dunkle” Heraklit omhandler mange fragmenter om sådanne kredsløb organiske modsætningsforhold: omskiftelighed og bestandighed, tilbliven og forgængelighed (“jeg ser intet

1 KSA 6, 313, 7-10; lignende kommentar i Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (PTZG), §1 (KSA 1, 806). Nietzsche citeres fra Colli og Montinaris Kritische Studienausgabe (KSA: værker; KSB: breve) med bindnummer, sidetal og, ved citater, linjenumre. Alle oversættelser af både Nietzsche og Heraklit er mine egne.

2 Schmidt (2012:26)

3 Lige før skriveprocessens afslutning blev jeg opmærksom

på to udgivelser fra filosofen Jon Auring Grimm, som for den enes (Grimm 2016) i oversigtform og den andens (Grimm 2011) vedkommende ganske udførligt udfolder relationen mellem Heraklits og Nietzsches tænkning. Disse kan med fordel læses ved interesse for nærværende emne, om end min udlægning i relation til genkomstidéen ikke adresseres fokuseret i nogen af dem.

andet end tilblivelse”, lod Nietzsche ham sige)⁴, søvn og vågenhed, liv og død, som parvist gentages, men også modsætningernes forening til et hele. Netop denne enhedstiftende kraft i gentagelsen findes også hos Nietzsche. Hvordan dette skal forstås, vender jeg tilbage til.

Lad os starte ved et konstruktivt udgangspunkt: spørgsmålet om forståelsen og forståeligheden af deres skrifter.

Heraklits hermeneutiske cirkel

Opfattelsen af Heraklit som dunkel beror til dels på fragmenternes velkendte flertydighed og fortolkningsåbenhed. At denne flertydighed dog ikke (kun) er betinget af mangelfuld overlevering i moderne udgaver, kan Aristoteles bevidne med sin uformåen i forståelsen af en formulering fra begyndelsen på Heraklits værk: er det λόγος (logos) eller menneskenes manglende forståelse af den, Heraklit ser som uendelig?⁵

I et tidligt skrift gav Nietzsche udtryk for det på flere måder enestående synspunkt om Heraklit, at “aldrig har noget menneske skrevet så lysende klart”⁶. Med dét in mente er det ikke så mærkeligt, at han siden selv skulle finde plads til drilske uklarheder i stil med dem som præger Heraklits fragmenter, i sine egne værker. Derfor er det heller ikke umuligt, at Nietzsche i Aristoteles’ kommentar om Heraklits dunkelhed fandt ironisk inspiration til en af sine egne værkåbninger – begyndelsen til *Der Antichrist*:

“Denne bog tilhører de færreste. Måske lever endnu ingen af dem. Det kunne være dem, som forstår min Zarathustra: hvordan kunne jeg forveksle mig selv med dem, hvis ører nu vokser frem? — Først i overmorgen er min dag. Nogle fødes posthumt.”⁷

Nietzsche så receptionen af Heraklit som udtryk for, at en sådan sublim sandhed, som filosofen kan komme i besiddelse af, ikke beror på omverdenens forståelse; det blev begges, og Nietzsches Zarathustras, erfaring, at tænkningen trives bedst i ensomhed, og at den vundne erkendelse kun er få forundt.⁸

4 PTZG § 5 (KSA 1, 823, 5)

5 Retorikken, 1407b11ff (=DK 22 A4). Kernerdelen kan oversættes således (1407b16-18): “[Heraklit] begynder sit værk således: “Denne λόγος, som altid er, kan menneskene ikke forstå.” Det er uklart, om “altid” hører til “er” eller “ikke forstå”.

Denne passage er en kommentar til Diels–Kranz–Heraklit-fragment B1.

6 PTZG § 7 (KSA 1, 832, 24-5)

7 Der Antichrist, Vorwort (KSA 6, 167, 2-6)

8 PTZG § 8 (KSA 1, 833-5)

Den uforståen og de misforståelser, som både Heraklit og Nietzsche gennem tiden er blevet mødt med, nødvendiggør hos læseren en *hermeneutisk* tilblivelse, en bestandig bevægelse gennem Gadammers hermeneutiske cirkel i en tekst, hvis mening ikke serveres, men må *skabes* og, med al rimelighed, med tiden undergå den forandring, som rent ontologisk var værens afløser hos begge tænkere. “Hurtigløbende læsere” forbliver unddraget tekstens mening⁹, som for dem vil synes dunkel. Zarathustras, og Nietzsches andre skikkelser, gådefulde formuleringer bliver dermed en heraklitisk arv, der fungerer som en art genre- eller stilmarkør hos dem begge, og dét altså lige fra første svømmetag gennem værkerne. Denne flertydighed kan, i kraft af den forundring og de spørgsmål, den giver ophav til, tvinge læseren til at tænke eller, som Nietzsche skriver i forordet til *Genealogie der Moral*¹⁰, “drøvtygge” teksten, hvis den skal indpustes mening, eller sågar forstås.

Heraklits dæmon og den evige genkomst

Foruden de mange Heraklitfragmenter, som beskæftiger sig med kredsløbs- eller genkomsttemaet direkte, findes også andre, som kan inspirere til gentagelsestanken, og dét endda i nietzscheske gevandter, om så det ved første øjekast ikke måtte synes oplagt at læse dem sådan. Blandt dem finder vi fragment B119: “ἦθος ἀνθρώπων δαίμων” (*ēthos anthrōpōi daimōn*). Som for mange andre Heraklitfragmenter er oversættelsen, og ikke mindst fortolkningen, både for viderekomne og ganske åben, så lad mig for dette formats vedkommende tage en omvej, som tillader mig at udfolde det på en måde, som kan sætte det i sammenhæng med Nietzsches tænkning. Det, Heraklit med sin forsikring om, at “menneskets etos er dets daimon” åbner op for, er, at dets indstilling til og handlen i denne verden (dets etos), former dets daimon, dets gudgivne skæbnesmærke¹¹. I denne tolkning udstyres mennesket, længe før Augustins kanoniske patent på den frie vilje¹², med en radikal selvbestemmelsesmulighed, og kan på det sæt for alvor gøre sig gældende i verden. Man kan da selv præge sit levned, hvorved gudernes greb om den enkeltes skæbne løsnes. Til forskel fra Nietzsche lader Heraklit dog sin samtidts panteon bestå, hvorved livets lod hos Heraklit bliver til i samspil

9 PTZG § 7 (KSA 1, 832, 26-7)

10 KSA 5, 256, 6-7

11 I princippet tillader formuleringen (såvel i originalen som min oversættelse), at pilen kan pege begge veje, dvs. at individets etos former dets daimon (min læsning), eller som daimonens (dvs. skæbnens) determinering af etos. Vældig

interessant er det, at Nietzsche i sine tidlige forelæsninger over forsokratikerne tager den anden tolkning til sig, dvs. at et menneskes etos er fastlagt af skæbnen (Kritische Gesamtausgabe, II/4, 280). Heraklitfragment B119 nævnes ikke siden af Nietzsche, og det er derfor ikke til at vide, om hans tolkning siden ændrede sig til dén, jeg her præsenterer

mellem guder og mennesker. Heraklits elitære sindelag taget i betragtning kan menneskets nye skæbnesmagt meget vel forklare, hvorfor kun de få formår at skue filosofiens sandheder: deres agens er naturligvis begrænset af deres egen indsigt, og er dén begrænset, leves livet, og formes daimonen, derefter. På det sæt er Heraklits forståelse i trit med Augustins senere kristne udlægning af den frie vilje, hvor det er mennesket, som med sin vilje og sine handlinger kan fravælge det sande og gode.

Sokratisk formuleret kunne man sige, at Heraklit åbner for muligheden for at tale sin indre stemme til rette, sågar selv at forme den; med sin indstilling at styre sin daimoniske ledestjerne, præcis som Nietzsche i sin kritik af Sokrates sigtede efter¹³. Med denne nyvundne agens begynder vi at nærme os Nietzsche og muligheden for ikke bare at kunne konstatere, men, hvad der er centralt for ham, at *ville* gentagelsen.

Skønt min udfoldelse af Heraklitfragment B119 lod en sådan fremmane, synes Heraklits gentagelsesrefleksioner at mangle eksplicit tematisering af den etiske impuls, som gennemsyrrer Nietzsches begreb om evig genkomst. Den eksistentielle gentagelse bliver hos Nietzsche en slags eudaimonistisk fordring: søg at leve dit liv sådan at en gentagelse i al evighed skulle blive din største lykke. Nietzsches ikonoklastiske natur taget i betragtning bliver den agens, som jeg uddrog af B119, dermed central, og Heraklit dermed en banebrydende tænker i muliggørelsen af dette projekt: for at forme sit liv og muliggøre ønsket om den evige genkomst, skal man finde sin egen vej, uden at vige tilbage fra et opgør med det bestående, om det så efterprøves med en gummihammer eller dynamit. Overmennesket bliver dermed dén skikkelse, som i højeste grad kan opfylde Heraklits bestemmelse om at forme sin skæbne.

Om evig genkomst rent faktisk forekommer, er ikke nødvendigvis det vigtigste for Nietzsche, blot *viljen* til, ønsket om, at det måtte ske. Sit udtrykks kraftfuldhed til trods er Nietzsche dog helt på det rene med, at genkomstan-

som mere i tråd med hans egen tænkning. Nærmere studier af denne sammenhæng kunne være interessante.

12 Tak til reviewer Christian Gravholt for henvisningen til Augustin. En dybere udfoldning i relation til Heraklit, hvis begreb afviger ganske betydeligt fra Augustins i flere henseender, må dog vente til en anden god gang.

13 Strengt taget blander jeg her udtrykkene daimon og daimonion sammen, sidstnævnte af Sokrates under dennes

forsvarstale omtalt som netop en indre stemme, som holdt ham fra dårlige beslutninger. Dette "negative instinkt" er en væsentlig årsag til Nietzsches fordømmelse af Sokrates (Die Geburt der Tragödie §13; KSA 1, 90), idet kun en livsbekræftende, affirmerende daimon(ion) for Nietzsche at se var værd at lytte til.

ken er en sjælden gæst i menneskesindet: den bydes ofte først velkommen i “et uhyrligt øjeblik”¹⁴, som katapulterer livet til nye, dionysiske højder. Det at kunne stå op imod sådanne momenter modsætningers magt over den enkelte, som Nietzsche også selv alt for godt kendte til fra sit eget liv, var nødvendigt for den individuelle og kollektive selvovervindelse, som hans opgør med for- og samtidens “nihilisme” krævede. Overmennesket – den, som, mere end noget andet, *vil* den evige genkomst – bliver til i dette møde med sin daimon¹⁵, som farer i ham og bistår i den evige kamp mod degeneration tilbage til det sørgelige, åndeligt slavegjorte udgangspunkt. Georg Brandes ramte her rigeligt inden for skiven med sin karakteristik af Nietzsches tænkning som “aristokratisk radikalisme”¹⁶. Nietzsches overmenneske kunne sandelig nikke anerkendende ad Heraklits bemærkning om, at “én er mig ti tusinde [værd], hvis det er den bedste.”¹⁷ Kun sådanne sjældne eksistenser var det magtpåliggende at sige ja til livets evige genkomst.

Flodbilledet og Nietzsches etiske fordring

Forholdet mellem Heraklits tankegods og idéen om genkomst byder på en tilsyneladende komplikation. Problemet udspringer af hans mest velkendte fragment, det bedst kendte af “flodfragmenterne”, B91: “man kan ikke træde to gange i den samme flod”. Modsiges flodens bestandige forandring ikke forestillingen om gentagelse eller genkomst? Ville gentagelsens faktum, eller blot den overbeviste forestilling om den, ikke, snarere end den uforudsigelighed og bestandige spænding, vores to tænkere ser som grundvilkår for menneskenes tilværelse, give en vis tryghed? På den ene side kan man besvare begge indvendinger bekræftende: den bestandige tilblivelse er på det sæt en radikal negation af gentagelsens faktum. På den anden side har ingen af de to tænkere forestilling om ét evigt liv, idet eksistentiel tilblivelse får sin ende med døden; hér stopper flodens strøm. Dermed kan den cirkulation mellem liv og død, som Heraklit forestiller sig¹⁸, være udgangspunkt for et nyt pibende vandløb, hvis identitet med tidligere strømme, som i Nietzsches forestilling om evig genkomst, dog ikke foreligger i overleverede fragmenter.

14 Die Fröhliche Wissenschaft, §341 (KSA 3, 570)

15 Da demonen her fordrer Nietzsches projekt, er den i sagens natur en eudaimon (god dæmon), og projektet som nævnt eudaimonistisk, ét der sigter mod det gode liv. Derudover er tanken om alliance med en “dæmon” vel ganske godt i tråd med Nietzsches opgør med kristendommen!

16 Om Nietzsches bifald af denne betegnelse, se fx brev til Brandes 2/12 1887 (KSB 8, brev nr. 960, p. 205-7, her: 206,

35-43).

17 B49

18 B21, 52

Flodbilledet kan dog også ses i et andet lys, og denne gang er sammenhængen med gentagelsesforestillingen noget klarere.

Tilværelsens kredsløb er for Heraklit et faktum, og for Nietzsche ikke bare dét, men dens gentagelse altså også overlagt med en etisk fordring om at *ville* den. Nu er det tid til at se, *hvordan* Nietzsche ser denne indstilling muliggjort, og hvordan Heraklit støtter op om hans forestillinger. Nøglen er, som antydnet, ikke at finde i gentagelsens forudsigelighed og tryghed, tværtimod; vi skal ind i krigens domæne.

Heraklit skriver: "Krigen er altings far, altings konge"¹⁹. Til det sidste holdt Nietzsche fast i samme indstilling. Sågar den allersidste notits i hans efterladte private papirer byder på samme tone: "condamno te ad vitam diaboli vitae [jeg fordømmer dig til at leve djævlens liv] Idet jeg udsletter dig [fyrstehuset] Hohenzollern, udsletter jeg løgnen"²⁰. I min udgangsbøn vil jeg belyse, hvordan en sådan indstilling til tilværelsen opleves meget forskelligt af de to ekstremer på Nietzsches antropologiske skala, og hvordan den, måske kontraintuitivt, er det rette element for den elite, som skal fuldføre Nietzsches vision for menneskeheden.

Selvom styrkeforholdet mellem stridende parter til tider er oplagt på forhånd, er intet så omskifteligt, så uforudsigeligt og utrygt for den enkelte som krig. Sådan bliver det oplagt, at det er "den ene ud af ti tusinde", overmennesket, som er bedst stillet, stærkest, i krigen. Det forstår dog kun de selv: som Nietzsche bemærkede i kølvandet på den anmeldelse af *Jenseits von Gut und Böse*, fra hvilken hans dynamitmetafor stammer²¹, endte den kritiske anmelder med sin farlighedsvurdering af Nietzsches tankegods at gøre god, men uforvarende reklame for "Nietzsches farlige bog". Den for Nietzsche velsagtens ressentimentale anmelder blev dermed en repræsentant for den øvrighed, som i den evige tilblivelse kun ser uret råde²². Den, som vil gentagelsen er det sjældne menneske, som kan trives med den omskiftelighed, flodfragmenterne så rammende illustrerer. En omskiftelighed, som overmenneskets fandenivoldske liv kun er med til at accentuere og forøge. Derfor er det ingen overraskelse, at Nietzsche følte sig bedre til mode ved den heraklitiske ild end noget andet sted²³.

