

TINGEN

Afdelingsblad for idéhistorie

FORÅR
2022



LUKSUS &
DEKADENCE

TINGEN - FORÅR 2022

Tema: Luksus & dekadence

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

På omslaget: drikkekar af Fabergé, 1892

Redaktion

Astrid Lykke Raunkjær

August Valeur

Christian Fleckner Gravholt

Ida Katinka Ploug

Johan Bolding Rasmussen

Kristian Thuesen

Pernille Hedegaard

Sarah Amalie Christensen

Smilla Jensen

Layout

Ida Katinka Ploug

LEDER

Grundlæggelse af dekadencens metafysik

af Astrid Lykke Raunkjær & Johan Bolding Rasmussen

I en lille filosofisk anekdote fortæller filosofen og psykoanalytikeren Jacques Lacan: »Den nar, der tror, han er konge, er ikke mere gal end den konge, der tror han er konge.«. Foruden alt muligt med penismisundelse og et ødipalt ego, kaster anekdoten lys over problemet ved privilegier. Når kongen end ikke reflekterer over privilegiet ved at være konge, men blot ”tror”, at han er konge, da er der ingen identifikation med privilegierne. Kongen har altså ingen fornemmelse for den status og den luksus han nyder som konge. Det er jo som bekendt med privilegier som det er med bordben, bogstakke og andet, der gemmer sig i mørket: man bliver først rigtig bekendt med deres eksistens, når man uden varsel bliver konfronteret med dem. På den måde er den største luksus den distance man kan have til sine egne privilegier. Luksus forbindes som oftest med det som kun er økonomisk tilgængeligt for nogle. Fast ejendom i store byer eller Änglamark-produkter. Kan kærlighed ikke også karakteriseres som en luksus? Eller tryghed eller stemmeret? Er det en luksus at læse smal idéhistorisk litteratur når samfundet mangler pædagoger og sygeplejersker? Eller er det dekadent? Dekadencen ligger vel netop i ikke at være sig sin luksus bevidst, eller omvendt; direkte benægte sit privilegium. I at glemme at det, der er os tilgængeligt ikke er vores ret eller noget der naturlig tilkommer os. Filosofen Immanuel Kant skelner i *Grundlæggelse af sædernes metafysik* mellem, hvorvidt noget har en pris eller en værdighed. Fordi noget har rent faktisk en pris. En monetær værdi, som gør det moderne menneske i stand til at hierarkisere forbrugsgoder som el, mælk, Deleuze & Guattaris *Tusind Plateauer* eller en perlemorshvid Jaguar med læderindtræk og mahogni-interiør. Det er jo sådan set smart. Men i det mone-

tære værdisystem tages der ikke højde for anden værdi end den du kan ligestille med et givent antal danske kroner. Kant påpeger dermed, at der findes en anden type værdi end den som blot ligestiller en tings værdi med en anden: Værdigheden henviser til den værdi i noget, som aldrig kan ligestilles med noget andets. Og det er måske netop når vi glemmer denne forskel mellem nogets pris og dets værdi, at luksus bliver til dekadence. Dekadencen kan afsløre, hvor skrøbelig vores menneskelige moral i virkeligheden er, når vi enten deltager i sadistiske seksuelle eskapader uden samtykke, bruger dem til at legitimere neokoloniale tilstande, driver overæsteticerede ufrivilligt Stephen King-inspirerede luksushoteller eller bruger uproportionelle andele vores statsfinansierede indkomst mellem kl.00 og 05 på et dansegulv badet i psykedelisk lys med den æstetiske erfaring det måtte medføre. Det etisk problematiske ved dekadencen ligger i den manglende bevidsthed om, at denne frihed ikke er alle forundt.

I denne udgivelse kaster vi idéhistorisk lys over begreberne luksus og dekadence. God fornøjelse.

INDHOLD

Luksus & dekadence

- 1 ET LUKSURIØST FORFALD
Sofie Havskov

- 8 SEX, SYND & VOLD I OVERFLOD
– DEKADENT SEKSUALITET I MARQUIS DE SADE
Louise Storkholm

- 13 MERE LUKSUS, MERE DEKADENCE, TAK!
Christian Fleckner Gravholt

- 21 DEN GENSIDIGE AFHÆNGIGHED
– EN LÆSNING AF *LIBERTY*
Kristian Thuesen

Idéer

- 26 DANS DIG UD AF DUALISMEN
Pernille Hedegaard

- 29 IDEHISTORIENS UUNDGÅELIGE
Astrid Lykke Raunkjær & Johannes Nielsen Pold

Idéhistorie

- 33 EN FAGKRITISK TRADITION
Smilla Jensen

- 41 INTERVIEW MED CASPER ANDERSEN:
AT LÆSE ER AT ARBEJDE
Katrine Scheel

- 47 TINGENS BREVKASSE FEAT. NIETZSCHE:
“HVORFOR ER KOKOS SÅ LUKSUS?”
Friedrich Nietzsche

- 50 HUMANIORA PÅ ARBEJDSMARKEDET
– INTERVIEW MED POUL ERIK TØJNER
Christian Fleckner Gravholt

Hans-Jørgen Schanz (1948-2022)

- 62 HANS-JØRGEN SCHANZ
– EN IDEHISTORISK FADERFIGUR?
Ole Morsing

- 75 INTERVIEW MED CASPER ANDERSEN
& MORTEN HAUGAARD: IDÉHISTORIES HISTORIE
Christian Fleckner Gravholt & Johan Bolding Rasmussen

- 83 DANNEELSE I DAG
– EN UTIDSSVARENDE FLASKEPOST
Hans-Jørgen Schanz

Anmeldelser

- 92 *FRIHEDENS ILD*
AF WOLFRAM EILENBERGER
Johan Bolding Rasmussen
- 96 *KONTINGENS, IRONI & SOLIDARITET*
AF RICHARD RORTY
Alexander Asboe

LUKSUS & DEKADENCE

Et luksuriøst forfald

af Sofie Havskov

I svenske Johanne Lykke Holms roman 'STREGA' fra 2021 er dekadencen en uomgængelig bagside af det luksuriøse. Alle der træder ind på Hotel Olympic, hvor en utidssvarende luksusdyrkelse forsøger at fastfryse en fortid, ender ganske hybris-agtigt i et sydende forfald. I 1950'ernes Italien, i bjergbyen Strega toner et enormt hotel frem, som ligner et stykke 'råt kød' midt i den grønne natur, som noget 'dyrisk og dryppende.' Engang var det prangende rødt, men nu står facaden i falmet rosa. Nonnerne, hvis kloster grænser op til hotellet, omtaler konsekvent stedet som 'il rosso.' Stedet befinder sig på bjergenes 'vrangside,' og der er fra start noget naturstridigt over stedets aura. Her indtræder 9 unge kvinder fra forskellige nærliggende landsbyer som sæsonarbejdere: *Vi kom forskellige steder fra, men vi havde samme alder og samme tanker. (...) Vi var i bjergene fordi nogen havde solgt noget (...) noget sølv, eller andet der var gået i arv. Det koster penge at sende sine døtre væk.* Alle kvinderne kommer fra fattige kår og bærer alle drømme om en fremtid med frihed og selvstændighed, men det nærmeste de kommer på dette, er at tage væk og arbejde en sæson på hotellet i bjergene. Fællesskabet der opstår mellem kvinderne på stedet, måske mere af nød end af lyst, er romanens eneste håb. Sammen med det minutiøst beskrevne interiør og en bemærkelsesværdig sans for detaljer hos forfatteren gør læsningen både levende og berusende sanselig. Hovedpersonen, den 19-årige Rafa danner en lettere erotisk-vibrerende symbiose med den jævnaldrende Alba, som endnu et dragende spor i læsningen. De bærer begge den samme drøm om at flygte fra den tid de er sat i og verdens kår, som er efterkrigstidens Europa. De deler inderligt deres drømme-illusioner med hinanden, hvilket er en øm og sårbar detalje i romanen. Pigernes stille frimodighed udøves i pauserne

og om natten hvor de stjæler portvin fra hotellets hemmelige forråd, ryger smøger og deler slik og konfekt sendt hjemmefra. Men det hele er indsmurt i en Twin-peaks-agtig skæbne og stemning, som forløses da katastrofen indtræffer og én af de unge kvinder, Cassie forsvinder. Dette bliver tragedien oven i tragedien, som er stedets uundgåelige forfald. Skimmelsvampen breder sig på væggene i den kæmpestore sal hvor sæsonarbejderne sover, mens de gør hotellet klar til den luksus og standard, som bør opretholdes sammen med hotellets ry. Alt er gennemsyret af forfald og en utidssvarende dyrkelse af konservatisme. Fadene fyldes med gummiagtige grøntsager, oksehalessuppe og ananasis, der beskrives som 'ækle ting at proppe i munden,' og det hele kyles ud igen det øjeblik efter det er sat ind. Der kommer nemlig ingen gæster på hotellet. Det ligger øde og dødt hen, som en perle, dækket af puds. Romanen beskrives som en både 'smuk og foruroligende roman' af anmeldere. Den var indstillet til Nordisk Råds Litteraturpris i udgivelsesåret med god grund! Lykke Holm skriver både gruopvækkende og sansestimulerende i sin æstetiserede thriller-roman.

Kvinderne bliver langsomt en del af stedets hjemsøgte ånd. Som et forvrænget Grand Budapest Hotel eller en over-æstetiseret udgave af Ondskabens Hotel, hvor lagnerne sprøjtes med rosenvand, og hvor kvinderne står lydigt på række i skinnende rene forklæder. *Hotel Olympics piger er som ingen andre piger*, lyder det fra hotellets overordnede personale, bestående af sadistiske kvinder som med bittersød fremtoning belærer kvinderne om 'kvindens pligt.' De skal omdannes til perfekte, underdanige husholdningsmaskiner i den kaotiske opbrudstid, som hele verden befinder sig i. Knolden i håret bliver strammere og strammere, mens det hele forfalder langsomt, men dekadent.

En orden ved siden af ordenen

For at komme op til Hotel Olympic skal man fra byen Strega tage en kabinelift op i bjergene. 'Strega,' betyder i øvrigt heks på italiensk, og er desuden navnet på den særlige urtelikør, som nonnerne i klosteret ved siden af producerer. En drik, som smager som 'sød gift,' og som hele byen er afhængige af. Vi følger fra første færd den unge Rafa og hendes afrejse fra hjembyen og til Strega. I kabineliften bemærker hun en ung kvinde, som senere på ganske mystisk vis forsvinder. Hun skal ligeledes være en del af Hotel Olympics sæsonper-

sonale denne vinter:

Ved siden af mig sad en pige, som virkede bekendt, eftersom hendes ansigt var et af disse ansigter, der mest af alt er projektionsflader for andre menneskers forestillinger. Hun sagde sit navn: Cassie.

Pigerne træder bange ind ad hotellets kæmpemæssige porte og modtages af den androgyne hotel-leder Rex. Der er kun kvinder på stedet, og de indgår i en fælles, nonne-agtig orden, hvor konservativ husmoderdisciplin hersker og værdsættes over alt andet.

Hun lod os stå på række, Hun lod os løfte fødderne i en synkroniseret bevægelse. Hun lod os udtale vokaler så blødt som muligt. Hun lod os le som kvinder. Vi skulle være smukke børn med et voksent menneskes færdigheder. Vi var udmattede og bevægede os gennem rummet som kludedukker. Hun delte likør ud og urtekarameller for at holde os vågne.

Stedets forvrængede syn på værdier og kvindens plads er indspundet i en illusionsbåret tro på en forældet verden. En illusion som den ældre generation for alt i verden søger at fastholde:

Vi havde det til fælles, at vores forældre havde en vaneforestilling om, at den forandring der var sket i verden, ikke var permanent. De troede ikke på en fremtid uden den gode kvinde og hendes pligter.

Det beskrives hvordan de skræmmende, overordnede kvinder på stedet får mere og mere magt over de uvidende, unge piger. Pigerne er ofre. De kan ikke flygte, kun tage del i stedets uhyggelige orden. Fællesskabet de har med hinanden og deres sporadiske frihedsstunder i pauserne er lyspunkter i romanen:

Vi satte os på køkkengulvet og strakte benene. Lorca lavede kaffe på sin særlige facon. Vi drak den med sukker, vi røg. Bambi tørrede læbestiften af med bagsiden af hånden og gabte. Derude lå parken stum. Jeg lænede hovedet mod Albas skulder. Indåndede hendes duft af regn og sved. Pausen varede i tredive minutter.

Tingene synes at følge 'et ubegribeligt system, en anden orden end den, der giver sig selv.' Meget symbolsk ligger hotellet lige op ad klosteret, hvor pi-

gerne får at vide de ikke må færdes. Hotel Olympic søger at opretholde en afsky over renheden, askesen. Det antydes i denne dampende, dualistiske opstilling at dekadence og luksus er hinandens sammensvorne.

Hotellet var dukket op en sommer, som ud af ingenting, som noget dæmonisk. Dæmonisk, ikke på grund af den synd, der levede der (kvinder i rosa pelse, mænd med store hænder, små flasker med stærke drikke), men fordi det placerede sig i naturen som et stykke kød, en udskæring, noget dyrisk som dryppede.

Det naturstridige og rådne ved hotellets ånd kommer yderligere til syne da Rafa bladrer igennem hotellets gæstebog og konstaterer:

Det var navne på rige mennesker, men rige mennesker, som havde arvet deres formuer, som om pengene ikke var penge men indre organer, noget, som allerede var tilfaldet en (...) Mødre som fødte blå fostre med minkstolaer om halsen.

De unge kvinder på hotellet skal som nævnt lære at være 'rigtige' kvinder, som kan tjene en husholdning og en mand. Et dybt konservativt syn, som hotellets strenge personale håndfast forsøger at indlejre de unge kvinder i. *Toni talte i to timer under overskriften 'kvindens plads.' Vi havde svært ved ikke at grine. (...) Hun talte om mændene og om deres begær. Hun talte om kvindernes mangel på samme.*

Rafa konstaterer det grinagtige og sørgelige ved Toni, deres lærerinde: *denne kvinde, som syntes at komme fra en anden tid.* Det er det utidssvarende syn på kvinden, som man som læser mistænker, at være skyld i stedets nærmest over-visuelle forfald. Pigerne bliver mekaniske dukker uden ansigt, som Cassies ansigt, som blot er 'en projektnsflade for andre menneskers forestillinger.' Det er også Cassie, som ender med at forsvinde. Under fejringen af de dodes dag kommer der for første gang gæster på hotellet. Pigerne skal være særligt lydige og dydige denne aften, og Cassie skal fremføre et dansenummer til midnat for gæsterne. De resterende 8 piger beordres til at tage kabineliftten ned i Strega, hvor de skal hente en rekvisit til opvisningen. Det viser sig at de skal hente en livagtig dukke i en glaskiste, som de forskrækkede bringer op til hotellet. Under forestillingen, som bliver en kultisk og voldsom optræden forbyttes Cassie på mystisk vis med dukken i kisten. Cassie er væk,

og dukken har taget hendes plads.

Sanseligt spøgelseshus

Det går langsomt op for pigerne, at stedet er hjemsøgt og er i voldsomt forfald, men samtidigt spærres de inde i dets skæbne. For Toni og Rex (hotellets overordnede), er pligten og de klassiske kvindekundskaber en luksus i sig selv. De lærer hurtigt at hver dag er en 'reproduktion af den foregående.' Hver dag udføres de samme, mekaniske bevægelser, der skal tjene til opretholdelsen af hotellets standarder. Heri kan indlæses en kritik af det moderne, maskinelle arbejdes psykologiske hjernevask og gentagelsestvang jf. Deleuzes *Difference et repetition* eller Nietzsches *Zarathustra*, da dette også i høj grad kan kobles til dekadencen i romanen. Kvinderne ser deres hænder arbejde, men er ikke selv til stede.

Vi redte sengene på første og anden etage. Vi lagde små sæber frem i blå og rosa. Vi strøg med hænderne over pyntepuderne og luftede sengetæpperne. Vi håndvaskede silkesengetøjet fra suiteerne i brakvand, og hængte det til tørre i parken. Vi stod på række langs køkkenbordet. Der kom ingen gæster.

Den spøgelsesagtige stemning, og dét at der ikke kommer nogle gæster er et kår, som en virkelighedsfjern orden, man insisterer på. Katastrofen og det grusomme er derfor indlejret i alt det smukke. Den skarptklippede have, de uendelige suiteer, som hver dag klargøres og nusses om, men som aldrig bebos, ikke før at den forsvundne piges forældre kommer for at bebo dem, for at komme tættere på deres forsvundne datter. Hovedpersonen Rafa konstaterer: *Vi vidste at vi levede vores ungdom uden for ungdommen.* Pigerne drømmer alle om frihed og eskapisme, men ender i dyb dekadence med det sted, der ellers skulle have været deres redning. Som Rafa siger, før hun forlader sin hjemby: *Hvem er man når man forlader barndomshjemmet. Et ungt og ensomt menneske på vej mod livet.* Her kan der igen indlæses en reference til efterkrigstidens eksistentielle krise og opbrudstid. Den frihedslængsel, der følger de unge kvinder, kolliderer med tidens desperate fastholdelse af fortiden og angst for fornyelse. Deres skæbne ender derfor ganske ulykkeligt.

Passager om hvordan de unge kvinder nærmest besat studerer Hotel Olympics brochurer hvor 'piger i perlehvide forklæder' spiser 'rubinrøde æbler direkte fra træerne og serverer koralrosa charcuteri under en udflugt til en

jadegrøn sø.' Før de ankommer til stedet fremstår hele sceneriet paradisisk på afstand. Det er nærmest for godt til at være sandt. Men senere afsløres det, hvordan forfaldet er indlejret i den overfladiske skønhed. Det er en illusion. Det hele er råddent indeni, som tiden også er hjemsøgt af krigens ar og forbrydelser.

'STREGA' er også en fortælling om at efterlade barndommen, om at tage afsted. Men med en sælsom bevidsthed om at det hele aldrig vil blive det samme igen. Mens Rafa betragter sin hjemby for sidste gang træder en skæbnesvanger følelse ind i kroppen på hende: *Jeg tog alt ind, lagrede billeder som inden døden. Jeg var et mordoffer, som spærrer øjnene op, som for at suge livet til sig.*

For de unge piger ligger det luksuriøse i det sanselige og i de små ting. – Relationerne mellem dem er en luksus i sig selv. Pauserne før det hårde arbejde starter igen, de små sedler de lægger i hinandens brystlommer, hemmelighederne de bærer på og kan dele. De mange rygepauser mellem pligterne og det symbiotiske søsterskab udgør frirummet og sæsonpigernes luksus: *Kan man ikke give kroppen det gode, må man give den det onde*, lyder det. – Det er også i høj grad kroppens forfald der beskrives og som dyrkes, da denne mishandling af kroppen bidrager til en form for distanceret hverdags-luksus hos Rafa og de andre piger. Kroppen er et gerningssted, både noget smukt og dragende, men samtidigt uundgåeligt dekadent, da den kan forføre det andet køn, og dermed også leder til fordærv i den utidssvarende tro på rigtig livsførelse. Da den unge kvinde Cassie forsvinder på mystisk vis bliver de resterende 8 kvinder til et slags fælles sørgekor, mens stedet lider mere og mere forfald. De har ingen fremtid. Som når Alba lakonisk betror Rafa: *Jeg skulle gøre noget med mit liv, men havde lyst at lade være*. Håbet er kun et vagt ekko, som klinger hult på bjergenes vrangside, hvor hotellet befinder sig. Det tragiske er koblet til det sanselige. Man kan ikke flygte fra en tid, en skæbne, og hvis man forsøger, så ender det grueligt galt. Forfaldet er et kår i romanen, et luksuriøst forfald vel at mærke, hvor tæpperne bankes dagligt, mundene males lysende røde og der kredses om blomsteranretningerne i hotellets værelser, hvor der vel at mærke ikke kommer nogen gæster.