19 B53

20 KSA 13, 647, 4-5

21 Brev fra Nietzsche til E. W. Fritsch, 24/9 1886 (KSA 7, 255-6, her: 256, 25-31). N. reagerer på en anmeldelse i avisen Der Bund, bd. 37, nr. 256, pp. 1-3.

22 Jf. PTZG § 7 (KSA 1, 830)

23 "...Heraklit, in dessen Nähe überhaupt mir wärmer, mir wohler zu Muthe wird als irgendwo sonst." Ecce homo, Warum ich so gute Bücher schreibe: Die Geburt der Tragödie, § 3 (KSA 6, 312, 32-313, 2).

Litteratur

- Bekker, I. 1960. Aristotelis opera, 2 bind [1:1-790; 2:791-1462+fragmenter]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Diels, H. & Kranz, W. 1971. Fragmente der Vorsokratiker, "15. udgave"; uændret genoptryk af 6. udgave, opr. 1951. Dublin/Zürich: Weidmann.
- Grimm, J. A. 2011. Flux: en bevægelse mod heraklitiansk nietzscheanisme. Armé.
- Grimm, J. A. 2016. Heraklits flammende daimoner. *Res Cogitans*, 11:114-130.
- Nietzsche, F. 1986. Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe, 8 bd. dtv/Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. 1988. Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe, 15 bd. dtv/Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. 1995. Die vorplatonischen Philosophen. I: Werke: Kritische Gesamtausgabe (eds Bornmann, Fritz & Carpitella, Mario) II/4: Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72 - WS 1874/75), pp. 209-362. Walter de Gruyter: Berlin/New York
- Schmidt, J. 2012. Kommentar zu Nietzsches "Die Geburt der Tragödie". Berlin/Boston: De Gruyter.

IDEER

Viljen som næstekærlighedens præmis

af Christian Werk

Siden jeg var teenager, har jeg interesseret mig for den frie vilje, fordi jeg som troende kristen blev optaget af, hvad forholdet mellem Guds vilje og menneskets vilje er. Jeg studerede de her ting i Bibelen, men lagde det til side i nogle år. Først da jeg skulle skrive bachelorprojekt tænkte jeg på, at der var noget i mine tidligere studier, der var uafsluttet her. Derfor skrev jeg bachelor om Erasmus' og Luthers debat om den frie vilje, hvor Luther mener, at viljen er bunden, og at den frie vilje er ren fantasi, mens Erasmus mener, at den *frie* vilje er nødvendig for meningsfuldheden af den kristne etik.

Debatten om viljens frihed drejer sig om, hvorvidt viljen opererer i kraft af sig selv eller er bundet af noget ydre, samt hvorvidt begge dele kan lade sig gøre på samme tid. Denne debat kan forstås rent metafysisk, men den er også tæt forbundet med etiske problemstillinger. På den ene side kan etikken forstås som nihilistisk, hvis alt er forudbestemt, og at mennesket dermed ikke kan holdes til ansvar for dets handlinger. På den anden side kan etikken forstås som hul og tom, hvis den afhænger af den enkeltes vilje og er relativistisk. Debatten om den frie vilje udspiller sig på mange forskellige arenaer, herunder teologisk, politologisk og biologisk, men der er en række fællestræk mellem dem. Jeg skal ikke komme og påstå, at der er en fælles kerne for debatten om den frie vilje til alle tider og steder, men der er nogle tematikker, der går igen. Derfor kan en teologisk forståelse af debatten være givende for en naturalist på anden måde end bare historisk kuriositet, fordi fællestrækkene med og variationerne fra den teologiske determinisme kan give ny indsigt.

I kristen tænkning er viljen afgørende for næstekærligheden. Det er et menneskeligt subjekt, der handler næstekærligt, og om dette menneske har en fri eller bunden vilje giver anledning til forskellige forståelser af, hvad der begrunder næstekærligheden. Luther og Erasmus debatterede berømt viljens frihed under Reformationen. For Erasmus og Luther var spørgsmålet om viljens frihed vigtigt, fordi det for det første vedrørte Guds godhed, for det andet vedrørte meningsfuldheden af menneskets frelse og for det tredje vedrørte næstekærlighedens mulighed. Alle tre elementer er integreret i datidens verdensbillede, for mennesket kan ikke være næstekærligt, uden at en god Gud frelser mennesket til at blive godt og næstekærligt. At anfægte Guds godhed er derfor det samme som at anfægte etikken meningsfuldhed, og det er netop for at opretholde meningsfuldheden af Guds godhed og dermed næstekærlighedens mulighed, at Luther og Erasmus dyster.

Erasmus argumenterer i sit skrift mod Luther, at Gud ville være en "vanvittig og grusom herre", hvis han havde befalet mennesket at gøre noget, som det ikke kunne gøre anderledes (Diatriben IV 5,25). Hvis Erasmus' forståelse af Luther skulle være gældende, ville Gud for Erasmus være et moralsk monster. Luther og Erasmus har en fælles forståelse af viljen som *arbitrio*. I denne kontekst drejer det sig om forholdet mellem den frie vilje og Guds nåde og ikke om evnen til at vælge noget til eller fra i almindelighed. Det drejer sig ikke om dagligdags valg her på jorden, f.eks. om man helst vil have et æble eller en pære, men rettere om, hvordan mennesket står stillet i dets dybeste relation med Gud. Mennesket modtager sin identitet fra denne skabende og frelsende Gud, og derfor har det betydning for menneskets stilling i verden, om mennesket har mulighedsbetingelserne for at kunne takke nej til Guds tilbud om frelse.

For Luther overstiger det guddommelige vores forstand. Guds skjulthed er en *ding an sich*, som Gud har valgt ikke at åbenbare for mennesket, og i Luthers tænkning hersker der en respekt om denne skjulthed. Erasmus gør krav på at vide mere om Guds væsen, når han vil udgrunde hans uransagelighed. Skjultheden har for Erasmus ikke samme status, idet man med fornuften må kunne forklare de paradokser, som skjultheden indeholder. For Erasmus er der tale om tvang, når Gud udvælger mennesket til at gøre noget uafhængigt af dets *arbitrio*, og eftersom det strider mod Guds kærlige natur,

må mennesket have en fri vilje. For Luther er det snarere en kærlig handling, for Gud frelser mennesker, som netop ikke kan selv. Mennesket er nemlig hos Luther – som hos Augustin - ikke i dets syndighed i stand til at vælge det gode selv, uden at Gud vækker mennesket til dåd.

Jeg vil argumentere for, at Luthers og Erasmus' argumentation i sidste ende ikke afhænger af bibelfortolkning, men snarere deres etiske standpunkter. For Erasmus er det altafgørende for etikken, at viljen er fri og for Luther hænger evangeliet ikke sammen, hvis viljen ikke er bundet. Nåden bliver simpelthen mindre for Luther, hvis mennesket tager del i sin frelse ved at modtage nåden med sin frie vilje. For Luther modtager mennesket nåden 'på trods af den frie vilje', for mennesket er slet ikke i stand til at ville Gud, før Gud har frelst det. For Luther hænger diskussionen om viljens frihed sammen med striden, om man er frelst ved tro eller gerninger. Frelsen afhænger for Luther ikke af menneskers gøren eller laden, men af Guds barmhjertighed, der skænkes som en gave. Det betyder, at mennesket i taknemmelighed til Guds ufortjente gave til det kan leve i selvpofrende kærlighed til andre mennesker, akkurat som Gud har gjort for det. Ifølge Luther vil Erasmus' standpunkt om den frie vilje medføre gerningsretfærdighed, fordi mennesket så vil have fortjeneste i egen frelse.

Eftersom kærligheden kommer fra Gud, er næstekærlighedens forudsætning, at mennesket modtager og er i stand til at give Guds kærlighed videre på en meningsfuld måde. Hvis næstekærligheden forudsætter, at mennesket vil være næstekærligt, stiller det mennesket i en situation, hvor meningsfuldheden af dets næstekærlighed ligger i dets autonomi. Hvis næstekærligheden omvendt forudsætter, at mennesket i overensstemmelse med en naturlig virkning af Guds kærlighed til det med nødvendighed vil være næstekærligt, er næstekærligheden begrundet i den guddommelige kærligheds evne til at virke igennem mennesket. Mit bachelorprojekt har blandt andet drejet sig om denne debats konsekvenser for næstekærligheden. Grundlæggende hævder Luther, at den mellemmenneskelige etik vil blive kontraktuel, hvis viljen er fri, idet mennesket blot videregiver Guds betingede kærlighed til det. Hvis kærligheden skulle være ubetinget, skulle mennesket ingen fortjeneste have i sin frelse, men det har det netop, hvis det er frelst af egen viljesakt. Luther mener, at næstekærligheden er noget, som naturligt vil

komme fra den kristne, idet vedkommende flyder over af Guds *ubetingede* kærlighed til det. Erasmus er stik modsat her. For ham er det godt, at mennesket selv vælger frelsen, og at mennesket selv vælger at være næstekærligt. Jeg ville overdrive, hvis jeg siger, at basis for Erasmus' etik er i menneskets frie vilje, for han er ikke – som Luther anklager ham for – pelagianer. For Erasmus kommer det gode netop fra Gud, men der er et frivillighedsprincip, der er væsentligt hos ham.

Forskellen på Reformationen og renæssancehumanismen kridtes op i Luthers og Erasmus' debat om forholdet mellem Guds nåde og den frie vilje. Hvor Luther radikaliserer Guds rolle i menneskets etik, vil Erasmus give mennesket større selvstændighed over for Gud. Erasmus vægrer sig ved, at mennesket ukritisk skal acceptere mysterier, som i virkeligheden kastrerer dets evne til at træffe et meningsfuldt moralsk valg. Omvendt finder Luther Erasmus arrogant, når han vil forklare det uforklarlige og vide det, som Gud i sin skjulthed ikke deler med mennesket. Forholdet mellem Guds nåde og den frie vilje bliver således også en kamp om menneskets plads i ontologien.

Som moderne naturalist vil man måske spørge, hvilken betydning disse teologiske tematikker har for nutidens diskussion om den frie vilje. Det kan være interessant, at denne debat bliver en tankemæssig demarkationslinje i det 16ende århundrede, men siger det os noget om en analytisk forståelse af den frie vilje? Det er klart, at der på overfladen er fællestræk i, om det er ydre eller indre faktorer, der determinerer menneskets gøren og laden, men er dét det eneste? Fælles for Luther og Erasmus er deres overbevisning om Gud som god. Troen på næstekærligheden som skænk kan være fremmed for mange i dag, hvor etikken bliver begrundet evolutionært eller i en sekulær humanismes tænkning. For Erasmus og Luther er det ikke tilstrækkeligt at begrunde etikken i mennesket, fordi mennesket er fortabt og behøver frelse. Fælles for dem er troen på, at mennesket behøver frelse for at modtage evnen til at handle næstekærligt. Forskellen er, om frelsen sker alene ved Guds hånd eller i samspil med Gud, men ikke desto mindre er Gud det godes ophav.

Mens jeg skrev mit bachelorprojekt, kom jeg flere gange til at tænke på, hvor det moderne menneske får troen på menneskets godhed fra. Vi begrunder

etikken i os selv og uden referencepunkt her i det postkristne. Luther og Erasmus var bange for at miste etikkens begrundelse på en måde, som vi ikke er i dag, hvor vi kunne foretrække den ene etiske teori den ene dag og den anden etiske teori den næste. Jeg bliver inspireret af den nidkærhed og sandhedssøgning, som Luther og Erasmus har, fordi den kan virke fremmed for mig, når vi diskuterer etik i dag. For dem er det magtpåliggende, at Gud er god, og så må alt andet indordne sig efter det, for ellers falder verden sammen. Selv hvis man ikke tror på Gud, må den ihærdighed efter at retfærdiggøre næstekærligheden i det guddommelige kunne bruges som inspiration.

Gaflen – fra seksuel afviger til civilisationstanker

af Sofie Boe Weis Jensen

Du er i kontakt med den hver dag. Den er selvfølgelig og umiddelbart ubetydelig. Men har du nogensinde skænket det en tanke, hvor betydningsfuld gaflen er for den såkaldte *moderne civilisation*? Hvordan et frokostforretningsmøde kunne fungere uden en gaffel, men bare ved at spise salaten med hænderne? For de fleste moderne mennesker vil det være et utænkeligt scenarie, der nærmest virker som en humoristisk tegneseriestribe i en avis. Men hvorfor egentlig?

Året er 1004 da den byzantinske (red. Det nuværende Istanbul, Tyrkiet) prinsesse Maria Argyropoulina skal giftes med den venezianske adelsmand Giovanni Orseolo. Selve giftemålet er ikke noget særligt, men det var dét, prinsesse Maria af Byzans bragte med sig. Et skandaløst stykke redskab, der på alle måder var symbolet for et usselt og perverst menneske: Gaflen. Den var af guld og med to lige tænder, som hun brugte til at føre udskårne stykker mad op til munden. Dette var fuldstændig uhørt i samtidens Europa. Det ansås som værende ikke blot uciviliseret, men forrykt og upassende at spise med gaffel. Man spiste med hænderne. Måske, hvis retten krævede det, havde man også en kniv til at skære maden ud med, hvorefter hånden førte de udskårne stykker op til munden. Det var ikke barbarisk, men tværtimod en yderst forfinet måde at spise på, hvor pegefingeren var reserveret til at samle krydderier og lægge dem direkte på tungen. At få fingrene i maden var en del af oplevelsen ved et måltid, og det virkede derfor også noget nær perverst, at prinsesse Maria brugte gaflen til dette formål. Kardinal Peter Damian, der var en af gaflens udtalte modstandere, udtalte sågar, at gaflen var unaturlig og ugudelig: "Gud har i sin visdom givet mennesket naturlige gafler – fing-

rene. Det er derfor en fornærmelse mod Gud at bytte dem ud med kunstige metalgafler til at spise med.” At gaflen bragte associationer til Djævlens og hans højgaffel bidrog heller ikke til accept af dette ugudelige redskab. Da Maria nogle år senere døde af pest, var kardinalen heller ikke tøvende med at erklære, at hendes opstyltede livsstil med gaflen lå til grund. Det var guds hævn.

Der var i det hele taget en nærmest uendelig kilde af fordomme, der blev pålagt gaflen, og ikke mindst de, der var så nederdrægtige at bruge den. De mest fremtrædende og anstødelige fraser, der blev brugt om gaflen, indbar en klar skildring af tidens tanker om, hvad det mest frygtelige, de kunne komme i tanke om, var. Såsom gaflens fornævnte ugudelighed, nærmest et Satans redskab – vel at mærke forstået bogstaveligt. Der herskede også en udbredt forståelse af, at gaflen repræsenterede seksuel afvigelse, hvilket igen var noget af det værste, man kunne sættes i forbindelse med. Helt op til det tidlige 1600 var gaflen en joke, der typisk dømte gaffelbrugere som værende af seksuel afvigende karakter. Thomas Artus udgav sågar en satirisk bog i 1605, hvori der fortælles om, hvordan de, der spiser med gaffel, omtales som værende hermafroditte, der ikke kan finde ud af at spise ordentligt. Ifølge Artus kastede hermafroditterne (/gaffelbrugerne) rundt med de bønner, de altså prøvede at samle op med gaflen. Det var atter engang fuldstændig uhørt og absurd, hvordan nogle afvigende individer ”(...) would rather touch their mouths with their little forked instruments than with their fingers”, som Artus beskrev det. Gaflen var således både uden formål og fuldstændig uhørt, skandaløs og ugudelig.