Dekadencens dragende effekt

Skal der knyttes ét ord til romanen må det være *dragende*. Fortællingen drag-

er i sine sansebeskrivelser og med alle sine mysterier og al sin gru. *STREGA* er en roman om dekadence og luksus i yderst krydret og sanselig skrivestil. Lykke Holm er ødsel med beskrivelser af detaljerne, som træder livagtigt og nærmest duftende frem for læseren. Det er bemærkelsesværdigt at disse ting er så præsentable i fortællingen, da hovedsporet går på fastfrosne tiders forfald. Tableauet i romanen er minutiøst beskrevet. Lamperne er rosafarvede og formede som konkylie. Håndsæberne er pastelfarvede og frugtformede. De unge kvinder har farvestrålende metalæsker med mintpastiller og cigaret-etuier i brystlommerne, hvis indhold hyppigt føres op til de sminkede røde læber i pauserne fra arbejdet. Men forfaldet hænger i gardinerne. Pigerne bliver til spøgelser, skygger af sig selv.

Vi skulle være klædt i sorte kjoler og handsker. Vi skulle røre ved ting og sige Åh! Vi skulle gå gennem dagene, og dagene skulle gå gennem os. Vi skulle række hænderne mod himlen og stå sådan.

Deres selvstændighed og håb fratages dem fuldstændigt under opholdet på Hotel Olympic. Hvad der skulle have været en flugt, bliver en fastholdelse af alt som de håbede at flygte fra.

De bliver lige så afhængige af arbejdsrutinerne og Strega-likøren mod romanens slutning, som den ældre generation er afhængige af illusionen om en forældet verden. *Det var umuligt at undslippe denne kollektive begravelse*, konstaterer Rafa. Twin peaks-stemningen blandes med italiensk 50'er-æstetik. Forbrydelsen og forfaldet er et kår. Både i pigernes liv, men ikke mindst på stedets liv. Hotel Olympic befinder sig i en selvfornægtelsestilstand, der kommer til udtryk i den utidssvarende dyrkelse af kønsroller, og troen på en orden fra en anden tid. Pigerne ser på mens de mekanisk vasker silkelagner, anretter blomster og lærer at være 'rigtige' kvinder der kan udtale vokaler så blødt som muligt og være 'smukke børn med et voksent menneskes færdigheder.' De observerer forfaldet og indtræder selv i det. Luksus og dekadence er i høj grad sammensvorne størrelser i Lykke Holms roman, som er en lang kontemplation over dekadencen og dens stemninger, som dog sødes og krydres med enormt detaljerede interiør-beskrivelser. Som læser lapper man det i sig. Det er både uhyggelig, men også hyper-sanselig læsning.

Sex, synd & vold i overflod

– Dekadent seksualitet i Marquis de Sade

af Louise Storkholm

Sommeren i fjor fik jeg, hvad der ifølge et understimuleret nittenårigt jeg, var en genistreg – jeg skulle begive mig ind i Marquis de Sade's verden af synd. Hvorledes ellers skulle jeg gøre mig interessant, hvis ikke Sade's chokfaktor var nok af en substitut for min hidtil uudviklede personlighed? Og hvor ellers skulle jeg starte, end med den 'hellige Marquis' mest berygtede værk *120 dage i Sodoma*? Således drog jeg ind i libertinerlandskabet, blottet for al moral og med et gåpåmod uden øje for hvilke selvrefleksioner der ventede på den anden side af 400 siders torturporno. Efterfølgende er min fascination af Sade's forskruede begær ikke blevet mindre, men jeg har gentagne gange, når jeg tilføjede endnu et af hans værker til min bogreol, måttet spørge mig selv, om denne makabre fascination egentlig nogen værdi har? For hvad skal jeg, som et ungt menneske i det 21. århundrede, egentlig bruge Marquis de Sade til?

Kødets værdi: 120 dage I Sodoma

"The time has come, friendly reader, for you to prepare your heart and mind for the most impure tale ever written since the world began..."

Således indleder Donatien Alphonse François de Sade (2. juni 1740 – 2. december 1814) sit opus *120 dage i Sodoma*. Værket, skrevet under Sade's femårige fangenskab i Bastillen fra 1784 til 1789, er den ultimative transgression af grænserne for seksuel adfærd og eksemplarisk i sin uforskammede dekadence. Det er sex, vold og synd i overflod. Plottet, struktureret efter middelalderklassikeren *Decameron*, omhandler fire libertinere, der isolerer sig i et slot med en omgangskreds af garvede prostituerede kvinder, unge mandlige

tjenere, samt et lige antal prepubertære drenge og piger, alle, på grusom vis, bortført til anledningen. Over de næste 120 dage, beretter de prostituerede om stadigt mere ekstreme seksuelle scenarier, hvorefter libertinerne udlever disse. De seksuelle kunster strækker sig fra de 150 'simple lidenskaber', som ikke indebærer penetration men derimod kredser langsommeligt om indtagelsen af menneskelige affaldsstoffer, til de 150 'komplekse lidenskaber': Mere ekstravagante perversioner der inkluderer "afblomstringen" af de unge pigers modomme, incest og piskning, til de 150 'kriminelle lidenskaber': Sodom, lemlæstelse, eller kort sagt, alt hvad der ikke indebærer mord, til kulminationen i de 150 'morderiske lidenskaber'. Nævneværdigt er, at de sidste to dele - de kriminelle og morderiske lidenskaber - aldrig blev færdiggjort af Sade, og derfor blot opridses i punktform. Efter 200 siders sindsbedøvende, omhyggeligt beskrevne seksuelle eskapader, konfronteres man med disse følelsesfjerne sidebemærkninger om små piger og drenge, hvis liv frarøves på groveste vis. Man spørger sig selv, hvornår ens moralske tolerance blev nedbrudt til et punkt, hvor det ene ekstreme scenarie efter det andet læses og registreres, som var de blotte hverdagshændelser. Dette er hvad Sade vil: Afsløre hvor skrøbelig vores menneskelige moral i virkeligheden er. Konfronter det faktum, at ethvert menneske, du som jeg, besidder kapaciteten for at engagere sig i sådanne forkastelige fantasier. For fantasier er velsagtens alt hvad de er? Gør deres fiktionsaspekt dem mindre virkelige? Sade fortæller os, at vi må forholde os til dem som var de repræsentationer af menneskets væsen og essens. Vi er dybest set konstitueret af hedonistisk korrupsion og må udfolde vores liv i overensstemmelse. Enhver indskydelse må føres ud i livet, mådehold er vejen til sjælens forfald, ikke dekadence.

På samme måde som Sade ophøjer begæret, tilskriver han også kroppen værdi. Dette synes en kontradiktorisk konstatering, eftersom kroppen hos Sade kan siges at behandles som et stykke kød smidt for løverne, men som Simone de Beauvoir pointerer i sit essay *Must We Burn de Sade?*: "In order to derive pleasure from the humiliation and exaltation of the flesh, one must ascribe value to the flesh. It has no sense, no worth, once one casually begins to treat man as a thing"¹. Sade forlanger af sin grusomme behandling af kroppen, at individet og dets eksistens åbenbares som andet end en beholder hvori bevidsthed og frihed forefindes. Kødets værdi ligger i, at det ikke er negationen af individet, men konstituerende herfor. Gennem krænkelsen af kroppen forstår Sade, i hegelianske termer, 'den anden' som en selvbevidsthed. For-

målet, at transcendere selvet gennem opdagelsen af andre selvbevidstheder, må opnås gennem anerkendelsen af den sadistiske karakters forhold til sit objekts passivitet. Det er gennem det mishandlede objekts revolte, at sadisten realiserer sig selv, måden hvorpå synderen opnår den syntese mellem væren og kød, der syntes ham nægtet i hans forsøg på at gennemtrænge sin ensomhed. Den dekadente, ekstreme behandling af andres kroppe, bliver nøglen til sadistens egen eksistens.

Begærets etik: Justine, eller dydens genvordigheder

Spørgsmålet om moralitet uddybes af Sade i værket *Justine, eller dydens genvordigheder*.

Justine, en ung pige, billedet af dyd og religiøs ærbødighed, mister sine forældre i en alder af 12 år og kastes herefter ud i elendighed. I sin tilflugtssøgen møder hun gang efter gang, hvem der synes ordentlige, respektable skikkelser, men i virkeligheden viser sig at være korrupte libertinere. Hun må gentagende agere sexslave for mænd, hun troede skulle være hendes frelse, og i hendes forsøg på at slippe fri til en bedre tilværelse, straffes hun på grusomste vis og ender i en situation værre end før. På ét tidspunkt i hendes narrativ, hvor hun tortureret og kvæstet efterlades i en skov, får hun nys om et kloster i nærheden og ser endeligt lyset for enden af denne rædslens tunnel. Hun begiver sig derhen og mødes af fire munke, der er alt andet end dydige kristne. Det viser sig at munkene løbende bortfører små piger og ældre kvinder, der huses i klosteret og hver dag må deltage i overdådige orgier. Alle disse skrækscenarier, hvor Justines dydighed fører hende til ulykke, følger alle samme form og må essentielt anses som et katalog af sadistiske scenarier.

Den litterære skildring af pornografiske torturscenarier kombineres, til forskel fra de 120 dage, med filosofiske digressioner, hvori Sade vender al moral på hovedet og søger at retfærdiggøre synd som en iboende menneskelig kvalitet. For hver seksuel nedværdigelse Justine udsættes for, følger gerningsmandens (eller gerningsmændenes) udlægning af, hvorledes enten Justines dydighed er årsagen til hendes elendighed, eller hvordan synd er den naturlige tilstand for mennesket og herigennem essentiel for vores opnåelse af mest mulig lykke og tilfredsstillelse. En sådan sammenkobling kan lyde absurd, men hos Sade er det filosofiske hovedstrøg, at dydighed, qua

vores korrupte naturtilstand, er nyttesløs. Han skriver i *Justine*: "In a totally depraved society, virtue would be pointless. Since ours is not that of nature, we must certainly either play the game or make use of it in order to have less to fear from those who follows its path"². Sades omvæltning af moralitet betinges af hans gennemgribende tiltro til, at seksuel perversion og en hang til mord er karakteristika givet til os af naturen, som var vi vilddyr. Hos Sade er dydighed et konstrukt indført af samfundsordenen, og er i virkeligheden den sande undertrykkelse. Han skriver i forlængelse af tidligere citat: "Now how can you persuade me that virtue, which combats or is contrary to the passions can be found in nature? And if it is not so in nature, how can it be good? The men in question will assuredly prefer the vices that are opposed to these virtues, since they offer them the only way of living that is best suited to their physique or their organs. According to this hypothesis, therefore there will be vices that are very useful."³. At handle i overensstemmelse med sin syndige prædisposition er altså at handle i overensstemmelse med naturen. Hos Sade har der aldrig været en gud, kun naturen, så moralitet må nødvendigvis afmåles herefter, og ved at handle imod naturen - ved ikke at følge sit begær - vender man sig mod det naturlige, og dette er hos Marquis de Sade ultimativt den største synd man kan begå.

Luksus og dekadence: Konklusive tanker

Nu er du, tålmodige læser, blevet slæbt gennem en introduktion til verdenshistoriens (måske) mest kontroversielle forfatter. At vi overhovedet i dag kan kalde ham forfatter, er spøjst i sig selv. Det tog Sade omtrent 200 års censur, før hans værker blev tilgængelige for offentligheden. Stadig høres genklangen af det ramaskrig, der opstod som reaktion på udgivelsen af *120 dage i Sodoma* som en klassiker! Men hvad fortæller dette faktum, at den 'hellige Marquis' nu finder sig selv på listen over klassiske forfattere? Som jeg gennem artiklen her har fremhævet, er Sade's værker først og fremmest et forstørrelsesglas til selvinspektion. Når man konfronteres med ekstremt provokerende synspunkter, tvinges man til at tage stilling til sin egen eksistens. Hvis Sade's fantasi er en afspejling af den menneskelige kapacitet for forestilling, må du og jeg nødvendigvis også indeholde en tråd af samme stof. Hvor på spektret ønsker vi da at befinde os? Dette er ikke et argument for at tildrage sig Sade's moralfilosofi – voldtægt og mord er

ikke et godt look – men nærmere overført tale; når man har forholdt sig til Sade's dekadence, har man samtidigt taget stilling til sin egen. Man har spurgt sig selv, hvilke funktioner mådehold og overdådighed tjener i ens liv. Dette, vil jeg argumentere for, er hvad vi til dels kan bruge Marquis de Sade til: at inspicere vores relation til egne grænser, så vi bedre kan navigere en verden af luksus og dekadence.

Litteratur

de Beauvoir, Simone, *Must We Burn de Sade?*, (London: Peter Nevill, 1953), oprindeligt udgivet som *Faut-il brûler Sade?*, i *Les Temps Modernes* fra December 1951 til Januar 1952.

Marquis de Sade, *The 120 Days of Sodom*, (UK: Penguin Random House, 2016).

Marquis de Sade, *Justine, or the Misfortunes of Virtue*, (Oxford: Oxford University Press, 2012).

Noter

- 1 Simone de Beauvoir, *Must We Burn de Sade?*, s. 16.
- 2 Marquis de Sade, *Justine*, s. 84.
- 3 Marquis de Sade, *Justine*, s. 85

Mere luksus, mere dekadence, tak!

af Christian Fleckner Gravholt

Dette essay er i første instans en forsvarstale for luksus, men installerer også et anklageskrift rettet mod dem, der sætter lighedstegn mellem luksus og dekadence. Teksten er samtidig et forsøg på at udgrunde, hvad fenomenet 'luksus' i det hele taget er for noget.

Introduktion ved digression

Den islandske forfatter Halldór Laxness har angiveligt engang sagt, at '*den, der kun har blik for det nyttige, vil aldrig kunne se skønheden*', og dermed rammer han noget helt centralt for den menneskelige eksistens. Ethvert menneske har muligheden for at få øje på skønheden, for at åbne sine øjne for alt det, som ligger bag det, der er *nyttigt* i en praktisk-kalkuleret forstand. Det er en mulighed – ikke en selvfølgelighed. Tænkes kan det nemlig også, at øjnene aldrig åbnes for det skønne, at behovet blot begrænses til det nyttige og blikket fikseres på det nødvendige og det forhåndenværende. Det er i så fald en menneskelig tragedie, da alt det nyttige ikke ejer den fylde, som gør menneskelivet værdigt, og der vil efterlades et eksistentielt tomrum, som gør tilværelsen hul og udslukt.

Apropos tragedie... I 1728 hærgede den største brand i Københavns historie, og den fortærede en tredjedel af byen. En af følgerne var, at den pietistiske konge, Christian 6., fik ombygget Lille Grønnegade-Teatret til lejligheder, for på det tidspunkt var der ikke plads til forlystelser og fornøjelser. Bedre tider var det, da Frederik 5. kom til magten, og en kongelig resolution gav

anledning til at opføre et nyt *Komediehus*. Rom blev – som bekendt – ikke bygget på én dag og således heller ikke komediehuset, for en del ombygninger var nødvendige, og man skulle bruge både en hel del marmor, skarlagensrød velour og nærmest russiske proportioner af bladguld. Sidstnævnte skulle blandt meget andet bruges til inskriptionen over scenen: *Ei blot til lyst*.

Stedet kan stadig opleves den dag i dag – Det Kongelige Teater står endnu på Kongens Nytorv, og inde bag murene er der ballerinaer og champagne, et sted oppe under loftet nyder balletmesteren sig sikkert en cigaret, og rundt på gangene og i foyeren suser ekkoer af historier om skelsættende, mesterlige præstationer og opsætninger, og der hviskes løse rygter om dengang Thorvaldsen, Kierkegaard og andre mytiske skikkelser tog sæde i den skarlagensrøde velour.

Intet af dette er særlig nyttigt, vi kunne klare os med mindre eller helt uden, men stedet er et dydigt vidne og minde om længsler, drømme, storhed og fald og om fantasiens plads i den menneskelige oplevelsesverden.

Det hænder indimellem også i dag, at konjunkturerne er gavmilde, og at vi får brug for et nyt komediehus. Ulig Rom og *Komediehuset* på Kongens Nytorv kan det ofte bygges temmelig hurtigt, for der kræves hverken gyldne inskriptioner, kongelige loger, skarlagensrød velour eller noget marmorbrud; vi kalder det typisk *Messecenter* og placerer det udenfor byen, hvor der er parkeringspladser til alle, og manglen på bladguld gør, at ingen behøver at skamme sig, når menneskemængder kommer anstigende i dynejakker eller fleece. Det unyttige og ophøjede er skåret bort, og nærer man veneration for pathos, rammes man af et dunkelt men usagt *'blot til lyst'*, for her er man kun for at ihjelslå tiden og den daglige trummerum. Man har også sparet ballerinaerne og champagnen, men til gengæld kan man sikkert opleve Anders W. Berthelsen og Troels Lyby i bar røv, eller også byder de på loppemarked eller Kandis.

Nu til sagen og ind på sporet. Pointen med denne digression var at påpege, at der findes et nært slægtskab mellem luksus og det unyttige, og at begge disse relaterer sig til en oplevelse af skønhed.

Hvad er luksus?

Nietzsche skrev i *Historiens nytte*, at mennesket ikke som dyret er bundet til 'øjeblikkets pæl'. Mennesket lever 'historisk', det har fortid og fremtid,

modsat dyret som kan reduceres til nuet, eftersom det lever inden for en 'punkttagtig horisont', og ifølge Nietzsche skeler mennesket misundeligt til dyrets umiddelbare lykke.

På samme måde kan man sige, at mennesket ikke som dyret er bundet til det nødvendiges pæl. Menneskets udgangspunkt er frihed, det kan handle spontant, og mennesket kan modsat dyret ikke reduceres til instinkter og overlevelsestrang. Der er simpelthen andre – eksistentielle – behov, som melder sig for menneskene. Et af disse er behovet for luksus. Lad mig forklare.

Luksus er ikke – i hvert fald ikke kun – flyrejser på 1. klasse, opvarmede swimmingpools, Beluga Caviar, Prada-tasker og Louboutin-stiletter. Luksus er en sanseligt foranlediget erkendelse af, at der findes oplevelser og nydelser, som beriger menneskelivet og giver en følelse af mening midt imellem al hverdagsligt støj, middelmådigt inventar og rutinemæssige bekymringer. Luksus opstår, idet man tilskriver noget unødvendigt en eksistentiel værdi. Luksus er altså ikke barnet, der plager om et Playstation-spil, eller teenagepigers Botox-indsprøjtninger, og hvad vi ellers har i det vestlige forbrugscirkus. Man må skelne mellem tidsspilde og anerkendelsesbehov på den ene side og eksistentiel meningsoplevelse på den anden side.

Rockpoeten Charles Bukowski sagde: '*Find what you love and let it kill you*', og det kan på sin vis fungere som indskrift over forholdet mellem 'luksus' og 'det unyttige', for endnu højere og mere ærefuldt end simpel overlevelsestrang, står dette dybt menneskelige instinkt for at lade sig opsluge af interesser, som overskyller os med mening uanset prisen – 'grib dagen', 'følg dit hjerte', hvor svulstige, banale, patetiske eller Disney-esque disse tilskynelser end måtte lyde, rummer den sandhed, at vi for en stund har tiden og mulighederne foran os, en enestående chance for at udfolde og engagere os, kort sagt for at handle i denne verden. Dyrk derfor al den luksus, dit hjerte kan rumme og glem alt om TikTok og Kardashians.