Gaflen blev glemt, men kogebøger fra 1400- og 1500-tallets Italien afslører, at det er netop hér, i Italien, at gaflen for første gang vandt indpas. Hvorfor? Svaret er simpelt: Pasta. Indtil italienerne begyndte at acceptere gaflen havde de spist spaghetti med en såkaldt punteruolo: En form for mini-træspyd. Det var selvsagt en smule besværligt at sno den glatte spaghetti om det lille træspyd, så da man tilføjede en tak mere til spyddet, var det noget nær revolutionerende indenfor pastaspisning. Derfra voksede gaflens popularitet i selvsamme land, der ved første introduktion havde forkastet tanken om et sådant redskab. Brugen strakte sig med tiden til ikke kun at være øremærket pastaretter, men alle mulige forskellige typer mad og udvidede horisonten for kulinarisk udfoldelse.

Ved gaflens rejse ind i de italienske køkkener ændredes hele kulturen omkring dét at spise. Tanken om hygiejniske hensyn voksede med udbredelsen af gafflen, og der blev efterhånden set ned på at spise med hænderne – man kunne jo have skidt og snavs på hænderne. Således ændredes langsomt men sikkert synet på, hvordan et *civiliseret* menneske spiste. Populariteten blev dog indenfor Italiens grænser mange år endnu. På trods af den stærkt begrænsede popularitet begyndte der nogle århundreder senere at dukke historier op om rejsende, der opdagede og faldt for den italienske skik med gaffelspisning, og bragte således gafflen med sig på sin vej. Katarina Medici af det bedre borgerskab i Firenze skulle meget lig prinsesse Maria af Byzans i 1533 giftes med den hertug, der senere blev kronet som kong Henrik 2. af Frankrig. Hun bragte ligesom prinsesse Maria en større mængde gaffler med sig, som hun ihærdigt forsøgte at få det franske hof til at bruge. Det var efter sigende et ømt syn, da de franske adelige først forsøgte sig med dette nye spiseredskab. Der blev spildt mad til alle sider, men det lykkedes slutteligt at få gafflen indført som fast inventar i adelige kredse. At spise med gaffel blev sågar til, hvad vi i dag vil kalde en trend.

Sværere var det dog for forfatter og opdagelsesrejsende, Thomas Coryat, der rejste rundt i Italien i årene omkring 1610. Han forsøgte ihærdigt at bringe gafflen med hjem til de britiske taffelborde, men uden umiddelbart held. Han havde selv syntes, at gafflen var et underligt og unødvendigt stykke redskab, men efter nok tid og et drys italiensk charme accepterede han den efterhånden som et noget nær uundværligt redskab på spisebordet. Hjemme i England gjorde hans venner grin med ham, og gav ham tilnavnet ”furcifer”, der enten betyder ”gaffel-holder” eller kan forstås som et slang for en mand, der ville ende i galgen. Selv Elisabeth I, der ellers ejede gaffler, foretrak at spise med hænderne. Hun syntes, at gafflen med dens spidende bevægelse var for barbarisk. Der gik dog ikke mange år, før en modig brite atter engang vovede at bringe gafflen til England. I 1633 tog selveste kong Karl I af England gafflen ind i de adelige, britiske spisekamre, og deklarerede ”It is decent to use a fork.”

En ny æra startede hermed for gafflen, hvis popularitet for alvor vendte som på en tallerken i 1700-tallet. Selvom gafflen de sidste flere hundrede år havde haft strid modvind, gafflede den nu efterhånden pladsen som spiseredskabET

for det bedre borgerskab, og hurtigt efter også den resterende befolkning. Skeen var barnagtig, kniven var barbarisk, mens gafflen var helt perfekt. Gafflen blev herefter anset som værende en selvfølgelighed ved ethvert *civiliseret* måltid, og opnåede en helt særlig status. Det blev nu moderne at spise med gaffel, og der var helt særlige regler for, hvordan man burde spise forskellige typer mad. Det blev sågar tilrådet at spise suppe med gaffel, eftersom skeen var for barnagtig for et voksent, civiliseret menneske at spise med. Dog fandt man selvsagt ud af, at gafflen ikke egnede sig særligt godt til at slubre suppe med – men det giver et klart indblik i, hvordan gafflens status for alvor forandrede.

Eksperimenter blev udført for at undersøge, hvilken type gaffel der fungerede bedst. Den originale to-takkede gaffel blev udfordret af den tre-takkede, fire-takkede og sågar endda den fem-takkede gaffel, hvor man alligevel måtte konstatere, at grænserne blev rykket for vidt. Den fem-takkede gaffel var ganske simpelt for meget metal til en menneskemund. Særligt den tre- og fire-takkede gaffel vandt herefter frem, hvorfra især europæiske landes spisevaner ændredes. Tanker om god hygiejne spredtes fra Italien og op gennem Europa. At spise med fingrene var pludselig beskidt, og snart endda dyrisk. Dog var der stadig en mindre gruppe britiske sømænd, der fortsat mente, at den mest mandede måde at spise på var med hænderne. I trods mod den stærkt fremherskende brug af gaffel fortsatte de derfor med at spise med hænderne indtil slutningen af 1800-tallet, hvorefter også de indordnede sig den nye doktrin om civiliseret spisning med gaffel.

Gafflen blev efterhånden en selvfølgelig del af dét at være et civiliseret menneske. Emma Gad beskriver i 1918 eksplicit, hvordan dét at spise ordentligt med bestik bliver sat i direkte kontekst med at være et ordentligt og høfligt menneske. Gad beskrev ydermere gafflens særegne rolle ved spisebordet. I et af sine mange råd om takt og tone skriver hun således, at "Man skal aldrig spise med kniven eller føre den til munden." Videre skriver hun i et andet råd, at "Man skal aldrig spise gemyser med skeen. Dem skal man spise med gaffel. Reglen er, at man ikke spiser noget med ske, når man kan spise det med gaffel." Således virker det altså til, at også hun var stærkt påvirket af dogmet om, at gafflen er for den voksne og civiliserede befolkning. Kniven bliver her atter engang for barbarisk, og skeen for barnagtig.

Men gaflen ændrede ikke blot vores syn på, hvordan et civiliseret menneske spiste mest hygiejnisk. Maden ændredes også en smule, nu hvor vi havde et ordentligt redskab til at samle det op med. Nok havde mennesket før gaflen både skeen og kniven, men før gaflens indtræden i de europæiske køkkener var det som nævnt med hænderne, man primært indtog maden. Det gør selvsagt, at maden ikke har kunnet være brændende varm. Gaflen muliggjorde herved også, at maden kunne indtages varmere uden frygt for at brænde hænderne. Også tallerkenen ændrede form fra den tidligere dybere middagstallerken til den flade middagstallerken, vi kender i dag. Dette skete som direkte effekt af, at man nu spiste med den fladere gaffel fremfor med skeen eller hænderne, hvortil den dybere skål havde fungeret bedst. Ikke nok med, at synet på hygiejne, typen af mad og udformningen af middagstallerkenen ændrede sig: Forskning tyder sågar på, at menneskets tandstilling har ændret sig i takt med bestikkets fremgang i samfundet. Tidligere, hvor man bare tog bider direkte af en luns kød, trænede man sin tandstilling til at have et lige bid. Det mest dominerende bid før gaflen var således det lige bid, hvor det mest dominerende blandt gaffelbrugere i dag er overbid. Charles Loring Brace opfatter denne udvikling i menneskets tandstilling som en direkte konsekvens af vores nyfundne interesse for at spise med bestik. Samme udvikling ses i lande, der for 800-1000 år siden begyndte at spise med spisepinde fremfor med hænderne.

Er du et moderne, civiliseret menneske spiser du dit måltid med en gaffel; det mener vi i hvert fald at have slået fast i *vesten*. Der bliver ikke stillet spørgsmålstejn ved det, til trods for at det grundlæggende er en mærkelig praksis. Gaflen har selvsagt bragt meget godt med sig, men det virker til, at vi efterhånden er blevet så forblændede af dette takkede spiseredskab og ikke mindst den dertilhørende lære om, at det er beskidt og uciviliseret at spise med hænderne. Vi dækker os ind under den relativt vage forklaring om, at det er af hygiejniske hensyn, at vi som civiliserede mennesker bør spise med bestik. Kong Henry VIII, der spiste sin mad med hænderne, blev sidestillet med decideret klam bordskik, og dette til trods for, at han var væsentlig mere hygiejnisk og opmærksom på etikette end de fleste af os i dag. Norbert Elias beskriver denne udvikling som værende en form for social indoktrinering, hvor mennesket fra barnsben lærer, at det er forkert at spise med hænderne. Han beskriver gaflen således:

“The fork is nothing other than the embodiment of a specific standard of emotions and a specific level of revulsion. Behind the change in eating techniques between the Middle Ages and modern times appears the same process that emerged in the analysis of the other incarnations of this kind: a change in the economy of drives and emotions.”

Elias, Norbert: ”The Civilizing Process”, Blackwell Publishing

Hvortil han slutteligt tilføjer, hvordan det civiliserede menneske efterhånden internaliserer doktrinen om høflig og *civiliseret* omgang med et måltid, som altså kun kan indtages med gaffel:

“(...) later it became more and more an inner automatism, the imprint of society on the inner self, the superego, that forbade the individual to eat in any other way than with a fork.”

(Elias, Norbert: ”The Civilizing Process”, Blackwell Publishing)

Historien om gaflen er historien om, hvordan samfund gennem tiden har accepteret og ikke mindst forkastet nye opfindelser. Gaflen havde en hård reception i Europa, og der skulle gå hele 600 år før gaflen efterhånden blev accepteret og udbredt i Europa, og altså endte med at blive nærmest symbolsk for vestlige civilisationstanker og selvbevidsthed. Gaflens virkningshistorie har været helt enorm i forhold til dens nærmest ubetydelige karakter: Fra ændrede hygiejnehensyn til en fladere middagstallerken, fra nye spisevaner til forandret tandstilling.

Så næste gang du sidder med en gaffel og snurrer spaghetti op eller forarges over at se nogen spise med hænderne, kan du overveje, hvor mange glæder gaflen har bragt med sig – men også, hvor mange mærkelige doktriner, den ligeledes har bragt med sig. Måske du endda kan begynde at overveje, *hvorfor* du spiser dit måltid med gaflen fremfor med hænderne. Uanset hvad bør du ikke kigge skævt til de andre i frokostforretningsmødet, når de guffer deres salat i sig med hænderne, måske du endda kunne følge trop?

Videre læsning

Christensen-Dalsgaard, Anne Sofie: "Gaflen", Baggrund

Elias, Norbert: "The Civilizing Process", Blackwell Publishing

Sangild, Torben: "Engang syntes folk, at gaflen var åndssvag. Dens historie kan lære os en del om, hvorfor nye opfindelser har det svært", zetland.dk

Wilson, Bee: "Consider the Fork", Penguin Books

Meningsløse meningsfelter

– Hvorfor Markus Gabriel ikke er en fraktalontolog

af Simon Obirek Berg

Hvorfor verden ikke findes. Det er navnet på Markus Gabriels bog. Det er en titel, der summer af filosofisk selvtillid og en villighed til at slå et stort brød op. Fra titlen emmer også et mod til at gøre op med en stort set evig selvfølge: nemlig den, at vi alle færdes indenfor de samme koordinater, som vi kalder for verden, der strækker sig fra det allermindste til det allerstørste.

Det er forfriskende at se en titel, der på så bombastisk vis ønsker at argumentere for noget, og den opstiller allerede på forhånd nogle forventninger til forfatteren. Såfremt Gabriel kendes i en lidt bredere offentlighed, så er det formentlig kun det ved ham, at han har rekorden som Tysklands yngste filosofiprofessor. Her stopper kendskabet imidlertid. På trods af at have forfattet flere bøger, herunder én med det omvandrende meme Slavoj Žižek, så har Gabriels form for realisme haft det vanskeligt med at slå sig fast overfor de andre samtidige varianter, herunder den som er blevet kendt som den spekulative realisme. Anført af Graham Harman har de erobret markedet for lettilgængelige bøger om filosofiske problemstillinger, der forsøger at nå ud til et bredere publikum.

I denne artikel gør jeg to ting. For det første rekonstruerer jeg Gabriels ontologi som den kommer til udtryk i *Hvorfor verden ikke findes*. For det andet underkaster jeg løbende hans tænkning en kritisk evaluering, der forholder sig til det rent konceptuelle. Min pointe er her ikke at vurdere, om hans tænkning egner sig til at danne et solidt grundlag for en økologi eller politik, hvordan den forholder sig til emancipation eller dannelsen af nye subjektiviteter, men snarere, om hans begreber flugter og er i overensstemmelse med hinanden. Dette er en rent filosofisk øvelse.

Inden jeg når dertil, ønsker jeg at give en kort introduktion til kontinen-

talfilosofiens samtidige realismestrømninger med ønske om et større kendskab til dem. Kendskab til dem kan på visse institutter være lidt omflakken-de, og det især på et institut, der bryster sig af det historiske og i lidt mindre grad det nutidige.

Kontinentalfilosofiens realisme

Meget kort sagt bærer kontinentalfilosofien præg af to overordnede realismestrømninger, der tager sigte på hver deres mål: de førnævnte spekulative realister og dem man kalder for nyrealisterne. Begge er af den almindelige opfattelse, at verden eksisterer bevidsthedsuafhængigt, i bredere eller snævrere forstand, men de har også hver især deres konkrete modstandere. De spekulative realister har et eller andet fællestræk i accepten af Quentin Meillassoux' konklusion i værket *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* fra 2006, hvori den franske filosof ønsker en form for tænkning, der er i stand til at bryde med den såkaldte korrelationisme. Korrelationismen er resultatet af Immanuel Kants kopernikanske vending i den første Kritik, hvori han aftvinger af verden, at den må rette ind efter subjektet og ikke omvendt. Det er med den kantianske transcendentalfilosofi umuligt at behandle hverken tænkningen eller væren uafhængigt, men udelukkende korrelationen imellem dem. Ontologi og epistemologi skal altid omkring et eller andet menneske, der så kan syntetisere verden.

Nyrealisterne derimod retter skytset mod en bestemt opfattelse af det postmoderne. Både for Gabriel, og for den tidligere elev af Gianni Vattimo, Maurizio Ferraris, er filosofiens store fjende konstruktivismen, som de indlejrer i det postmoderne. De vil gerne væk fra enhver form for menneskelig intervention, og det kan sommetider være svært at se, hvor langt dette rækker. Det gælder bestemt en epistemologisk generering af kendsgerninger, men gælder det også enhver konstruktion af kønnet? Som jeg vil vende tilbage til senere, så ser Gabriel kendsgerninger som noget, der allerede er i verden, og som det blot er op til os at erkende direkte. For ham eksisterer kendsgerningerne om tingene på lige ontologisk fod med tingene selv. Selvom Ferraris allerede brød med Vattimos idealisme i 1991, så placeres realismestrømningernes begyndelse i kontinentalfilosofien oftest i 2002. Førnævnte Harman udgiver *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, mens den mexicanske filosof Manuel DeLanda udgiver *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Harman tager udgangspunkt i Heideggers

værktøjsdiskussion i *Sein und Zeit*, og betoner den realisme, der forekommer deri, ved at fremsætte sin objektorienteret ontologi. I sit værk omfortolker og indsætter DeLanda den franske filosof Gilles Deleuze i videnskabsfilosofien, der er domineret af den analytiske filosofi, og han udpensler det han betegner som værende Deleuzes *problematiske epistemologi*. Hvad der markerer begyndelsen er, at begge aktivt bruger betegnelsen realisme, alt imens de færdes indenfor kontinentalfilosofiens dialekt og udgangspunkt, noget som påvirkede den måde man filosoferede på.