Perspektiv: Oscar Wilde skrev i indledningen til *Dorian Gray*, at "De, som finder skønne tanker i det skønne, er de højt dannede. For dem er der håb". Og lidt senere i indledningen: "Der er kun én undskyldning for at skabe noget overflødigt – at man beundrer det grænseløst selv. Al kunst er ganske overflødig". Nøjagtig det samme gælder for luksus.

Luksus er i udgangspunktet det, at noget tillader sig at hæve sig over standarden, det middelmådige eller selvfølgelige. Luksus er i den forstand udtryk for en ambition eller for en *vilje*: ved at fremstille, dyrke eller stræbe efter noget luksuriøst, tilskrives noget unyttigt værdi, og luksus er derfor altid et *tilvalg*. Når mennesket nyder noget luksuriøst, siger det: dette er godt, dette er værd at elske, dette har værdi og mening.

Eftersom luksus er det, der hæver sig over det jævne og nyttige, udspringer den af et overskud og bidrager derfor til at forstå menneskene, i og med at den viser, hvad vi vil, og hvad vi gør, når vores handlinger ikke er anført af nødvendighed. Derfor: Vis mig hvad du forstår ved luksus, og jeg skal sige dig, hvem du er. Har du ingen hang til luksus, til noget der rækker ud over det nødvendige og nyttige, så kan jeg ikke kende din individualitet.

Luksus er vel nok subjektiv, men den er ikke relativ. Luksus er kun luksus for så vidt, at den opleves netop som luksus. Den må være værdsat. Idet noget luksuriøst tages for givet, da er det ikke længere luksuriøst, men ubetydeligt. Derfor giver det mening at skelne mellem dyb og primitiv luksus; Eremitageslottet, Stradivarius-violiner og Natalie Portman er eksempler på det første. Tandblegning, silikonebryster og den store TV-pakke er eksempler på det sidste.

Dyb luksus, når den er rigtig dyb, kan skabe en følelse af ånd – den kan åbne for et menings- og samhørighedsunivers mennesker imellem, idet den manifesterer ren skønhed. Det vil sige, at den leder i retning af det evige og absolutte og udgør dermed et eksistentielt bolværk mod timeligheden som vilkår.

Luksus kan redde liv

En stor del af menneskelig stræben udstiller et behov for luksus eller en længsel mod det luksuriøse. Det kommer ikke sjældent til udtryk i form af bl.a. ekspertise, eksklusivitet og virtuositet. Til et vist punkt har ekspertise historisk været nødvendigt for at stille basale behov; for at sikre mad, varme og sikkerhed mod naturens uhammede vildskab. Men kun til et vist punkt, for i lange stræk af kulturhistorien har ekspertisen netop været rettet mod at udvikle evner og skabe produkter, som ikke baseredes på et behov for livsopretholdelse, men som i stedet fandt udspring i menneskets irrationelle nysgerrighed og dets forsøg på at udfolde sig kreativt og kunstnerisk, hinsides al rationel nytte.

Det er derfor, vi har Peterskirken, Colosseum, Fabergé-æg, New Yorks skyline, Conditore La Glace, Steinway-flygler, Rolls Royce og andre store vidundere. Alle disse udpræget luksuriøse pragteksemplarer står som manifestationer over menneskets hunger efter at udvide mulighedsrummet og fremelske noget eksklusivt, ekstraordinært, virtuost og prægtigt.

Det er selvsamme menneskelige hunger, som gjorde det muligt at redde 12 thailandske drenge og deres fodboldtræner ud af en monsunregnoversvømmet grotte dybt inde i et bjerg i Chiang Rai-provinsen i 2018, hvor de var indespærret i mere end to uger. Da man på grund af de store vandmasser ikke kunne trænge ind i grotten, udsendte briten Vern Unsworth et telegram med ordlyden: "Time is running out! 1) Rob Harper, 2) Rick Stanton, 3) John Volamthen. They're the world best cave divers – please contact them through UK Embassy ASAP". Det krævede de bedste dykkere i verden, det mest avancerede udstyr, et hold af Royal Thai Navy SEALs og en hærske af andre eksperter, men redningsaktionen lykkedes. Det var disse luksusbårede og topspecialiserede dykkerkundskaber, teknologier, fagspsykologer osv., som gjorde det muligt. Om jeg husker rigtigt, blev disse drenge på bagkant af den traumatiske oplevelse inviteret til at se VM-finalen i fodbold i Rusland, som skulle spilles kort efter. De skulle fragtes i privatfly og have deres egen loge, og en sodavandsis kunne det sikkert også blive til. Denne luksus skulle, må man forstå, give dem den ultimative glæde og på den måde kontrastere de frygtelige uger i grotten. Desværre var de for afkræftede til at komme afsted.

Luksus og dekadence

I dag er der en omfattende tendens til at se luksus som noget odiøst og forløjet. Det er ikke i sig selv særlig nyt, men argumenterne for at se ned på det luksuriøse er alligevel blevet iklædt nye gevandter.

'Det er bare form uden indhold', 'Det er det indre, der tæller' og andre sådanne klichéer er udtryk for den samme udbredte opfattelse, at det luksuriøse nærmest per nødvendig må dække over en fordækt indre råddenskab. Som i den gængse karikatur af Wall Streets cigarrygende mænd i nålestribe jakkesæt, der jo må være entydigt amoralske mennesker uden sans for æstetik og medborgerskab. Nej, så er det bedre at have studeret antropologi eller noget på RUC, for så kender man livets sande værdier (det er typisk noget med hjemmestrik, linsesuppe eller Nepal). Et andet eksempel på det samme

så vi under hjemlige tordenskyer, da Kronprinsen i 2015 kørte over Storebæltsbroen, som var lukket på grund af stormvejr. Her holdt menige mænd og kvinder i alenlange køer og ventede i deres middelklassebiler, og pludselig passerede Krone 7 og kørte direkte over broen, for Kronprinsen skulle hjem til slottet og den ensomme kronprinsesse. Der lød ramaskrig, simpelthen: 'Hvad bilder han sig ind? Tror han, han er bedre end os?'. Ja, mon ikke – han er Kronprins, og således kommer han foran i køen, ganske som det skal være. I øvrigt er hans luksusbil og livvagter vel nok garanter for at få ham skridsikkert frem.

Begge eksempler er fuldstændig klassisk slavemoral. De viser denne følelse af ressentiment, som fører til, at nogle egoistiske skiderikker (in casu Wall Street-mændene og Kronprinsen) betragtes som 'de onde', mens ressentiment-folket kan regne sig selv blandt 'de gode', fordi de ejer en eller anden jordnær ydmyghed... Penge, status og privilegier, og de mennesker, som er omgærdet af disse, sorteres under 'det onde', hvorfor det kan være en fordel helt at undvære sådanne former for luksus, for da kan man sætte sig til rette på slavemoralens høje hest.

Nogenlunde det samme så vi, da danskerne var ude med riven efter Lars Løkke Rasmussen, fordi han i sin statsministertid tillod sig at flyve på 1. klasse og ryge cigaretter på sit hotelværelse, eller helt for nylig, da det vakte harme, at Jeppe Kofod har fløjet privatfly 12 gange i sin tid som udenrigsminister. For Gud forbyde det, at det faktisk medfører visse privilegier at være på toppen i dette land. Selvfølgelig skal statsministeren ikke tvinges til at stå og ryge nede på gaden, og selvfølgelig skal udenrigsministeren ikke cykle til Bruxelles. Det siger sig selv.

Jeg forsvarer ikke disse eksempler for at være særligt fine former for luksus – tværtimod vil jeg gerne minde om den indledende skelnen mellem dyb og primitiv luksus. Jeg bruger blot eksemplerne til at illustrere, at vores kultur er gennemsyret af en grundlæggende skepsis overfor diverse former for 'luxus' eller privilegier, fordi det danske gemyt i overvejende grad er en middel-mådhedens mentalitet, krydret med slavemoral.

Idéhistorisk har det tvivlsomme blik på det luksuriøse en af sine hovedkilder i kristendommen, som jo på alle parametre har haft den største indflydelse på den europæiske kultur. Ikke mindst gælder det opdelingen af det indre og det ydre liv, hvor førstnævnte – som er troens udspring – må være

retningsanvisende for det sidstnævnte, der skal være præget af fromhed og uselvskhed. Det jordiske liv og de immanente goder blev simpelthen underordnet det indre liv, som skulle sikre mennesket en plads i evigheden. Vi ser det eksempelvis i historien om Babelstårnet, hvis grundidé kan spidsformuleres helt kort: *kom nu ikke for godt i gang*. Idéen kommer også klart til udtryk i dødssynderne, som jo bl.a. indeholder hovmod, nydelsessyge og fråseri. Uden elementer af disse er der ikke efterladt meget rum til luksus for menneskene.

Denne kristne kilde har trukket lange spor i den europæiske historie, og vi kan helt åbenlyst følge sporet via asketiske og pietistiske livspraksisser, som først for relativt nyligt er blevet en truet art. Lad mig eksempelvis pege på den fremragende dokumentarfilm *Heavy Agger*, som giver indblik i indremissionske miljøer i Vestjylland.

Idéen løsrev sig imidlertid fra den kristne oprindelseskilde, og den er sidenhen kommet til udtryk i form af anklager om f.eks. 'forbrugerisme', når vi opfører os lidt for hensynsløst med opmærksomheden rettet mod de timelige goder, men gælder altså – som eksemplerne viste tidligere – også alverdens former for privilegier. 'De fromme' står på spring med løftede pegefingre allevgne.