Realismen tog fart fem år senere, hvor en konference med navnet "Speculative Realism" blev afholdt i London. Her deltog Meillassoux, Harman, Iain Hamilton Grant og Ray Brassier, mens Alberto Toscano var vært for konferencen. Konferencen udgør et af de sidste tidspunkter, hvor disse tænkere var i overensstemmelse med hinanden. Det er unfair at gruppere en større flok filosoffer sammen, da der altid vil være uenigheder og stridigheder, der udelukker hinanden. Harman har eksempelvis ikke udviklet sig nævneværdigt siden dengang, og har i stedet brugt tiden på at udbygge sin objektorienteret ontologi. Brassier lændede sig dengang mere op ad kontinentalfilosofiens negative vending, indvarslet af Benjamin Noys og forstærket af Thomas Ligotti og Eugene Thacker, hvor Brassier gjorde nihilismen til et ontologisk udgangspunkt. I dag er han blevet en art platonisk naturalist i overensstemmelse med den analytiske filosof Wilfrid Sellars.

Dette er også en af grundene til, at realismens herkomst også i visse kredse kendes som en post-kontinentalfilosofi. Mange af realismens tænkere trækker enten på de samme temaer eller metodologier som analytikerne, og ender med at fusionere de to tilgange til filosofien på forskellige måder. Gabriel funderer hele sin ontologi i en lettere forandret udgave af den naive mængdelære, og han er ikke bleg for at trænge ind på bevidsthedsfilosofiens område, der traditionelt også har tilhørt analytisk regi. Ligeledes er der også en bredere tendens til at forkaste den kritiske teori som en fast bestanddel af filosofien, og realisterne går på denne måde i en anden retning end den nye materialitet, der kendes fra eksempelvis Jane Bennett, Karen Barad og Rosa Braidotti.

Jeg skrev tidligere, at nyrealismen begynder med ønsket om en omvendning af det de kalder for den postmoderne konstruktivisme, og det er værd at gennemgå den kort her inden den egentlige behandling af ontologien finder sted.

Gabriel skriver decideret i sin bog, at den nye realisme er en afstandtagen til postmodernismen: "Den nye realisme er altså først og fremmest ikke andet end navnet for tidsalderen efter det postmoderne" (p. 11). Hvad der er problematisk ved det postmoderne er, at det kommer med en konstruktivisme, som Gabriel definerer som "antagelsen af, at der slet og ret ikke findes fakta eller kendsgerninger i sig, at vi tværtimod konstruerer alle kendsgerninger igennem vores mangfoldige diskurser eller videnskabelige metoder" (p. 13). Efter at have afgrænset konstruktivismen hævder Gabriel, at denne digtning af kendsgerninger trækker sine spor tilbage til Kant (ibid.).

Nuvel, der er nogle problemer med dette udgangspunkt. For det første, at der er forskel på epistemologien og på konstruktivismen. Kants transcendentalfilosofi forsøger at forklare, hvordan *alle* kendsgerninger bearbejdes og syntetiseres ved at blive sat på begreb. Det er så at sige vilkåret for erkendelsen, hele fundamentet for den, hvilket jeg vil vende tilbage til. Gabriels version af konstruktivismen peger i stedet på den sociale, videnskabelige og politiske bearbejdning af og omgang med kendsgerningerne *efter* disse er erkendt, hvori nogle kan accepteres og andre forkastes, og hvori de indsættes i forskellige narrativer. Der er en væsentlig forskel på epistemologien og konstruktivismen, som Gabriel alt for let udvisker for at kunne begrunde sit projekt.

For det andet er der også bestemmelsen af det postmoderne i det hele taget—eller manglen på samme. Hvis man udelukkende tænker det postmoderne som en bestemt strømning af tænkere, så holder Gabriels udgangspunkt heller ikke. Jeg bliver nødt til at insistere på, at ingen af de tænkere, der traditionelt siges at tilhøre det postmoderne, såsom Lyotard, Deleuze, Foucault og Derrida, hverken afviser eksistensen af kendsgerninger eller mener, at disse produceres gennem diskurser. Det er en forkert læsning af deres individuelle filosofier. De mener allerhøjest, at diskurser afføder magtforhold i verden, som vi så igen kan erkende, eller at værdien af sandhed eller viden skal nedjusteres. Sidstnævnte er eksempelvis tilfældet for Deleuze, som hverken afvikler sandheds- eller vidensbegrebet, men som siger, at det hverken er det mest interessante eller relevante ved filosofien. Man kan så meget andet og mere med filosofien end at finde sandheder.

Det ser dog ud til, at Gabriels kritik af det postmoderne alligevel funderes i den lyotardske udlægning af denne:

“Det postmoderne var forsøget på at begynde radikalt fra bunden efter alle menneskeheds store løfter om frelse havde slået fejl, lige fra religionen over den moderne videnskab og helt frem til venstre- og højretotalitarismens alt for radikale politiske idéer. Det postmoderne ville fuldende bruddet med traditionen og befri os fra illusionen om, at der findes en mening med livet, som vi alle bør stræbe efter” (pp. 11-12).

Dette er forkert. Lyotards konception af det postmoderne er tvivlsom, da vi kan se, at der ikke findes et hav af små fortællinger, der resulterer i en kulturnihilisme. Snarere er det sådan, at det postmoderne skal opfattes i overensstemmelse med værket *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism* skrevet af den amerikanske teoretiker Fredric Jameson. Heri viser Jameson, at det postmoderne netop kun indeholder ét stort narrativ, der har opslugt og absorberet alle andre: nemlig narrativet om kapitalismen. Det postmoderne er resultatet af, at kapitalismen gennem æstetiske og kulturelle mekanismer har sat sig i samfundets ubevidsthed, og at den dikterer, hvilke tanker og meninger der overhovedet er mulige. Kapitalismens ordning af den økonomiske produktion resulterer i en bestemt form for kultur, hvori det er lettere at forestille sig Jordens endeligt end kapitalismens, et citat som Jameson er ophavsmanden til. Det postmoderne som kapitalismens kulturelle logik er her et direkte angreb på ontologien, på vores basale virkelighed, da det omdanner og redefinerer kategorier såsom tid, historie, rum og lignende, hvilket sker gennem skizofrenien som ophævende mekanisme som teoretiseret af Jameson, Jean Baudrillard samt Deleuze og Félix Guattari.

Afslutningsvist bør det også siges, at bruddet med traditionen ikke nødvendigvis betyder et brud med meningen. Tabet af meningen kan tilskrives forskellige faktorer i kapitalismen, såsom fremmedgørelsen og feticheringen af varen, der begge berøver mennesket denne. Angående varefeticheringen skriver Karl Marx i *Kapitalen*:

“Det hemmelighedsfulde ved vareformen består altså simpelthen i, at den for menneskene genspejler deres eget arbejdes samfundsmæssige karakter som tingligt særpræg ved produkterne selv, som sociale naturegenskaber ved disse ting, og *følgelig genspejler den også producenterne sociale relation til totalarbejdet som en social relation mellem genstande, og ikke som en social relation mellem dem selv*” (Marx, p. 171, min fremhævelse).

Der er altså ikke noget at sige til, at meningen med livet bryder sammen, når menneskers sociale forhold reduceres til et forhold bestående af en række

udvekslinger af varer og når mennesket instrumentaliseres til at blive disse varers producenter indenfor et hierarkisk klassesystem. Selvfølgelig fører systematisk undertrykkelse til et tab af mening, men dette fænomen er et direkte resultat af kapitalismens materielle indgreb og ikke af diskurserne. Som Alain Badiou viser i *Manifest for filosofien*, så kædes tabet af mening-en, nihilismen, alt for ofte sammen med en nostalgi efter "helliggørende repræsentationer" som forudsætter, at der findes indre og essentielle forhold mellem mennesket og naturen, mellem mennesker, mellem det dennesidige og det hinsidige og lignende (Badiou, p. 59). Han har ret, når han skriver, at det eneste man "kan og bør hylde kapitalen for" er, at den er i stand til at afselvfølge og afsætte disse traditionsbånd (ibid.). Meningen med livet er ikke betinget af disse, og kan altså findes i andre forhold.

Tiden vil vise, hvor stor og varig en indflydelse realismen ender med at have på kontinentalfilosofien. Lige nu er den umulig at undgå, og derfor er en nøje behandling af Gabriels version aktuel og nødvendig, ikke mindst fordi han nyder stor succes med et usikkert udgangspunkt. Herfra begynder behandlingen af Gabriels ontologi.

Domænernes despoti

Som enhver anden realist er udgangspunktet for Gabriel, at ting eksisterer, og at de eksisterer uafhængigt af bevidstheden. Hvad er så en ting for ham? Umiddelbart ville han udpege ret gængse elementer såsom palmetræer, bowlingkugler, virksomheder og drømme. De to sidstnævnte er imidlertid ikke noget, der kan bestemmes hverken fuldt ud materielt eller fuldt ud åndeligt for Gabriel. Dette er et af de mest gennemgående træk ved de nye realister; de nægter at filosofere på et decisionistisk grundlag. Mange af dem påpeger, herunder nok stærkest François Laruelle, at filosofien som praksis hidtil har hvilet på en idé; idealister forudsætter fra begyndelsen, at verden beror på det åndelige, mens materialister forudsætter fra begyndelsen, at verden beror på materien. Det samme gør også naturalisterne og fysikalisterne, som mest findes hos den analytiske filosofi: her er det idéen om, at verden indkapsles af fysikkens love eller en naturvidenskabelig metode. Ved at have sådan en idé som udgangspunkt har filosofferne ladet begrebet diktere undersøgelsen i stedet for det omvendte. Realisterne arbejder ud fra en åbenhed, der siger, at der skal være plads til begge i en ontologi. Drømme kan ikke underkastes fysikken, en drøm kan ikke være ti kilometer lang eller veje tyve kilo, den

undslipper det målbare. Det samme gælder en virksomhed, der ikke kan reduceres til det fysiske. En virksomhed er ikke de kontorbygninger, der huser dens ansatte; den er snarere et komplekst sæt af relationer, der tæller hierarkier blandt mennesker, et cvr-nummer, en hjemmeside og meget andet, der for visse realister ingenlunde kan forklares materielt.

Hvordan bestemmer Gabriel så en ting ontologisk? Den er for ham et sæt af egenskaber (p. 63). Gabriel abonnerer altså på det man kalder for *bundle theory*, der oftest associeres med David Humes position. Gabriel skriver, at disse egenskaber ikke knytter sig til en substans, da en substans er en bærer af egenskaber, og dét at være en bærer af egenskaber blot er endnu en egenskab (ibid.). Med dette udsagn løber han ind i de klassiske indsigelser mod disse bundter: hvordan omgår Gabriel, at egenskaber oftest er egenskaber *ved* noget? Og hvordan forklarer han disse egenskabers relation? Hvordan, og hvorfor, samles netop disse egenskaber, så de udgør en konkret og partikulær ting? Og hvordan gøres dette med en vis form for regelmæssighed, som medfører, at vi altid kan udpege den samme ting igen og igen? Disse spørgsmål forbliver ubesvaret i hans bog.

Men den gængse kritik må vige for en mere fundamental kritik. Gabriel ender med at acceptere tingenes eksistens uden yderligere at kvalificere den. Ved at antage, at der eksisterer *ting*, har han begået samme fejl han beskylder idealisterne og materialisterne for at begå: undersøgelsen er ikke åben, og begreberne dikterer den på forhånd. Han skænker det ikke engang en tanke, at der kunne eksistere processer eller strømninger fremfor ting, og at årsagen til, vi kalder noget for en ting, ikke er af ontologiske årsager men snarere betinges af lingvistiske spidsfindigheder.

Man kunne måske indvende, at netop det at påberåbe sig egenskaberne gør Gabriel til en procesfilosof. Egenskaber forandrer sig hele tiden. Men Gabriel skriver, at hver ting må have en kerne, da den altid kan bestemmes positivt (pp. 70 f.). Måske kunne man være behændig ved at påstå, at en ting kunne have konstans som sin egenskab, men disse udelukker hinanden. Sker der forandringer i det konstante, er der ikke længere nogen konstans. Hans bestemmelse af en ting er altså inkongruent. Hvad værre er, så viser Gabriel også, at han ikke vinder noget ved at eliminere procesfilosofien fra start. Snarere demonstrerer han, at også realismen har som blindspot, at den begynder med en fundamental beslutning.

Men det egentlige fundamentale for Gabriel er ikke tingen, da ting ikke

kan stå alene i hans ontologi. Ting skal altid situeres i det han kalder *genstandsdomæner* eller, under andre præmisser, *meningsfelter* (p. 59). Al eksistens betinges af eksistens i et meningsfelt, hvilket Gabriel også sætter på formel: "Eksistens = fremtrædelse i et meningsfelt" (p. 73). For Gabriel er fremtrædelsen et mere generelt navn i stedet for andre ord såsom hændelsen eller forekomsten (ibid.). Ordvalget er imidlertid tvivlsomt, da det betydningsmæssigt læner sig opad givetheden. Selvom Gabriel selv skriver, at han foretrækker fremtrædelse over givetheden, så er mekanismen den samme. Noget er givet et subjekt, såfremt det fremtræder for det. Hele verden springer subjektet i øjnene, og verden er villig og nem at dechifrere epistemologisk. Jeg vil vende tilbage til denne pointe, men siger allerede nu, at verden ikke er designet for at vi uproblematisk kan erkende den.

For at præcisere terminologien er det en god idé at skelne mellem domænerne og felterne, og hvad dette tillader Gabriel at påstå. Gabriel påberåber sig meningsfelterne over genstandsdomænerne, da førstnævnte er mere brogede end sidstnævnte. Faktisk kan de indeholde "omskiftelige, ambivalente fremtrædelser" (p. 74). Genstandsdomæner eksisterer for klart afgrænsede ting, der kan kvantificeres på den ene eller anden måde, mens meningsfelter eksisterer for de underbestemte ting. For Gabriel falder disse ofte sammen på ubestemte måder, og for ham erkender vi dem nærmest intuitivt (p. 32). Skiftet til meningsfelter er vigtigt for hans tænkning, da Gabriel dermed får en slags samhørighed på tværs af felterne. Hans fundamentale tese er, at verden ikke eksisterer, hvilket betyder, at der ikke kan være et kæmpemæssigt hele, der omfatter alting. "Det er ganske enkelt forkert, at *alting* hænger sammen," erklærer Gabriel (p. 19, min fremhævnings). Dog er det tilfældet, og må være tilfældet, at rigtig meget hænger sammen på tværs af de forskellige meningsfelter.

Det er tydeligt, at Gabriel sigter til en form for kontekstualisme, og at alt for ham fremtræder i en bestemt og delvist afgrænset kontekst. Et palmetræ, eksempelvis, eksisterer i et væld af meningsfelter. Det eksisterer i fysikkens, da et palmetræ kan måles og vejes. Det eksisterer også i tropeøens meningsfelt, da der findes palmetræer på tropeøer. Dog eksisterer palmetræet ikke i kommunalvalgets meningsfelt, da kommunalvalget tæller ting som stemmekort og valgplakater, men ikke palmetræer. Det eksisterer heller ikke i fodboldens meningsfelt, hvor palmetræer heller ikke figurerer blandt hooligans eller dødboldsituationer. Det er meningen for Gabriel, at græn-

serne skal være der, men at de også skal være løse nok til at kunne blive overskredet, hvis fortolkningen kalder på det. Spørgsmålet som lur er dog, hvordan vi gnidningsløst kan navigere rundt i de forskellige verdener? Hvis alle disse meningsfelter ikke hænger sammen på en måde så de udgør én verden, hvordan er vi så i stand til at fejltolke dem kontinuerligt som én verden? Det lader til, at meningsfelterne på trods af Gabriels anstrengelser alligevel flyder sammen til et hele.

Det hører med til meningsfelterne, at de ikke er opdelt ontologisk, men snarere epistemologisk. Der er tale om metodologiske skel, som Gabriel gør ontologiske ved at hævde, at kendsgerninger, principper, aksiomer og lignende faktisk har ontologisk eksistens. Som nævnt tidligere, så eksisterer et princip på lige fod og på samme måde som et træ i hans realisme. Gabriel: "Hver gang vi erkender noget, så erkender vi kendsgerninger. Disse kendsgerninger er for det meste kendsgerninger i sig, altså kendsgerninger, der også findes uafhængigt af os" (p. 49). Han skriver også, at kendsgerningernes territorium er "delt op i genstandsdomæner" (p. 43). For at omstøde konstruktivismen ender Gabriel med at postulere, at kendsgerninger er ontologiske størrelser ude i verden.

Gabriels ontologi beror altså på, at sfæren for opnåelsen af viden blandes sammen med sfæren for, hvad der egentlig eksisterer. Her bliver jeg nødt til at intervenere i Gabriels opfattelse. Verden, eller verdenerne, er ikke designet til, at vi uproblematisk kan få viden om den eller dem. Viden ligger ikke klar til os. Viden kræver en bearbejdelse, da kendsgerninger ikke eksisterer ontologisk, men kun i de lingvistiske og konceptuelle ordener. Der eksisterer noget uafhængigt af mennesket, men viden om dette noget, kendsgerningerne, er af en anden beskaffenhed. Kendsgerninger kræver klare propositioner med sandhedsværdier, og disse kræver i tilgift sprog og begreber. Der må finde en eller anden form for repræsentation sted, og dette er ikke engang et konstruktivistisk udgangspunkt. Sådanne propositioner må nemlig altid korrespondere til et forhold i verden, og derfor er de ikke grebet ud af den blå luft. Denne korrespondens skal så blot indlejres i et sprog, hvilket kræver en erkendelsesteoretisk bearbejdning.

For at vende tilbage til verdenerne, så kan Gabriel ikke afholde dem fra at skulpe over i hinandens meningsfelter, og dette gør, at alt ender med at blive forbundet alligevel. Gabriel gør dog et bravt forsøg på at holde dem adskilt. Han postulerer blandt andet, at to emner, universet og dagligstuer,

kan holdes adskilt: "Fysikken beskæftiger sig aldrig med dagligstuer, men i bedste fald med dagligstuers genstande, såfremt de falder ind under naturlovene. Dagligstuer forekommer ganske enkelt ikke i fysikken, det gør planeter" (p. 31). Fysikken som meningsfelt kan altså kun indeholde målbar ting, mens ikke-målbare ting kan indfanges af andre videnskaber såsom sociologien, litteraturvidenskaben eller fænomenologien. Dette er i sig selv uproblematisk—medmindre man antager et materialistisk udgangspunkt, og påstår, at dagligstuens materialitet ikke findes i dens konkrete genstande, men snarere et sprog bestående af tunger i bevægelse, fagter og blækpletter i bøger og en hjerne, som affyrer elektriske impulser—men det er Gabriels afvisning af sammenviklingen, der er problematisk. Han skriver nemlig, at fysikken behandler universet, der tæller sorte huller, galakser, planeter med videre, mens dagligstuen tæller strygebrætter, stole, fjernsyn og lignende, og det er derfor, at disse ikke lader sig sammenblande (ibid.). Problemet opstår, da alle dagligstuer, vi har kendskab til, netop har til huse i universet. Selv de dagligstuer, som vi kan forestille os eksistere udenfor universet, hører med til universet. Her forekommer diskrepansen ved at ontologisere epistemologien, da man derved udsiger ting, som er i modstrid med virkeligheden.

Gabriels ontologi ser sig ikke fri af en helhedsverden på noget tænkeligt niveau. Hans verdener kan ikke afgrænses fra hinanden, og selv hvis de kunne, så er en konstellation bestående af mange verdener stadig én verden, da de kan bringes tilbage til en erfaringsoplevelse af den samme verden. Hvad der er værre er, at alt for Gabriel underlægges domænets eller feltets despoti. Det er ikke muligt for noget at have en eksistens for sig selv med en vis form for selvstændighed; det skal altid betinges af en erkendelseskategori, dvs. meningsfeltet eller genstandsdomænet. Og her gentager jeg Friedrich Nietzsches kritik af Anaximander: sådan en bundethed gennemsyrrer verden med en form for pessimisme. Ontologien bliver udtryk for en etisk indstilling, hvis præmis er en restriktion. Gabriel er sågar mere radikal i sin pessimisme end Anaximander, da udvandringen fra *apeiron* betyder en tildeling af autonomi. Når noget dannes ud fra *apeiron*, løsner *apeiron* sit greb om dette noget. Den griber først tingen igen, idet den når tilbage. Den har derimellem sit eget liv, hvilket den ikke har i Gabriels ontologi. Slutteligt vil jeg undersøge Gabriels påstand om, at hans tænkning er fraktalontologisk.

En uendelighed af meningsløse meningsfelter

Gabriel insisterer løbende på, at meningsfelter ikke kan samle sig i ét, stort meningsfelt, da dette, selvom han ikke selv siger det, vil resultere i Russells paradoks. Denne frygt er dog ubegrundet. Er det ikke snarere sådan, at alle meningsfelter må have uendelige mange meningsfelter? Gabriel er først og fremmest en tilhænger af pluralismen, hvorfor der må eksistere mange ting og mange meningsfelter (p. 65). Han udsondrer ikke meningsfelterne fra de partikulære ting, og skriver sågar, at eksistens "er den egenskab ved meningsfelter, at noget fremtræder i dem" (p. 79). Det betyder, at meningsfelter også har ontologisk status som ting, hvorfor de heller ikke kan stå alene. Der er intet, som kan eksistere selvstændigt for Gabriel, og derfor må meningsfelter også eksistere i andre meningsfelter. Disse andre meningsfelter må også eksistere i stadig flere meningsfelter, og dermed ender han i en uendelig regres. Dermed er problemet ikke, at hans system kan samles i en verden, som han til syvende og sidst taler imod, men snarere, at der findes uendelig mange meningsfelter, der altså blot skal holde andre meningsfelter og intet andet.

Herfra melder meningsløsheden sig i Gabriels ontologi. Vi må tænke meningsfelter rumligt som vertikale konstruktioner, der har en øvre orden med et hav af forskellige ting og en nedre orden, der udelukkende indeholder meningsfelter. Disse nedre meningsfelter er overflødige og uden mening, da de ikke bruges til at få viden om verden. Der er blot tale om tomme kategorier. Og da der for Gabriel ikke eksisterer noget udenfor meningsfelterne (p. 90), er der en fin sammenligning at hente i den sene atomisme. Meningsfelternes vertikale struktur minder om atomismen man kender fra Epikur og Lukrets: uendelige rækker af atomer siler ned i et ellers tomt intet. Disse atomer kan ikke interagere medmindre man indsætter som princip, hvilket Epikur og Lukrets netop gør, at de kan bøje ind i hinanden og dermed skabe verden gennem kollisioner. Atomerne har disse inklinationer, dette har Gabriels meningsfelter ikke. Dermed ser vi uendelige rækker af meningsfelter, hvor kun det øverste lag besidder mening og indeholder ting, mens resten blot tjener den funktion at sammenholde en smuldrende tankning. Dette er en tankeøkonomisk skødesløs ontologi, hvori der i intetheden blot ophobes et uendeligt antal meningsfelter. Gabriel sikrer ikke nogen grund, hvorpå systemet faktisk får sin stabilitet og et fundamentalt princip, hvilket han tidligere lover. Gabriel ender med at argumentere for et kohærentisk system baseret på fraktalontologien, men systemet bør forkastes allerede på baggrund

af den iboende meningsløshed i det.

Gabriel bemærker uendeligheden af domænerne, men han forbliver i den øverste orden. Han bemærker, at den øverste orden, fyldt med ting, er uendelig, og skænker ikke tanken, at den nedre orden også spiller ind. Han begrunder denne uendelighed af meningsfelterne i en fraktalontologi. Jeg vil afslutningsvis vise, at heller ikke denne manøvre holder, hvilket Gabriel siden bogens udgivelse ser ud til at være blevet klar over. I sit andet ontologiske værk *Fields of Sense: A New Realist Ontology*, der udkom nogle år efter indeværende bog, fremgår påstanden slet ikke. Fraktalontologien er kun et træk ved denne bog.

Hvad er fraktalontologien? Det er en særlig måde at tænke væren, der baserer sig på matematiske objekter man kalder for fraktaler. Jeg bestemmer fraktaler mere tydeligt nedenfor, men for nu er det tilstrækkeligt at sige, at fraktalerne inddrages metaforisk til at beskrive verden.

Meningsfelternes ubestemmelighed munder ud i en uendelig regres, som Gabriel hilser velkommen: “[...] vores verden [...] består af en uendelig forvikling” (p. 85). Det pudsige er imidlertid, at han ikke redegør for, hvordan denne uendelige regres bliver fraktal. Gabriel antager blot, at metaforikken holder. Han mener, at “verden består af mange små kopier af sig selv” (p. 90). Dette stemmer dog ikke med det udgangspunkt, at der er tale om mange små verdener:

“Der findes altså mange små verdener, men ikke den ene verden, som de alle sammen tilhører. Det betyder netop ikke, at de mange små verdener bare er perspektiver på den ene verden, men at det alene er de mange små verdener, der nu engang findes” (p. 19).

Der er altså ikke én ting, som alle disse verdener kan være kopier af: der må eksistere forskellige ontologiske verdener for Gabriel. Det er et problem, da fraktalontologien forudsætter en verden, en totalitet, der kan op- eller nedskaleres. Den forudsætter også en generativ magt, en produktion, der er kontinuerlig, hvilket Gabriels system heller ikke indeholder. Slutteligt, så er fraktaler heller ikke uendelige, som Gabriel antager.

Deleuze, som var en fraktalontolog, bekræfter denne karakterisering. Han skriver, at fraktalerne netop ikke forudsætter en uendelighed, men snarere en “ubegrænset-endelighed” (Deleuze, p. 145). Fraktaler som matematiske objekter har nemlig et endeligt areal og samtidig en uendelig omkreds,

og derfor er der ikke tale om rene uendeligheder. Deleuze identificerer også et produktionsprincip i fraktalerne, der tager sit udgangspunkt i kraftsituationer, "hvor et endeligt antal komponenter giver en praktisk taget ubegrænset mangfoldighed af kombinationer" (ibid., pp. 145 f.). Der er tale om en kontinuerlig produktion, en serie af gentagelser, som ikke gentager det samme, men som ud fra det samme er i stand til at frembringe noget nyt. Dette forbinder sig til op- og nedskaleringen, da fraktaler har det med at gentage store mønstre i mindre versioner, som eksempelvis ses i Mandelbrotmængden eller Sierpinski-trekanten. Gabriels system besidder ikke denne skaleringssevne, da alt så at sige er lige stort i hans system. Deleuzes vitalisme er leibniztisk forstået på den måde, at den består af mange små subjektiviteter, der tilsammen udgør større subjektiviteter, og derfor giver det mening at tale om fraktaler i hans tilfælde, hvilket det ikke gør i Gabriels.

Konklusion

Undersøgelsen viser, at Gabriels ontologi besidder en lang række fejl og mangler, og at denne ikke kan accepteres uden at undergå anselige modifikationer. Vigtigere er dog, at Gabriel heller ikke fremstår som en fraktal-ontolog, men faktisk snarere lægger sig til naivrealismen. Naivrealismen kendetegnes netop ved det umiddelbare syn på verden, hvor alt tages for gode varer, alt er essentialistisk, og hvor systemet er lukket, da der ikke kan ske forandringer (DeLanda, pp. xiii f.). Dette er problematisk, da systemet ikke kan give forklaringer på basale emner såsom forandringen eller egenkabernes samhörighed. Set i dette lys er Gabriel netop den slags tænker, der naivt griber tilbage i den førkritiske tænkning uden at modernisere projektet. Gabriel skal altså ikke ses som en eksponent for en moderne og tidssvarende realisme, og enhver gendrivelse af hans projekt er ikke automatisk en gendrivelse af den ikke-naive realisme.

Litteratur

- Badiou, A. (1991) [1989]. *Manifest for filosofien*. Aarhus: Slagmark.
- DeLanda, M. (2005) [2002]. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London/New York: Bloomsbury.
- Deleuze, G. (2004) [1986]. *Foucault*. Frederiksberg: Det LILLE forlag.
- Gabriel, M. (2018) [2013]. *Hvorfor verden ikke findes*. Aarhus: Forlaget Philosophia.
- Marx, K. (1970) [1867]. *Kapitalen, bind 1*. Humlebæk: Forlaget Rhodos.

IDEHISTORIE

INTERVIEW

Peter Aaboe Sørensen: “Man må have lidenskaben i behold”

af August Valeur & Johan Bolding Rasmussen

Dette interview indgår i TINGENS nye føljeton om skelsættende bogoplevelser for underviserne på idéhistorie på Aarhus Universitet. De fortæller om oplevelser med bøger, hvordan de læser og hvad de synes, der skal læses.

Hvad betyder læsningen i mit liv?

Det første jeg tænkte på var: hvad sker der, når man læser? Hvorfor læser man? At der er en glæde ved det, er åbenlyst, men det at læse er også at samle sig om noget andet end sig selv. Der er en eller anden form for henrykkelse, hvor man bliver ført et andet sted hen deri. Selv når man synes, at det man sidder og læser, er lige mig, er man måske alligevel rykket et andet sted hen, der gør, at det på en anden måde er noget andet end én selv. Det er jo ikke blevet mindre vigtigt nu om stunder. Det moderne liv, vi lever, er fyldt med adspredelser, men når man så sætter sig og læser, er der en hel masse man kan lukke ude – på den gode måde. Når Nietzsche taler om at læse godt, med tålmodighed i fortolkningen, er der en tøven, der er vigtig.

Jeg har faktisk, siden jeg var barn, siden jeg lærte at læse, altid været en langsom læser. Jeg er ikke sådan én, der kan pløje igennem 200 sider om dagen. Det har været en måde at finde ind i læsningens rytme på. Og så har jeg jo selvfølgelig også nogle gange arbejdet med tingene, i særdeleshed faglitteratur, som man har været nødt til at læse mere end én gang.

Det tidspunkt på dagen, hvor jeg læser - hvis jeg skal være mest ærbødigt over for skønlitteraturen - er om morgenen. I mine unge dage, da jeg var ligesom jer, kunne jeg sove som en koalabjørn, det kan jeg ikke længere. I dag står jeg op klokken fem eller halv seks, og så skal jeg have en kop kaffe, før noget overhovedet kan begynde, men når den er kommet ned, så sidder jeg tit og læser en times tid, altså skønlitterært i særdeleshed, og det nyder jeg virkelig meget. Jeg kan mærke, at ens bevidsthed ikke er farvet af alt muligt, det er kun drømmene og hængepartierne derfra, der kan spille lidt ind, hvilket gør at der en anden form for modtagelighed. Det sætter jeg faktisk meget stor pris på; de der stunder, der er om morgenen; altså mit hoved er tydeligvis friskt og så er det sådan en god måde at åbne hovedet ind i faglitteraturen, for så er man gjort modtagelig deri. Så det er sådan en rytme, jeg har haft i nogle år: ”og det blev aften og det blev morgen – og tag og læs”.