Lige for tiden er der hobevis af veganere, miljøaktivister, feminister og humanister, som råber op om svineri og privilegier og forsøger at inddæmme luksus på næsten enhver måde. Fælles for dem er, at de ofte går meget dårligt klædt og tror sig ophøjede, fordi de undværer flyrejser og spiser plantebaseret. De ligner hellere hjemløse og dæmoner end prinser og prinsesser – livet skal gerne være barskt, og alt det fine anses for falskt og forløjet og som udtryk for en given diskurs. Disse typer tager gerne på festival, fordi det er en oplagt mulighed for at have det elendigt og spise toastbrød og drikke lunkne dåseøl, eller også tager de på værtshuse som Floss Bar eller Café Under Masken, hvor der er meget mørkt, høj og skinger musik og en hel del grim graffiti, fordi man der kan have det rigtig hæsligt. Ve jer, I som foretrækker lysekroner, skaldyr og ædle druer.

Særligt findes disse typer, der ønsker at lægge livets luksus i spændetrøje, på humaniora, og jeg vil derfor gerne minde dem om, at humaniora – om noget – er en luksus. Det kunne med lethed fjernes med et pennestrøg, og så ville alle vi på *Arts* få vores sag for, når kedeldragten eller regnearket kalder. Det

ville ganske givet blive et økonomisk rigere samfund på den måde, men – det er jo hele pointen – det ville også blive kulturelt og eksistentielt fattigere. Humaniora er den æstetiske kransekagefigur, der ikke mætter de brødflove, men som beriger samtalen, når vi efter endt måltid skal slå mave og have cognac i de tilstødende gemakker. På den måde er humaniora den højeste form for luksus.

Jeg refererer fra hukommelsen, men salige, henfarne Mads Holger sagde engang noget i retning af, at ”Ikke alt, der glimter, er guld – men det er ej heller alt, der glimter, som er falskt”. Det er værd at huske på, når disse allestedsnærværende løftede pegefingre giver misbilligende formaninger om alt det skønne og luksuriøses slethed.

Afslutningsvis vil jeg sende en salut til de ærede kunstnere, som for omtrent halvandet hundrede år siden fandt sig til rette i skagenslysets sydende sol. De klædte sig i hvidt tøj og svælgede i luksus på Brøndums Hotel og malede livet smukt og farverigt. Af dem har vi meget at lære og meget at takke for. Hip Hip Hurra for luksus!

Den gensidige afhængighed

- En læsning af *Liberty*

af Kristian Thuesen

“I’ll let you be in my dreams, if I can be in yours.”¹ Med dette Bob Dylan-citat indleder Jakob Ejersbo det grundlæggende tema i hans værk, *Liberty*, drømmens infiltrerethed og/eller afhængighed af andre. Hvis ikke vores drøm også spejles i andre forbliver den utroværdig: Sandsynligheden for, at den ville gå i opfyldelse, ville være for lille til, at den kunne vedblive at være en drøm. Målet er derfor i første omgang ikke realiseringen af drømmen, men derimod først og fremmest at installere drømmen i den anden.

I det følgende vil jeg undersøge en særlig form for afhængighed, som opstår i målet om at producere en fælles drøm. Med udgangspunkt i Marcus, den tanzanianske hovedkarakter i *Liberty*, analyserer jeg, hvordan han arbejder for at udvikle et afhængighedsforhold til en svensk familie for at realisere sin egen drøm om at komme til Europa.

Romanen er skrevet i 2009 og foregår primært (med få afstikkere til Danmark) i Tanzania i perioden 1980 til 1990. Der er to jeg-fortællere i romanen, Christian og Marcus, som skiftevis fortæller om deres liv hver især. Christian er søn af et dansk ægtepar, som bor og arbejder i Tanzania. Hans fars velstand giver ham mulighed for at ryge Marlboro-cigaretter, drikke importeret øl og lytte til den nyeste europæiske musik. Han repræsenterer på mange måder det, som Marcus i begyndelsen af romanen efterstræber; adgangen til den europæiske luksus, som alle de tanzanianske karakterer i romanen drømmer om.²

Marcus er ansat som huspige hos en svensk familie, hvor han arbejder i døgn drift som tømrer, elektriker, kok, rengøringsmand, m.m. og derudover bærer ansvaret for at passe de to børn, Rebecca og Solja. Kun i de sene nat-timer, efter alle andre er gået i seng, har Marcus et frirum, hvor han kan

lytte til Bob Marleys sange om revolution på en udslidt båndoptager i sit skur i familiens have. Men hvorfor accepterer han at leve under disse kummerlige forhold næsten uden løn? Han svarer selv indirekte på spørgsmålet således: "[J]eg må springe, så jeg er central for den hvide livsglædes blomstring, som også er min transport frem i livet."³ Han har brug for et springbræt i livet og må finde en måde, hvorpå han bliver så (ekstremt) behjælpelig for den svenske familie, at de også ønsker at hjælpe ham. Men for at få en garanti for denne drøm, ønsker han at tage vare på familien i så høj grad, at de bliver afhængige af ham: "De hvide skal forstå det: Uden Marcus er de fortabte i det sorte lang."

Marcus er afhængig af den svenske familie, som er muligheden for en adgangsbillet til det rige liv i Europa. Samtidig bliver den svenske familie i stigende grad afhængig af Marcus' arbejde. Denne gensidige afhængighed er det der muliggør, at drømmen lever i dem begge. Derfor vil jeg også hævde, at de begge ønsker afhængigheden. For europæerne betyder det, at de bliver serviceret på alle tænkelige måder, mens det for tanzanieren betyder, at han godt nok skal leve under de kummerligste forhold, men til gengæld med håbet om et kommende paradis; Europa. Idéen om Europa er samtidig det, der for Marcus legitimerer kolonialismen. Den trækker en simpel grænse for friheden ved at vise sig som en målestok for tanzanianerne; hvordan de *kunne* leve, hvis de slap fri fra Tanzania. På den måde er idéen om Europa både det, der fratager værdien i tanzanianernes egen kultur, og det der tilsyneladende skaber afhængighedsforholdet.

I løbet af romanen vokser Marcus' opgaver for de hvide også i omfang. Sin 19-års fødselsdag fejrer han under dynen som tvungen prostitueret hos en indflydelsesrig dame, som beder ham "sutte på bønnen"², der ifølge Marcus er fuld af støv og mider og smager af rådden fisk. Senere må han gennemgå en yderst ubehagelig operation - jeg sparer jer for detaljerne - efter han har fået skudt sin ankel i stykker af en mand fra Finland, hvis kone *også* har tvunget Marcus med i seng. "Hvad kan jeg gøre? Pumper for at leve"⁵, som han ironisk kommenterer.

Marcus forsøger adskillige gange at finde en kæreste, som han kan dele sit liv med. Mange unge kvinder tiltrækkes af ham, fordi han kører på den svenske families motorcykel og har adgang til europæisk musik. Men så snart de finder ud af, at han blot er hushjælper, så *bevæger de sig videre*, som en af dem beretter. Med andre ord: de finder andre måder, hvorpå de kan nærme sig

drømmen om Europa. Hvis ikke Marcus gennem sit arbejde kan få adgangsbilletten til Europa, så er han intet værd. ”Den eneste tanke er, at barnet skal have den hvide uddannelse så det kan flygte væk fra Afrikas rod.”⁶ Kun det, der fører mod Europa, er værd at stræbe efter, og tilsyneladende er Marcus’ eneste mulighed for at komme dertil at gøre sig til slave.

Det er denne konstellation, der muliggør europæernes luksus og gør dem til vedblivende herrer. Men konsekvensen heraf er, at de mister evnen til at klare sig selv. Et eksempel er Katriina, som er mor i den svenske familie. Ifølge Marcus ”sørger [hun] ikke for noget – hun drikker gin og har huspige, barnepasseren Marcus, havemand, nattevagt, alting. I den tanzanianske familie er det kvinden, som sørger for børnene og hjemmet og markerne – også hvis manden forsvinder (...) Men Katriina; jeg tror ikke hun kan klare sig selv.”⁷ Marcus’ plan er lykkedes; han har arbejdet så hårdt for den svenske familie, at de har mistet evnen til at klare sig selv. Men planen slår fejl, da Marcus senere ekskluderes fra familien. Katriina opdager, at Marcus, i kraft af sin flid og sit nærvær med dem, kender dem bedre end hun selv gør. Og værre endnu: Hendes børn begynder at tale og bevæge sig ikke som en stivbenet europæer, men som en dansende, vuggende tanzanianer. De er ved at miste deres hvidhed, og derved er hun ved at miste sin kontrol.

For Marcus er eksklusionen en katastrofe. Dér røg både forholdet til de små piger, som han gennem årene har udviklet stor kærlighed til, men også muligheden for at komme til Europa. Han har imidlertid udviklet evnen til at klare de problemer, han støder på – og dem er der ikke få af i Tanzania! - til forskel fra Katriina og resten af den svenske familie. Hun står nu overfor nødvendigvis at finde en ny tanzanianer, der kan sørge for lige så mange praktiske ting, som Marcus gjorde. Uden en sådan konstellation ville hun være fortabt.

Marcus erkender derimod, at han må træde ud af afhængighedsforholdet for at komme videre. Han kan ikke længere lægge en lid til europæerne; det er derimod netop det, der umuliggør hans eget liv og fastlåser ham i rollen som slave. Men det er netop gennem slavetilstanden, at han nåede erkendelsen om at gøre sig selv til herre over sit eget liv; noget som den svenske familie omvendt ikke har formået i kraft af deres fortsatte afhængighed. Som en værdsættelse af sine kvaler skriver Marcus, at “[s]ådan er det afrikanske liv: Før en sten kan blive en skulptur, skal den have mange slag.”⁸

Efter at Marcus har tabt kontakten til den svenske familie og besluttet sig

for at leve uafhængigt af dem, får han et barn⁹, som han vælger at døbe 'Redemption'. Ordet kommer af latin *redemptio*, af *redimere*, som betyder *at købe tilbage* eller *løskøbe*. Barnet bliver på den måde et billede på hans vilje til at løsrive sig; gennem barnet køber han sig fri fra sit fangenskab som slave. I den sidste scene i romanen med Marcus skriver han således: "Når han [Redemption] bliver stor og forlader dette hjem, er det tid for mig at dø - så har jeg fuldført min katastrofale opgave på jorden og kan igen være støv."¹⁰ Og efterfølgende citerer han en Bob Marley sang; "*Emancipate yourself from mental slavery. None but ourselves can free our minds*"¹¹ og kommenterer: "Det er barnets sang. Redemption vil skabe katastrofer. Jeg håber de bliver gode for ham."¹² I denne afsluttende scene viser Ejersbo, hvordan håbet endnu lever; håbet om den nye generation, der vil tage hævn over den uretfærdighed, som udøves overfor tanzanianere.

Det er gennem barnet, at Marcus afslutningsvist frigør sig fra afhængighedsforholdet. Men det er samtidig i barnet, at han ser sine egne fejl reflekteret. "En dag vil jeg blive spurgt af mine egne børn: 'Hvorfor er du fuld?'"¹³ og peger altså på et andet afhængighedsforhold i Marcus' liv, alkoholen, som han har udviklet undervejs i sin frigørelse fra den svenske familie. Det vidner om, at uafhængigheden blot er midlertidig; før eller siden vil afhængigheden finde en ny form. Men denne gang er drømmen vel at mærke ikke rettet imod Europa, men imod hans egen kultur.

Noter

1 Bob Dylan: "Talkin' World War III Blues"

2 Lige på nær Claire, men den diskussion er irrelevant for nu.

3 Jacob Ejersbo, *Liberty* (København: Gyldendal, 2009), 25.

4 Ejersbo, *Liberty*, 264.

5 Ejersbo, *Liberty*, 264.

6 Ejersbo, *Liberty*, 81.

7 Ejersbo, *Liberty*, 106.

8 Ejersbo, *Liberty*, 450.

9 Faktisk to, men det er irrelevant for nu.

10 Ejersbo, *Liberty*, 705.

11 Ejersbo, *Liberty*, 705.

12 Ejersbo, *Liberty*, 705.

13 Ejersbo, *Liberty*, 705.

IDÉER

Dans dig ud af dualismen

af Pernille Hedegaard

Jeg opdagede i kølvandet på coronanedlukningen, at det jeg havde savnet allermest var noget så simpelt som at blive set. Ikke set på men slet og ret set. Føle at man er en del af et rum, hvor der sker noget. Et noget, der bliver større end en selv.

Det er utroligt svært at komme ud af sig selv og måske endnu sværere, når man beskæftiger sig med et så tænksomt fag som idéhistorie. Oftest mærker jeg kun min krop, når jeg på læsesalen pludselig bliver opmærksom på dens mange lyde og forstyrrelser eller to timer inde i en forelæsning, når nakken gør ondt, øjenlågene bliver tunge og gabende går på tur. Kroppens eneste funktion bliver at nedskrive alt så hurtigt som overhovedet muligt, en opgave den ofte ikke formår at fuldende, hvilket står lysende klart tilbage i kraft af de mange (mange) røde streger. Måske Descartes faktisk havde fat i noget med den der dualisme?

Jeg har en anelse om, at denne uformelle kartesianske hverdagsdualisme måske har været med til at forstærke en allerede eksisterende trang til at danse (en trang, der selvfølgelig også stiger proportionelt i takt med indtagelsen af alkohol). Men hvad er det for et rum, der bliver skabt på dansegulvet? Evnen til at transcendere sin krop og tænke rationelt uafhængigt af den er en luksus, der gennem tiden primært har været mandens. Kvinden har været bundet til sin biologiske krop og dens funktioner, der har gjort hende ude af stand til at tænke rationelt. Det er selvfølgelig sat på spidsen men det er der jo så mange påstande gennem den vestlige filosofihistorie, der også har været. Dette har Judith Butler ligeledes for øje når hun beskriver, hvordan denne opdeling af bevidsthed og krop i den vestlige filosofi har medført at "bevidstheden underkuer ikke kun kroppen, men nærer under-

tiden fantasien om helt at frigøre sig fra sin kropslighed.” (Butler, 53). Butler påpeger, at vi ikke kan komme udenom at køn uundgåeligt er en stor del af denne opdeling. Et forsøg på at samle den “maskuline” bevidsthed med den “feminine” krop derude midt på dansegulvet kan i det glitrende lys ses som en feministisk kritik. Et opgør med alt for mange års vestlig filosofihistories aversion mod kroppen - og kvinden. Et opgør badet i farvede lys og tunge rytmer, der kan mærkes i sind og krop.

Dansegulvet skaber rum for en sensitiv erfaring, der ikke kan adskilles fra kroppen. De helt gode musikstykker tager dig ud af dig selv. Ikke i en dualistisk forståelse, da kroppen er med hele vejen, nej du kommer ud af dig selv i den forståelse af du slipper hæmningerne og lader din bevidsthed og krop smelte sammen til en mer-oplevelse. En total dionysisk oplevelse. Der sker med andre ord en æstetisk erfaring, hvor øjeblikket på dansegulvet bliver til det inddragende erfaringsrum. Det er ikke bare en hverdagserfaring, der konstant kan opstå i dit møde med omverden men en erfaring, der “includes the general flow of conscious life, but it also denotes that which stands out from this general flow as a particularly heightened moment of living that is reflectively appreciated as such—what is sometimes described as a real experience or »an experience.«” (Shusterman, 1) Denne uden-af-sig-selv ses ligeledes hos Walter Benjamin, hvor opfattelsen af et objekt ikke sker i bevidstheden. Det er ikke en opfattelse der sker inde i en selv, opfattelsen sker ude hvor den er. I opfattelsen er man ude af sig selv, man er til stede på en anden måde end man normalt er. Prøv at forestil dig øjeblikket på dansegulvet. Du står midt ude i rummet, luften omkring dig er tung af røg, fugtig af sved og en sød aroma af spiritus. Musikken bringer dig ind i en fælles rytme med alle omkring dig, i bevæger jer samlet hver især. En enhed i mangfoldigheden. Rummet tager dig ud af dig selv og ind i en platonisk ekstase, hvor denne intense indlevelse medfører at “one is no longer conscious of the acting self but only of the activity.” (Shusterman, 8) Æstetiske oplevelser kan hjælpe med dette, da de er kendetegnet ved deres grad af nærvær og kan dermed fjerne os fra den overvældende fokus på betydning vi lever under i dag. Den æstetiske oplevelse befinder sig mellem den rent fysiske perception, der går forud for oplevelsen og erfaringen, der følger efter oplevelsen som en subjektiv fortolkning af verden. De æstetiske oplevelser er ikke opbyggelige, de rummer ikke noget budskab eller noget at lære. De kan dog i stedet i kraft af oplevelsens øjeblik af intensitet “lade os genvinde vor tilværens rumlige og

kropslige dimension og gengive os følelsen af en væren-i-verden - af at høre til i den fysiske genstandsverden.” (Jørgensen, 386)

Det kan føles som en luksus at få lov til at komme ud af sig selv. At være en enkelt del af et større hele. Det er den følelse jeg især manglede under nedlukningen og den følelse jeg nu søger på dansegulvet, i byen, på festivaler. Det er dog en fin grænse, hvor det luksuriøse ved denne æstetiske oplevelse hurtigt kan kamme over til det dekadente. Folk bliver for fulde, for gramsende, for meget. De fylder, larmer, sviner. Silke bliver misfarvet af den ekstra drink du kommer til at fortryde i morgen, læbestiften udtværes og natmad er sjældent luksuriøs, når den spises med et sløret blik, usikre ben og morgendagens tømmere mænd lige rundt om hjørnet. Selv champagne er ikke (lige så) luksuriøst når det ryger op igen. Alligevel gør vi det hele igen. På trods af dekadencens lurende fare, på trods af det luksuriøses midlertidighed og dit eget nærmest uundgåelige forfald så forvandler du dig alligevel til en påfugl derude midt på dansegulvet. Hvorfor?

Skønhedserfaring har noget opløftende og glædesbringende med sig. Mødet med det skønne er ikke begrænsende, men åbner i stedet erfaringshorisonten op og sætter overvejelser i gang. Mødet med det skønne kan kaste lys over ens egen tilværelse, da man i det lyksalige øjeblik kan begynde at overveje, hvorfor ens tilværelse ikke er fyldt af disse øjeblikke. På den måde er skønhedserfaringen også en kritik, da den fører til kontemplation. Dansegulvet rummer på den måde langt flere muligheder end “blot” dansen. Den er et erfaringsrum, hvori du kan komme ud af dig selv gennem oplevelsen af noget, der er større end dig, noget der i sidste ende kan føre til en kritik af tilværelsen selv.

Litteratur

Butler, J. (2010) *Kønballade : feminisme og subversionen af identitet*. Kbh: THP.

Jørgensen, D. (2014) *Den skønne tænkning : veje til erfaringsmetafysik - religionsfilosofisk udmøntet*. 1. udgave, 2. oplag. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

Shusterman, R. (2006) *Aesthetic Experience: From Analysis to Eros*. *The Journal of aesthetics and art criticism*. [Online] 64 (2), 217–229.

Idéhistoriens uundgælige

af Astrid Lykke Raunkjær & Johannes Nielsen Pold

En samling af det bedste idéhistorie – Motiveret af de bedste idehistorikere (vi lige havde adgang til).

I et interview til Gaffa i april står tidligere kirke- og kulturminister Joy Mogensén ved sin udnævnelse af opsamlingsalbummet Absolute Music 2 som sit yndlingsalbum i 2020 - som nu dog er stærkt udfordret af 4'eren. En udmelding, som ellers to år tidligere havde fået store dele af den danske kulturelite op af stolene. Og som idéhistorikere er det måske kontroversielt at bakke op om et format udelukkende sammensat af greatest hits og ikke de 14 andre spor fra de respektive albums, som ellers danner den afgørende kontekstualiserende æstetiske holisme, hvorigennem denne ene geniale indspilning kan forstås og dens egentlige fornemmende mening udfoldes. Det kan godt være, at greatest hits-opsamlingsplader ikke ruster en til at være med i super seje niche-musikquizzer, men SPIL NU BARE NOGET ROBYN!