Skønlitteratur & faglitteratur

Trods forvikletheden, kan skønlitteraturen appellere på en anden måde end faglitteraturen. De har hver især deres kvaliteter, men der er nogle særlige nuanceringsgrader og noget sensitivt i det skønlitterære og i udfoldelsen af fortællinger. Når vi læser faglitteratur og akademiske artikler, kan der jo godt være lidt langt mellem de litterære snapse for nu at sige det på den måde. Kan det noget andet? Klart! *Skønlitteraturen skal du altid ind under huden på - faglitteraturen skal man altid prøve at have skovlen under*. Der er alligevel en forskel, ikke?

Jeg har aldrig tænkt skønlitteratur og faglitteratur som noget, der udelukkede hinanden. Faktisk har jeg altid haft en klar fornemmelse af, at de eksisterede side om side; de kan have med hinanden at gøre, men man kan ikke reducere dem til hinanden. For selvfølgelig giver det mening at skelne mellem skøn- og faglitteratur, men jeg tror, at hvis man virkelig er optaget af at finde ud af, hvad det vil sige at tænke, hvad tænkning betyder, så er der en adkomst i det skønlitterære, som man ikke bare kan hente alle mulige andre steder fra. Jeg synes ikke, at det er interessant at gøre litteraturen til et redskab for filosofien eller for teologien – eller for videnskaben for den sags skyld. Den har en betydning i sig selv.

Bøger vender kun ryggen til én, når man ikke gider læse dem – det er der jo

noget meget fint i, en slags påmindelse, og hvad betyder det? Det betyder faktisk at tekster elsker at blive læst – man kan gøre en tekst glad ved at læse den.

Det er klart, at der er forskel på måden sproget forvaltes på i en fagsammenhæng og så som litterær udfoldelse, både i måden at bruge sproget på og sigtet, hvor der måske er en spændvidde i litteraturens udfoldelse, fordi man, når man har at gøre med faglitteratur, har et mere kategorialt sigte, som selvfølgelig kan have sin legitimitet på de præmisser, men hvor det også er meget godt, at der er en anden dimension. Måske kan ens tilbøjelighed til fagligt tunnelsyn blive afhjulpel lidt af litteraturens udsyn. Jeg pendulerer mellem skøn- og faglitteraturen, fra det ene til det andet – og så er det en gave at have det privilegium at kunne gøre brug af skønlitterære værker i en mere skærpet faglitterær sammenhæng.

Monumentale værker

Så spørger I meget fint om, hvad der har været den mest skelsættende bogoplevelse i mit liv, og der bliver jeg nok nødt til at sige, at en af de bøger jeg trækker frem, der har haft meget stor betydning for mig, er Dostojevskijs *Raskolnikov* eller *Forbrydelse og straf*. Det er en bog, jeg bestandigt vender tilbage til og mødte i mine unge dage i begyndelsen af 20'erne - og hvorfor bliver man fascineret af den? Ja, det er jeg heldigvis ikke den eneste der er blevet, men det gjorde jeg, fordi han jo har en helt uforlignelig skrivemåde. Altså Dostojevskij kan skrive på en måde, så ting bliver eksistentielt nærværende for én. Der er en betydningsdannelse, han er i stand til at fremskrive. Der er en dyb, dyb respekt for både livet og tilværelsens uudgrundelige gådefuldhed, men også at det gør sig gældende i lige så stort et omfang i det enkelte menneske. Der har han et udsøgt blik for, at det at være menneske virkeligt er at være et sammensat væsen, at der er en kompleksitet, som jeg syntes var virkelig påfaldende. Dostojevskij har sådan en sans for, at man uafsladeligt balancerer på tvetydighedens knivsæg, og i *Raskolnikov* giver han fantastiske skildringer af kærlighed, tilgivelse, sorg, skyld, anger, som jo er helt centrale bestemmelser i forhold til det at være menneske. De temaer prøver han at undersøge på forbilledlig vis - med stor sans for det opbyggelige. Der er hele tiden muligheden på ny, og et udsøgt blik for, at det at være menneske er at være menneske i en verden sammen med andre, på godt

og nogle gange også på besværlig vis, men som vilkår. Så er den derudover en fantastisk kriminalroman, og jeg har især i mine yngre dage læst enormt mange kriminalromaner; når jeg virkelig skulle have megen klar adspredelse fra fagarbejdet, kunne det blandt andet være ved at læse kriminalromaner. Der er jo ikke noget som et godt mord.

Dostojevskij har desuden blik for at ondskenen findes. Han lukker ikke øjnene for den, men han dyrker den heller ikke. Han prøver på en måde at vise, hvordan det også er at være menneske i ondskenens sammenhæng. Jeg tror, at *Forbrydelse og Straf* er det værk blandt række værker - ikke mindst *Idioten*, men også *Brødrene Karamazov* der virkelig er komprimeret - der på en måde har en anden udfoldelse; og det er jo ting, jeg har læst sideløbende med alt det specifikt faglige læsning; at jeg så har kunne få dem ind i undervisningssammenhæng, har jo bare været en gave. Det siger også noget om det fag, vi går på, om fagets rummelighed, at man kan arbejde med sådan noget her. At den kan indgå som en form for faglitteratur, uden at den kan reduceres til dette. Det er sådan set det, der er det vigtige i det.

Så vil det selvfølgelig også være nærliggende at sige *Bibelen*, det er jo den største bog, kunne man næsten sige, men jeg vil alligevel sige, at *Forbrydelse og Straf* har gjort noget andet end det, Bibelen stadig gør.

Den dobbelthed, at Bibelen var menneskets fortælling om Gud, der skabte mennesket, har altid fascineret mig. Altså at vi som mennesker laver en konstruktion om det, vi i sidste ende dybest set ikke kan konstruere. Der er en adkomst i Bibelen, eller en tilkomst til det, der kan åbne for noget andet, hvilket selvfølgelig også viser vores forviklethed med det religiøse – og det kan man jo egentlig forholde sig til helt uafhængigt af, om man tror på Gud eller ej; altså dér giver den konstruktion faktisk god mening, så det står og falder ikke med, at man har bekendt sig til det hele; omvendt behøver det ikke fraskrive bekendelsen.

Jeg har også nogle bøger, der står på hylden og venter på at blive læst. Det har jeg altid. Når jeg jo er en langsom læser, så er der altid noget til gode. Der er altid nogen, der står der. Men de venter på én! Det er det gode ved det. Hvis man for eksempel abonnerer på Heideggers *Gesammelte Werke*, er der 102 bind i alt, på tysk – og der skal jeg jo være helt ærlig og indrømme, at de

97 bind jeg har stående, har jeg ikke alle læst, det er klart. Det er sådan noget, der står og venter, og det er godt.

Ønske til læsning og yderligere anbefalinger

Hvilket værk fra pensum ville jeg ønske hele universitetet havde læst? Det er et virkelig interessant spørgsmål. Det er skidegodt. Og dét kan der nemlig svares på, det er ikke bare et metafysisk spørgsmål; alle skulle selvfølgelig have læst *Åndens liv*, uanset hvilket fag man går på. Lidt ligesom i sin tid på højskolen, hvor man fik en højskolesangbog i hånden. Det er fordi Arendt vil tænke og sige noget helt afgørende om tænkningens betydningsfuldhed, og det hun siger noget om viser, hvordan hun først og fremmest er en tænkter, før hun er noget andet – eksempelvis en samfundspolitisk tænkter. Det gør hun jo så ved at undersøge så store spektre i historien og filosofihistorien, mens hun samtidig har blik for, hvad der foregår omkring hende. Det er en bog *til* alle, og så kan man efterfølgende selvfølgelig diskutere om det er en bog *for* alle. Men i udgangspunktet er det faktisk en bog til alle. Præmissen er, at alle har muligheden for at kunne tænke.

Tanken om hvordan man ville mødes på kryds og tværs, hvis alle på universitetet havde læst den, er mega interessant. Det var jo sådan, at jeg startede på idéhistorie på det sidste hold, som havde obligatorisk Kapital-læsning, *Das Kapital* af Karl Marx, som *bogen* alle læste, hvilket var både godt og besværligt. Der var alligevel det interessante ved det dengang, hvor hele instituttet var 50 personer, hvad I er på en hel årgang, at man, uanset hvilke flader man sad på, havde en eller anden form for reference; at den så blev forvaltet på alle mulige mærkværdige måder - det kan man jo faktisk ikke bebrejde Karl Marx. Han har jo faktisk bare skrevet værket. Efterfølgende rykkede Nietzsches *Moralens genealogi* ind og forsøgte at erobre den plads, men der var eroderingen alligevel sket - og den måtte også ske, hvilket måske er godt nok. Men der er ingen tvivl om, at det er interessant, hvis alle havde den samme bog; hvis den gav anledning til, at man selv tænkte videre og ikke mindst, hvis der kom en tankefuld dialog, først med sig selv og derefter med andre ud af det – dét ville være betydningsfuldt. Det interessante er jo også, at bogen har en appel ind i de forskellige fagområder, som vi har med at gøre: filosofi, teologi, jura, samfundsfag, videnskab og medicin – hun forholder sig til det hele; hvis tankeeksperimentet skulle føres ud, så ville værket kunne rumme

det. Og så har den jo også en uforlignelig titel: *The Life of the Mind*, eller endnu bedre på tysk: *Vom Leben des Geistes*. Det er åndens liv, der udfoldes - og ånd og tænkning hænger uvægerligt sammen.

Så er spørgsmålet jo så, om jeg har nogle konkrete anbefalinger til skønlitteratur eller faglitteratur. Hvis man nu tager skønlitteraturen først, så er der nogle som jeg endnu ikke har nævnt, der kunne være interessante for nogle: hvis vi i første omgang bliver på den hjemlige front, så er der jo én som Inger Christensen, som er virkelig interessant og meget skarp. Dels er hun en helt eminent digter med en helt central digtning, men hun har også skrevet en række essays, blandt andet: *Hemmelighedstilstanden*, fra år 2000, hvor hun tænker over litteraturen eller poesiens væsen og betydning – og det gør hun virkelig skarpt. Så hun er virkelig værd at læse. Hende har jeg haft meget stor glæde af at læse.

Hvis vi ligesom er i den boldgade, så er der også Søren Ulrik Thomsen, som jo er en stor digter, der kan tænke, skrive og tale. Og den treenighed, den går der altså ikke altid særligt mange af på slagsen. Han har den evne – ligesom Inger Christensen – til at tænke over digtningens væsen uden at tænke den ned under gulvbrædderne – og der er en opbyggelighed over ham, som er værd at have med at gøre. Desuden har han altid været god til at skelne. Han er tit blevet spurgt: Jamen er du en kristen digter? Så sagde han: nej, jeg er digter og jeg er kristen, men jeg er ikke en kristen digter. Det ville han ikke have koblet sammen. En af de yngre folk og nyere folk i den sammenhæng, som også har skrevet nogle bemærkelsesværdige ting, er min gode ven og kollega, Søren Fauth. Hans seneste langdigt *Moloch: en fortælling om mit raseri*, viser, hvordan han simpelthen er sådan én, der kan skrive om det betydningsfulde og det fordringsfulde i livet.

En anden, jeg vil nævne, er den tyske digter Rainer Maria Rilke, som virkelig er en af de helt store. Der er en grund til, at han er gået over i historien. Her kan man på den ene side læse hans lyrik, men for eksempel også hans brevslinger, som er enormt interessante, fordi han udviklede den ene poetik efter den anden i brevene, dvs. brevet som ramme faktisk får en indvirkning.

Så er jeg lige blevet færdig med at læse den islandske digter Jón Kalmar Stefánssons forfatterskab, og han skriver jo eminent. Helt sublimt. Det fore-

går på Island, men de ting, han får fremskrevet, rækker langt ud over Island. Han kan skrive om liv, død, kærlighed, had, natur, lys, mørke, så det virkelig får betydning. Han skriver virkelig godt, det må jeg sige, og det er en stor glæde at læse ham. Ydermere er der den norske forfatter Tarjei Vesaas, som skrev *Fuglene*, der kom i midten af 50'erne og *Is-slottet* og *Vårnatten*. De er lige blevet oversat til dansk. Det er en helt fantastisk måde at skildre et liv og et liv mennesker imellem på, men også at skildre nogle erfaringer man gør sig både i sin ungdom og sin barndom, som man stadig kan huske, hvor man er sådan 8, 9, 10, 12 år gammel; der er altså en formidabel evne til at skildre nogle livssituationer. Der er virkelig noget at komme efter der.

Hvis man så tager den mere skærpede faglige del, så er Lévinas sådan én, man kan prøve at gå ombord i. Der er noget i hans måde at tænke på som er vigtigt - han har en meget opbyggelig og næsten løfterig etik. Ellers er der jo en lang række klassikere, som I jo allerede har mødt, men dem kan man jo roligt læse videre i: Platon, Aristoteles, Plotin, Augustin, det er jo en hel perlerække. At give pensum en chance mere, kunne jo være en måde at læse det på ny. Derudover er der jo nogle værker, der gør noget ved én: man er ikke helt den samme, efter man har læst Kants *Kritik der reinen Vernunft*.

Personligt er jeg meget orienteret mod den tyske tradition og den tyske tænkning. Dels i forhold til de mere klassiske ting: tysk idealisme med Kant og Hegel og tidlig tysk romantik med Fichte, Schelling, Schlegel – og så har du jo digtere som Hölderlin, der hører til der. Der skete en bevægelse videre via Nietzsche som mellemstation og så ind i det 20. århundrede, hvor det har været skikkelser som Heidegger, Wittgenstein, vores egen K.E. Løgstrup, Arendt, Adorno & Horkheimer ikke mindst - og litterært er det jo én som Thomas Mann.

Genlæsning, det uafsluttede og lidenskaben

Kierkegaard læste jeg jo, før jeg gik ind i Dostojevskij, og har altid haft stor glæde af at læse Kierkegaard og arbejde med ham. Der er nogle værker, for eksempel *Gjentagelsen*, som kommer samtidig med *Frygt og Bæven*. Hver gang jeg læste den, sad jeg med en følelse af, at der var noget, jeg havde overset. Det var der givetvis også, men det der med at nogle værker gør, at selve det anliggende, de har fat i, er det uafsluttelige, og at man derfor bliver

nødt til at læse dem mere end en gang for på ny at se, hvad der sker i det. Der er Platon, Kierkegaard og Nietzsche jo enorme stilister; de kan simpelthen skrive. Meget kan man sige om Kant og Løgstrup, men der er ikke gået en stor digter tabt i dem. Kierkegaard, Platon og Nietzsche, når de er bedst, kan sådan noget, som de andre ikke kan. Da vi var yngre, sagde nogle tit: jamen den har jeg jo læst – og så tænkte jeg, jamen okay, måske du skulle læse den igen. Det kunne jo godt være, at der ville ske noget anderledes. Man kan jo se kommentarer og streger i værker, man har arbejdet med for år tilbage, som ved genlæsning får en til at tænke: hvorfor fanden har du sat dem? Det kan jo være fordi, at der dengang var noget, man ikke havde blik for, som man måske har fået nu. Det gode er, at det tager værket ikke ilde op. Hvorfor bliver vi ved med at lytte til Mozart eller Beethoven; det har noget at gøre med, at vi ikke kan udgrunde det – det er en gave og selvfølgelig også en opgave. Måske vidner værkerne om et levet liv og et liv, der skal leves, selv mens man læser værket, og værket prøver at tænke over det liv, der skal leves, mens man læser det.

Det var faktisk Kierkegaard, der for alvor åbnede min interesse for det religiøse felt på en ny og anden måde. Altså at der var en anden måde at forholde sig til det religiøse på end bare benægtende. Hvis det nu var sådan en ydre mission, jeg havde gang i, så var det et forsøg på at få jer studerende til bare at overtage det, der bliver lagt frem eller præsenteret, men det er uinteressant. Det er mere et forsøg på at vise en betydning, som det har haft, og som det selvfølgelig også har haft for mig, men som jeg alligevel håber i sin sag og anliggende rækker ud over mig som person – og så er der jo det ved det, at det er jer selv, der skal tage livtag med det og forholde jer til det.

Jeg tror egentlig, at det jeg synes er vigtigt, og det håber jeg at kunne give videre til jer som studerende, det er, at man har lidenskab i behold i sin omgang med det, man interesserer sig for. Lidenskab gør, at det ikke er ligegyldigt. Dybest set, at man brænder for det, man har med at gøre – problemet er nu om stunder, at man er mere optaget af at brænde igennem. Til sidst brænder man ud, mens det at brænde for noget viser, at noget er vigtigt. Det er ikke udtryk for, at det er det eneste vigtige, men at det, man nu har kastet sig over, fylder én med en grundlæggende glæde, der gør, at man ikke kan lade vær. Det er sådan set det, der er det vigtige. Og hvor det så skal føre jer hen efterfølgende, det må tiden jo vise. Min gamle ven og kollega fra Testrup, Jørgen Carlsen, sagde altid: hvad er en idéhistoriker? – ja, det skal jeg sige dig: en idéhistoriker er mere eller mindre et omvandrende universalt geni.

Omtalte forfattere og værker

Adorno, Theodor W.

Arendt, Hannah: *Åndens liv*

Bibelen

Christensen, Inger: *Hemmelighedstilstanden*

Dostojevskij, Fjodor: *Forbrydelse og straf, Idioten & Brødrene Karamazov*

Fauth, Søren: *Moloch: en fortælling om mit raseri*

Fichte, Johann G.

Heidegger, Martin: *Samlede værker*

Hegel, Georg W. F.

Horkheimer, Max

Kant, Immanuel: *Kritik af den rene fornuft*

Kierkegaard, Søren: *Gjentagelsen & Frygt og håben*

Løgstrup, K. E.

Mann, Thomas

Marx, Karl: *Kapitalen*

Nietzsche, Friedrich: *Moralens genealogi*

Platon

Rilke, Reinard M.

Schelling, Friedrich von

Schlegel, Friedrich

Stefánsson, Jón K.

Vesaas, Tarjei: *Fuglene, Is-slottet & Vårnatten*

Fagkritik på idéhistorie

*af Kathrine Holm Pedersen, Rebecca Borch
& Sia Kofoed Heller, Fagkritisk Aften*

Vi er nogle studerende, der på tværs af årgangene har syntes, at der har manglet et rum for fagkritik på idéhistorie, som ikke starter ved fagudvalget. Vi har derfor sat os for at skabe et sådant rum, hvori vi studerende kan komme til orde.

Det at bedrive fagkritik har en lang og divers historik, som er for omfattende til at vi hverken kan eller vil dykke ned i den her. Herhjemme er idéen om fagkritikken i dag farvet og formet af studenteroprøret i 1968.

Idéhistorie og fagkritik? Vores egen Mikkell Thorup har engang sagt at *“Det er sand kærlighed til idéhistorie at være kritisk over for idehistorie”*. Og det er vi meget enige i. Vi skal som studerende ikke bare acceptere pensum uden at sætte spørgsmålstegn ved det. Vi skal turde at spørge, om det stadig er relevant, om der er flere perspektiver på denne sag, om den pågældende tænker virkelig er den bedste repræsentant for en given idé. Vores verden og samfund ændrer sig hele tiden, og vores pensum skal følge med tiden, så vi som idéhistorikere er rustede til at gå ud i verden og forholde os til den.

Vores tanke med Fagkritisk Aften var at holde denne idéhistoriske tradition for fagkritik i live og selv sætte præg på den. Vi vil selv at tage ansvar for vores fag og uddannelse. Vores tanke er, at dette skal tage form af en række fagkritiske aftener hvert semester, hvor dagsorden og tema vil reflektere aktuelle tanker blandt os studerende.

Idéen med fagkritikaftenerne er altså at give os som studerende en mulighed for at forholde os kritisk til det faglige aspekt af uddannelsen. Kritikken

kan både gå konkret på pensum og struktureringen deraf, men kan også tage form af ønsker og gode idéer til alternative tekster og tilgange til at studere idéhistorie. Til vores første møde i Fagkritisk Aften havde vi f.eks. temaet ”diversitet i pensum”, hvor vi kom til enighed om, at der er behov for, at vi, sammen med vores undervisere, reflekterer over pensum.

Fagkritikaftenerne har to primære formål:

For det første kan de studerende mødes på tværs af årgange og have en uformel diskussion om vores uddannelse - uden videre mål for øje end diskussionen selv. Her kan vi danne holdninger i mødet med hinanden og øve os i at finde ord for - og give en stemme til - fagkritik.

For det andet er fagkritikken en forlængelse af fagudvalget og har derfor også et studiepolitisk formål, idet emner taget op på fagkritikaftenerne kan tages med videre til fagudvalget og derefter til Uddannelsesnævnet (UN). Fagkritikken er altså et dynamisk bindeled mellem de studerende, fagudvalget og UN. Håbet er, at de politiske krav, der kommer fra de studerendes side, derfor er forankret i mere velovervejede og fælles ønsker, og at de studerendes interesser derfor klarere afspejles i uddannelsens opbygning og indhold. Vi tænker umiddelbart at afholde tre til fire møder hvert semester, så vi løbende kan motivere disse diskussioner og gøre fagkritikken til en mere integreret del af studielivet på idéhistorie.

Vi opfordrer de studerende til at deltage i disse møder, selvom man ikke umiddelbart har noget, man vil kritisere. Man kan også møde op for at lade sig inspirere af de andre studerende og for at støtte den fortsat kritiske tilgang til vores fag, som er med til at gøre det bedre.

ANMELDELSER

En lille bog med stor betydning

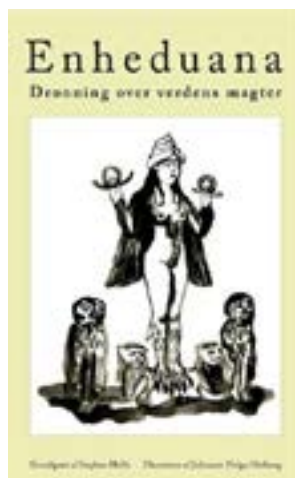
af Sarah Amalie Christensen

Dronning over verdens magter

af Enheduana

Oversat af Sofus Helle

Forlaget Uro, 63 sider



Den lille bog *Enheduana – Dronning over verdens magter*, udgivet på forlaget Uro i 2020, er kulturhistoriker og forfatter Sophus Helles gendigtning og oversættelse af den historiske person Enheduanas hymne til gudinden Inana fra sumerisk til dansk. Bogen består af et forord – skrevet af Helle selv, som i grove træk præsenterer den historiske person Enheduana, hendes litterære betydning og digtets handling. Herefter følger den egentlige tekst, altså gendigtningen af Enheduanas hymne *Dronning af verdens magter* og til sidst får vi et indblik i Helles egne overvejelser om valg af ord og fortolkningsmuligheder i hans oversættelsesnoter. Desuden er bogen beriget med smukke illustrationer af Johanne Helga Heiberg.

Enheduana er den første forfatter vi kender til, det vil altså sige, at hun er den første person som vi kan knytte et stykke litteratur til. Den historiske person Enheduana levede i oldtidens Irak for omkring 4.300 år siden. Hun var ypperstepræstinde for måneguden Nanna i bystaten Ur. En position hun blev tildelt af sin far Sargon af Akkad - skaber af og herre over en af verdens tidligste kejseriger, nemlig Det Oldakkadiske Rige. Rollen som ypperstepræstinde, og derved bestyrer af templet, var en langt mere magtfuld position end den vi tilskriver præster i dag. Templet var lige så meget en politisk, som en religiøs institution. Det rådede over snesevis af landejendomme, og administrerede derfor ikke kun arbejdskraften inden for templets mure, men

også ude i landbruget omkring. Enheduana var altså, i kraft af sin stilling som ypperstepræstinde og kongedatter, en af de mest magtfulde kvinder på hendes tid.

Hyldestdigtet til Inana, *Dronning over verdens magt*, er i en og samme tekst en bøn og en fortælling. Digtet skildrer hvordan oprøreren Lugal-ane har taget magten i Ur, og derved tvunget Enheduana i eksil. Hun beder måneguden Nanna om hjælp, men får ikke svar. Derfor henvender hun sig til datteren Inana, og beder hende om at tage affære. Problemet er, at Enheduana har mistet sin evne til at forsøde gudernes sind:

”Jeg Enheduana, ypperstepræstinden.

Jeg bar min offerskål og

sang min glædessang,

men nu er der stillet begravelsesgaver frem

til mig: Lever jeg her ikke

længere? Jeg gik mod

lyset, men lyset brændte

mig, jeg gik i skyggen,

men blev svøbt i sand.

Min honningmund er

blevet til fråde, mine

søde ord er blevet til støv” (s.10 l. 67-76)

Det lykkes heldigvis Enheduana at genvinde sin veltalenhed over for guderne, og det er i hendes fortælling herom digtet begynder at bliver mere komplekst. For idet, at hun inddrager sig selv i digtet og beskriver sin slukne evne til at forføre guderne med sin tale, forvandles digtet ikke blot til fortællingen herom, men til selve det værktøj Enheduana bruger til at genvinde sin veltalenhed. Digtet bliver altså metarefleksivt eller – med andre ord – det forholder sig til sig selv. Et litterært virkemiddel, vi i dag i høj grad forbinder med de postmodernistiske forfattere, som f.eks. Kurt Vonnegut, hvis kritiske skildring af verden, og selvet i verden, ofte indebærer en stor del ironi og metafiktion. Når Enheduana lader sit digt virke som både aktør i og udenfor selve handling, demonstrerer hun værdien af forfatterskabet. Først helt bogstaveligt gennem selve digtets handling, hvori hun ved hjælp af sin magt

over ordet, genvinder gudernes hengivenhed. Med andre ord; idet øjeblik hun skildrer sig selv, som værende forfatter, viser hun hvordan fortællingens styrke er forfatterens stærkeste våben. For det andet fødes tanken om forfatteren med Enheduana, idet hendes tekst bliver mulig at krediterer hende selv, hvilket i sig selv er revolutionerende. En ny litteraturhistorisk tradition bliver altså til med Enheduana - verdens første forfatter.

En feministisk stjerne på den litteraturhistoriske himmel

Enheduana er på mange måder blevet et feministisk symbol. Hun var ikke kun kvinde, og født i det område vi i dag kalder Irak, men også en utrolig stærk digter. Faktisk så stærk at hendes tekster er blevet overleveret, gemt og brugt som undervisningsmateriale i de oldbabylonske skoler. At en kvinde ikke bare har været magtfuld og litterært uovertruffen, men også den første i historien til at opnå et forfatterskab i dette tilfælde, er med til at nuancere vores typiske billede af køn i litteraturhistorien. En pointe, som kun understreges yderligere, når Sophus Helle i sit forord beskriver, hvordan forskere stadig er uenige om hvorvidt Enheduana faktisk var den egentlige forfatter. Idet spørgsmålet om hvorvidt en tekst er krediteret korrekt bliver det vigtigste, da tydeliggøres den skævvridningen i kønsdiversiteten, der findes indenfor litteraturhistorien. Ikke mindst fordi de andre litterære værker, som er tilknyttet mandlige synonyme, ikke synes at skulle under samme "krydsforhør", som *Dronning af verdens magter*, men tværtimod bliver godtaget og anerkendt som troværdige, på trods af eventuelle historiske usikkerheder. Sat lidt på spidsen, vil jeg gerne argumentere for et sådant standpunkt. Jeg vil påstå, at ikke mange har betvivlet, måske ikke engang overvejet, hvorvidt den bibelske person Moses i egentlige forstand nedfældede De Ti Bud. Det på trods af at denne tilknytning mellem tekst og forfatter, er mindst lige så usikker, som i Enheduanas tilfælde. Jeg vil derimod mene, at spørgsmålet om tilknytningen mellem den krediterede forfatter og tekstens indhold, synes langt mere interessant. Altså hvilken betydning har det for De Ti Bud, at teksten blot er skrevet i Moses navn, og ikke af Moses selv? Er der ikke en større værdi i at disse bud er krediteret til netop Moses end at en sådan antagelse er historisk korrekt eller ej? Jeg kan derfor ikke lade være med at undre mig over, at denne usikkerhed skal fylde så meget i behandlingen af Enheduanas tekster? For selvfølgelig er de historiske fakta vigtige, men er spørgsmålet om, hvorvidt Enheduana var den egentlige forfatter eller ej, el-

ler om teksten blot er skrevet i hendes navn, ikke underordnet i forhold den værdi teksten rummer?

Med rette kan vi derfor også stille spørgsmålet, hvem antager vi så har skrevet disse tekster? Ud fra den stadige diskussion af tekstens tilhørsforhold og mistanken om, hvorvidt denne ville have fortsat, hvis antagelsen var at teksterne var skrevet af kvinder, må tilfældet være at det antages at de er skrevet af mænd. Det på trods af at kvinder, så vidt jeg kan forstå, har haft langt større tradition for at skrive under mandlige synonymer, hvilket i sig selv ikke synes at have spillet en stor nok rolle indenfor litteraturhistorien, når det kommer til spørgsmålet om troværdighed og køn. Med andre ord er det tydeligt at se, at litteraturhistorien stadig kæmper med nogle mandsdominerede kønsforestillinger, og netop derfor er Enheduana en lysende stjerne på den feministiske himmel. Hun minder os om og viser os, at en livmoder ikke skal stå i vejen for et litterært talent – og heldigvis for det.

Med egne ord

Med farer for at lyde som én, der er let at imponere, så har jeg kun roser til overs for Sophus Helles gendigtning af *Dronning over verdens magter*! Præmissen for arbejdet med gamle tekster, og så især at gendigte dem er, at der går noget tabt i oversættelsen. Mennesket er bundet til historien, og det vil derfor aldrig være problemfrit, at videreformidle gamle tekster. Jeg synes Helle gør det umådeligt godt. Digtet er både lyrisk og strukturelt meget vel-fungerende. Desuden er de ord og vendinger, der benyttes både poetiske og velformulerede. Vi bliver i kraft af oversættelsesnoterne taget med på en lille rejse ind i oversætterens overvejelser, hvilket, i samarbejde med det historisk oplysende forord, er med til at klæde os godt på. Med andre ord, har bogen været en sand fornøjelse at læse, og kan kun anbefales videre.

En “Utilstrækkelig” anmeldelse

af Johannes Nielsen Pold
& Laurits Heskjær

Utilstrækkelig af Christian Hjortkjær
Forlaget Klim, 120 sider



“Hvorfor er det netop utilstrækkelighedsfølelsen der er dominerende i vores tid?” – det er spørgsmålet Christian Hjortkjær stiller i begyndelsen af sin nye bog *Utilstrækkelig - Hvorfor den nye moral gør de unge psykisk syge*. Bogen er det seneste skud på stammen fra Ph.d. i systematisk teologi og høj-skolelæreren. Han vil fortælle ungdommen, hvorfor den føler, at ’godt’ aldrig er ’godt nok’. En følelse som opstår på trods af, at de unge bestræber sig på at gøre alting rigtigt. *Utilstrækkelig* er en stemme i den evige debat om den til alle tider omdiskuterede ungdom, men hvad er det så Hjortkjær vil gøre os opmærksomme på og hvordan gør han det?

Svaret på Hjortkjærs spørgsmål bliver hurtigt klart; utilstrækkelighedsfølelsen er uløseligt bundet til, hvad han kalder, ”påbudssamfundet”. Der opstilles to grundpræmisser for undersøgelsen af denne sammenhæng: For det første, at unge i dag føler sig utilstrækkelige (og mere end tidligere), og at vi lever i et påbudssamfund styret af idealer. Før påbudssamfundet var der er forbudssamfund, som modsat var præget af begrænsninger. For dem, der – ligesom anmeldelsens to skribenter – ikke kan huske deres gymnasiedansk, så er påbud udsagnsord i bydeform: »Læs anmeldelsen«, og forbud er begrænsninger: »Du må ikke hade den«. Imidlertid er påbuddene langt fra altid så konkrete som eksemplet brugt her, men tager ofte form af mere diffuse udtryk som: “nyd det”, “udlev dit potentiale” og “lev livet”. Hjortkjær me-

ner her at have fundet frem til årsagen til utilstrækkelighedsfølelsen, som er den relationelle natur af buddene. Deres opsætning af udefinerbare mål for livet fordrer et krav om, at hvis bedre er muligt er godt ikke godt nok. Bogens præmis er, at denne type påbud leder til psykiske sygdomme som angst, stress og depression. Hjortkjær er i denne forbindelse hurtig til at pointere, at forbudssamfundet ikke var uden psykisk sygdom, men blot antog en anden form; nemlig neurosen. Denne meget grove opdeling danner begrebsapparat for det meste af bogen: Påbud fører til angst, forbud fører til neurose.

Bogen er, i dens kerne, en kulturanalyse bygget på Freud og Kierkegaard, integreret med en god håndfuld anekdoter, amatørfotografier, en velkendt Disneyhelt og diverse poptekster. Læseren bliver ubesværet ført igennem en udlægning af Freud og Kierkegaard, som ikke kræver, at man har læst hverken "Kulturens byrde" eller "Enten eller". Her kan alle være med. Denne lettilgængelighed er en af bogens største forcer. Dét koblet med bogens beskedne størrelse (120 sider) gør den nem at anbefale de fleste. Vil man helt undgå at læse, så kan man i vidt omfang nøjes med at kigge på de mange billeder i bogen, som adskiller afsnittene, og tænke over påbuddene, som er illustreret der. Billederne er en sjov og stærk måde at få grundet problematikken i virkeligheden, og hjælper til at få sat nogle tanker i gang vedrørende verdens mange påbud.

Hjortkjær medgiver selv, at der ikke er meget selvhjælp at hente i *Utilstrækkelig*. Bogens afslutning indeholder dog et par ukonkrete råd, der modsat resten af bogen ikke tager læseren specielt meget i hånden. Her bliver man efterladt til selv at skulle "internalisere" og finde meningsfulde påbud, som gør det muligt at leve med idealerne. Når det er sagt, er *Utilstrækkelig* en sympatisk bog med fire budskaber til ungdommen:

- I er ikke alene, der er flere af jer, som føler jer utilstrækkelige.
- Det er ikke jeres skyld! Til gengæld er det jeres ansvar at leve med det eller gøre op med det.
- Ideal er ikke kun dårlige. Det handler om at sætte idealer du har lyst til at stræbe efter, i stedet for idealer langt over dine evner.
- Det er ikke sværere at være ung i dag end tidligere, men det er anderledes svært.

Hvorvidt Hjortkjærs diagnose holder eller ej, må være op til den enkelte. Nogle (heriblandt Laurits) kan godt genkende tendenserne. Andre (heriblandt Johannes) er mere skeptiske over for, hvorvidt skellet mellem forbud, påbud og forskellige generationer er så signifikant som udlagt i bogen. Sikker er det, at bogen skal nydes i fællesskab. Det er ikke en dybdegående og tung samtidsanalyse, men en påpegning af nogle problematikker, som fører til samtale.

Fake it till you make it

af Pernille Hedegaard

Om sandhed og løgn i politik

af Hannah Arendt

Oversat af Joachim Wrang

Forlaget Klim, 109 sider



Det er svært ikke at tænke på nutidens politiske sfære mens jeg læser Hannah Arendts *Om sandhed og løgn i politik*. Mine tanker vandrer sideløbende med Arendts refleksioner og tanker og det er næsten umuligt at lade være med at drage paralleller til Trump, fake news, konspirationsteorier samt håndteringen af coronakrisen og modtagelsen af den. Læseren efterlades på den måde med ikke bare ét, men hele to spørgsmål; er der en grundkonflikt mellem politik og sandhed og i så fald, hvordan udspiller den sig så i nutidens samfund?

Om sandhed og løgn i politik består af to essays. Det første essay, "Sandhed og politik" fra 1967, skrev Arendt som en reaktion på kritikken af hendes udgivelse *Eichmann i Jerusalem* fra 1963. Arendt opfattede flere af kritikpunkterne som direkte løgnagtige og det påvirkede hendes filosofiske refleksioner over forholdet mellem løgne og politik, herunder især hvorfor og hvordan, der lyves. Bogens andet essay, "At lyve i politik - refleksioner over Pentagonpapirerne" fra 1971 blev skrevet i forbindelse med The New York Times' offentliggørelse af Pentagonpapirerne og dermed også offentliggørelsen af de løgne, der lå bag Vietnamkrigen. De to essays er ikke direkte forbundne, men fungerer yderst godt i forlængelse af hinanden, da de jo netop bunder i og er rundet af den samme tænkning. Hvor "Sandhed og politik" reflekterer over forholdet mellem løgnen og politik på et mere overordnet og generelt

plan, tager "At lyve i politik - refleksioner over Pentagonpapirerne" netop udgangspunkt i en konkret faktisk begivenhed. De to essays fungerer således som først en form for introduktion til sandhed og løgn i politik generelt og historisk, for derefter at vise os et konkret eksempel. Arendt starter med at fastslå, at der altid har eksisteret et vanskeligt forhold mellem sandhed og politik, et forhold hvor løgnen har været et nødvendigt redskab, da løgnen kan forføre gennem sin indbildningskraft og give handlerum. Arendt skelner i de to essays mellem to slags sandheder: fornuftssandheder og faktiske sandheder. Fornuftssandheder omhandler en singular sandhed. Det er en videnskabelig, matematisk, filosofisk sandhed, der kan observeres idet den eksisterer uafhængigt af os. Den faktiske sandhed er derimod kun eksisterende i kraft af os og vores handlen, den er afhængig af os og "den eksisterer kun i det omfang, der tales om den". (s. 18-19). Den er derfor også pluralistisk, diskuterbar og skrøbelig, da den er modtagelig for manipulation, undertrykkelse eller forvrængninger.

Politik bygger, ifølge Arendt, ikke på ubetvivlelige sandheder, men på meninger. Den faktiske sandhed bliver således reduceret til noget man kan have forskellige meninger om, da de fælles kendsgerninger bliver forvandlet til meninger man kan diskutere. Den faktiske sandhed bliver blot et synspunkt blandt mange og ryger tilbage ned i hulens mørke. Kendsgerningerne må være det fælles grundlag vi bygger vores diskussioner på, da vi mister vores evne til at orientere os i verden, hvis alle faktiske sandheder bliver byttet ud med løgne. Med løgnen bliver kendsgerningerne således igen til blotte muligheder, en illusion, der også kunne have været anderledes og vi efterlades på et skrøbeligt og dirrende grundlag. Arendt mener dog at de faktiske kendsgerninger altid i sidste ende vil stå tilbage, da de indiskutabelt er. Det vil kræve en total almagt, der kunne tilintetgøre kendsgerningerne og alle dens efterfølgende konsekvenser, hvis løgnen skulle sejre. Her pointerer professor i idéhistorie Mikkell Thorup dog i sit efterskrift, at fakta i politik er diskuterbart og løgnen derfor ikke er den klare modsætning dertil. Fakta er mobilt og kan bruges som evidens for politikernes beslutninger. Det er oftest kendsgerningerne i sig selv, der bliver diskuteret i politik og altså ikke meningerne om nogle fælles fastlagte kendsgerninger, pointerer Thorup. Det fjerner dog ikke betydningen af Arendts pointe om løgnen som et produktivt værktøj, der giver handlerum til at omskabe noget bestående.

Det leder os over til Arendts væsentlige pointe i bogens andet essay, nemlig at selvom løgn i politik ikke er et nyt fænomen så er det omfang, hvorpå vi ser struktureret løgn og manipulation af data relativt ny. Hendes eksempel på dette er Pentagonpapirerne. Heri blev det netop afsløret, hvordan systematiske løgne, bedrag, selvbedrag, imagepleje og en tilsidesættelse af kendsgerninger lå til grund for Vietnamkrigen. Hertil understreger Arendt betydningen og vigtigheden af en uafhængig presse, der kan agere fjerde statsmagt. Den frie presse kan og skal, så længe den beskyttes, sørge for faktisk "umanipuleret" information, der kan danne grundlag for diskussioner, når politiske kræfter prøver at opløse skillelinjen mellem løgn og sandhed til deres egen fordel. Der er brug for et fælles solidt fundament, noget der føles yderst aktuelt i skrivende stund.

Jeg har ikke tænkt på Trump i lang tid efterhånden – og det er utroligt rart. Befriende nærmest. Det var svært at lade være med at tænke på ham under læsningen af *Om sandhed og løgn i politik*. Ikke fordi han er den første politiker, der har fordrejet sandheden eller åbenlyst løjet, men fordi han bragte det ud i lyset på en måde jeg ikke har set før. Arendt betegner i bogens andet essay indbildningskraften som årsagen til, at vi overhovedet er i stand til at lyve eller ændre kendsgerninger. Vores evne til at forestille os at tingene kunne være anderledes, til åndeligt at fjerne os gør at vi kan komme med usandheder. På denne måde hænger frihed og løgn uægteligt sammen. Styrken af denne indbildningskraft kan for mig nogle gange forekomme fuldstændig overvældende hos andre. Når jeg læser om tilhængere af konspirationsteorien QAnon er det svært ikke at føle, at hele vores grundlag står utroligt ustabil lige nu. Manglen på tillid til pressen som udbyderen af faktisk sandhed efterlader os uden solidt fundament og truslen om, at det hele vælter lige om lidt – når gulvtæppet bliver trukket væk under vores fødder – føles nogle gange utroligt tæt på. Det er ikke længere kun i politik at manipulation og systematiske løgne foregår. Den stigende digitalisering og diverse sociale medier har bragt en helt ny form for løgn og manipulation med sig. Jeg har ofte lyst til at stille mig opgivende overfor denne udvikling, da jeg synes det kan være noget nær umuligt at forestille sig, hvordan vi nogensinde skal kunne komme til at have en fri og fælles demokratisk samtale. Her er min indbildningskraft åbenbart ikke lige så stærk. Oftest er jeg blot efterladt forvirret

over, hvad der overhovedet er kendsgerningerne samt om disse nogensinde kan findes. "Vi har formået at konstruere en åben markedsplads for sandheder, og det er ikke nogen lykkelig tilstand" (s. 105), således afslutter Thorup sit efterskrift med idéhistorikeren Daniel Rodgers ord. Præcis ligesom på en fysisk markedsplads kan jeg blive overvældet over mængden af sandheder, der alle ønsker at jeg skal købe dem, men jeg efterlades ofte tilbage uden. Det kan føles utroligt usikkert i en forvejen usikker tid og jeg forstår godt, hvorfor folk drages mod løftet om den endegyldige sandhed. Det er let at lade sig forføre af andres sandheder og løftet om, at de har gennemskuet verden. Det skaber tryghed og sikkerhed, men kun så længe fundamentet stadig består. Så snart det ryger må man tilbage på markedet og finde en ny forfører, der kan sælge dig illusionen om sikkerhed.

Jeg ved ikke om jeg føler mig mindre forvirret efter at have læst Arendts refleksioner over sandhed og løgn i politik (at jeg ikke ved det er måske en klar indikation på, at jeg ikke er blevet mindre forvirret men heller ikke bemærkelsesværdigt mere forvirret). Mængden af understregninger og små orange post-it giver i hvert fald et indtryk af, at noget har ræsonneret. Arendts tanker har da også sat overvejelser i gang hos mig, endda i så høj grad at det tog markant længere tid for mig at læse bogen end, hvad jeg lige havde regnet med, da jeg ved hver anden side måtte stoppe op og filosofere videre selv. Eller forsøge. I hvert fald fik Hannah Arendt mig til at tænke og forestille mig en mulig anderledes verden. Og det er måske i virkeligheden det mest revolutionerende vi kan gøre. En væsentlig tanke hos Arendt lyder således også, at vi som fødte frie mennesker altid har mulighed for at forestille os en anden virkelighed. Vi er frie til at forandre verden og begynde noget nyt.

Gentagelse er et helt banalt og harmløst ord i sproget; ingen vil formodentlig påstå, at han ved at have sagt det har sagt noget dybsindigt.

Johannes Sløk, *Kierkegaards Univers*

En rose er en rose er en rose er en rose

Getrude Stein, *Sacred Emily*

Herpå beror Sisyfos' tavse glæde. Hans skæbne tilhører ham. Hans sten er hans egen.

Albert Camus, *Sisyfos-myten*

Alle virkeligt store fænomener dukker op i gentagelsens form, for ting forandrer sig ikke virkeligt, når man opfinder noget nyt. Men det sker derimod, når man gør den samme ting igen, og det så er totalt anderledes.

Slavoj Zizek, *Mellem frygt og håb*

Monarkiet bliver nemt til tyranni, aristokratiet med lethed til oligarki, og folkestyret slår uden vanskelighed om i tøjleløshed. Altså forholder det sig således, at hvis en grundlægger af en stat indfører en af disse tre styreform, så gør han det kun for en kort tid, for der findes intet middel til at hindre at den gode styreform glider over i sin modsætning på grund af den lighed, der i dette tilfælde består mellem dyden og lasten.

Niccolò Machiavelli, *Drøftelser af Livius*

Singularitet er; gentagelse af forskelle, gentagelse og forskelle, gentagelse med forskelle.

Gayatri Spivak, *Writing a Feminist's Life*

Varens udvekslingsproces foregår altså gennem følgende formskifte:

Vare – Penge – Vare

V – P – V

Karl Marx, *Kapitalen*

I en vis forstand, finder al betydning sted inden for tvangens kredsløb af gentagelser: agens er derfor at være lokaliseret i muligheden for en variation af denne gentagelse.

Judith Butler, *Gender Trouble*

Gjentagelse og Erindring er den samme Bevægelse, kun i modsat Retning; thi hvad der erindres, har været, gjentages baglænds; hvorimod den egentlige Gjentagelse erindres forlænds.

Søren Kierkegaard, *Gjentagelsen*

I gentagelsen ligger fordybelsen. Den får I lige igen: I gentagelsen ligger fordybelsen.

Johnny Madsen, *Dalton var her*

TINGEN FORÅR 2021 GENTAGELSER