Opsamlingsformatet må være den reneste form for luksus. Andre har gjort det kedelige forarbejde (i dette tilfælde læst hele Hegels herre gode forfatter-skab), fundet det ultimativt bedste fra skuffen og serveret det for dig lettilgængeligt og lækkert. Absolute Music, Radioavisen på P1, Informations kulturerier, Goalshow på Tv3sport eller *Klimaets Idehistorie*. Det eneste, det kræver af dig, er at springe i med begge ben og nyde det. Og ja, du kan stadig godt forbeholde dig retten til at kritisere kanon, eller kritisere, om der overhovedet er en kanon. Vi skal alle lære faglig dobbeltmoral og udtømmelig

selvkritik på et tidspunkt, og dit tidspunkt kan være lige nu.

Så i direkte solidaritet med kulturminister emerita har vi indsamlet bidrag til en vaskeægte Absolute Idéhistorie eller Idéhistoriens Uundgåelige, fordi det første alligevel blev lige folkeligt nok for bygning 1465. Her har vi opfordret undervisere og PhD-studerende på faget til at motivere en række bidrag, som har haft særlig betydning for dem som idéhistorikere. Er det dekadent med så meget lækker akademisk litteratur på ét sted? Måske - men vi anerkender privilegiet, starter macbook'en og nyder luksussen. Og i folkelighedens og folkeoplysningens tegn (vi ser dig Immanuel, også selvom du kun så halvdel af os), så får I her fri adgang til idéhistoriens greatest hits 2022. Vi har gjort forarbejdet, så nu er det bare at læse sig tilbage og nyde det.

Men husk: Hvis Tingen nogensinde ringer og spørger, hvad dit yndlingsværk er, så sig for guds skyld noget med Adichie!

God metode

Klima som historisk analysekategori

Tekst: Chakrabarty, D.. *The Climate of history: Four theses*. Critical Inquiry, Vol. 35, No. 2 (Winter 2009), pp. 197-222

Køn som historisk analysekategori

Tekst: Scott, Joan. Gender: A Useful Category of Historical Analysis.

Godt håndværk

"En passende guldstandard"

Tekst: A) Greenberg, Udi. Catholics, Protestants, and the Violent Birth of *European Religious Pluralism*. American Historical Review, April 2019

B) Motadel, David. *The Global Authoritarian Moment and the Revolt against Empire*. American Historical Review, June 2019

Amerikansk idéhistorie

Tekst: Rodgers, Daniel. *Age of Fracture*. Harvard University Press

Godt indhold

Hegel og selvbevidstheden

Tekst: Hegel, G. W. F.. Åndens fænomenologi - Kapitel 4 "Sandheden om visheden og sig selv"

Race, anti- og postkolonialisme

Tekst: Fanon, Frantz. Black skin, white masks - Indledning + kapitlet "the fact of blackness"

Thomas Mann på lærredet

Film: Visconti, Luchino (instr.) 1971. 'Døden i Venedig'

IDÉHISTORIE

En fagkritisk tradition

af Smilla Jensen

Der er ikke ret meget godt at sige om udflytningsaftalen, men når vi nu ikke kan komme udenom besparelserne, er der måske alligevel i situationen et potentiale for forandring. Jeg foreslår, at vi tænker undervisningen forfra.

På det seneste fagudvalgsmøde diskuterede vi konsekvenserne af udflytningsaftalen, og det ser ikke ret godt ud. Der skal som bekendt spares 6,4 % over en årrække frem mod 2030, og det ser ud til, at instruktoryndervisningen, som vi kender den, hænger i en tynd tråd. I stedet for ældre medstudenter som instruktorer, skal undervisningen varetages af allerede aflønnede lektorer, Ph.D. studerende og professorer. Eller nok mere lektorer og professorer i virkeligheden, da antallet af Ph.D. studerende lige nu ikke er ret stort, og flere af dem afleverer inden længe. Omlægningen af undervisningen træder i kraft i efteråret 2022, og en af konsekvenserne kan blive, at undervisningsformen bliver mere forelæsning og mindre dialog, når vores undervisere træder ind i holdundervisningens rum. Beslutningen er taget hen over hovedet på os uden at blive fremført som diskussion i uddannelsesnævnet, og vi har accepteret den udemokratiske procedure uden større protest. Beslutningen er langt fra den eneste problematiske, men er snarere et udtryk for en generel udemokratisk samværsform på vores afdeling fra undervisnings- til afdelingspolitisk niveau, hvor fastansat personale beslutter og taler relativt meget og studerende relativt lidt. Det må vi se at få gjort noget ved, og når vi nu alligevel står overfor en omlægning, vil jeg foreslå en øget demokratisering frem for potentielt mere enetale. Forslaget er, at vi gentænker

undervisningen på bacheloruddannelsen, vi kan for eksempel foreslå at nedlægge forelæsningen som form og i stedet indføre mindre holddiskussioner som på kandidatuddannelsen. Med artiklen her vil jeg gøre nogle nedslag i en fagkritisk tradition på Idéhistorie, som vi kan se op til, når vi kræver medbestemmelse i, hvordan besparelserne skal gøres. Nedslagene er nedslag, de er mestendels baseret på tidligere numre af Tingen fra Slagsmarks arkiv og De Arkivariske Rødders materiale, der hverken er systematisk eller komplet, og sidstnævnte i mange tilfælde et kunstprojekt mere end et arkiv. For at kompensere for manglende systematik er jeg i stedet gået efter devisen mange nedslag, og jeg håber på den måde at kunne fortælle om nogle tidspunkter i en kritisk tradition, vi kan handle konstruktivt med.

Mihail Larsen udtalte i et interview for fire år siden, at det studenteroprør, han var en ledende figur i, begik en stor fejl ved at invitere politikerne ind på universiteterne i kampen mod professorerne. Men efter alt at dømme havde studenteroprørerne i slutningen af 1960'erne brug for allierede udefra i en legitim kamp mod konservative og enerådige undervisere, og selvom Mihail Larsen med rimelighed i interviewet reflekterer over, hvordan vi er nået til en politisk detailstyring af universitetet i dag, er det en diskussion af pest eller kolera. For uanset hvor vi er i dag, ledte studenteroprøret de facto til mere demokrati på universiteterne, da studienævnene blev oprettet i 1970 på baggrund af en politisk vedtaget styrelseslov. Altså skete demokratiets indstiftelse i alliance med politikerne. Det må man sige er langt fra det samme i dag, hvor politikerne nærmest virker som fjenderne. Siden studienævnenes oprettelse i 1970 beretter studenterrapporter og mødereferater fra institutmøder både i Humanistisk Fagråd, fagråd på Historie, Nordisk, Filosofi og Idéhistorie om indtil flere situationer, hvor universitetet har skullet igennem politiske sparerunder. I flere numre af blade fra de respektive humanistiske institutter i 1990'erne er der endda en næsten fast artikel i bladet, der hedder "nyt fra sparekniven," og ruspjecer fra 1970'erne har ofte et punkt, der hedder "Introduktion til status på studenterpolitikken," der tegner samme billede. Politikerne skærer på os, særligt nu med udflytningsaftalen, men også i 2010'erne og i 00'erne er reform på reform blevet annonceret af skiftende regeringer. For eksempel er det flere gange over det sidste årti blevet foreslået at sløjfe vores pladser i studienævnene og sørge for at vores pensum bestemmes ovenfra uden diskussion. Lige nu, hvor vi retter et studenteroprør anno 2022 mod politikernes nedskæringer og indskrænkninger, kan det

godt føles som om, at besparelser og topstyring er noget der særligt præger os nu, men reformantal, sparerunder og vores egne blade og mødereferater fortæller snarere Mihail Larsens historie om et efter 1970. Både Mihail Larsen og flere andre markante stemmer i studenteroprøret kom i øvrigt fra Institut for Idéhistorie, uden at det skal blive for meget patos.

Vi kan nok godt med rimelighed antage Mihails analyse af politikernes indtog på universiteterne, der siden har strømlinet vores uddannelsesliv i en sådan grad, at rammerne, for hvad der kan undervises i og hvor meget, på godt og ondt er fastlagt ovenfra. Det gode er, at vi med bestemmelserne har krav på et vist antal undervisningstimer, der ikke kan underkendes. Det mindre gode er manglen på selv at kunne vælge, hvad vi vil undervises i. Når jeg i forbindelse med denne artikel har talt med undervisere på afdelingen om problematikken, virker de til i lige så høj grad som nogle af os at ønske et oprør for mere autonomi, men modsat i 1970'erne står kampen til at skulle kæmpes indefra og ud, selvom ønsket bag kampen er det samme. Indefra er problematikken som nævnt knyttet til lav studenterdeltagelse, og selvom vi formelt stadig har de demokratiske institutioner, studenteraktivisterne tilkæmpede i årene op til 1970, deltager meget få i dem, og beslutningerne mangler derfor legitimitet.

Ser vi på traditionen siden instituttets oprettelse i 1967, fylder studenterpolitik meget forskelligt i kilderne. I røddernes arkiv er der virkeligt mange mødereferater og -indkaldelser fra særligt 1970'erne men også 1980'erne. Et dokument fra 1974 med titlen "Idehistorisk Institut" beskriver en overgang i beslutningsproceduren på instituttet fra plenumforsamlinger til primært institutråd på grund af øget optag, der vanskeliggør plenumledelse. Mødereferaterne fra institutrådet ligner i høj grad dem, der skrives i uddannelsesnævnet i dag, der er nogenlunde samme antal mødedeltagere og indholdet er i høj grad sammenligneligt. Til gengæld er der øvrigt materiale fra særligt 1970'erne, der beretter om seminardage og endda hele debatuger, hvor idéhistoriefaget sættes til diskussion. Mange diskussionsoplæg er forfattet af studerende og indeholder ofte krav om, at der er samtykke fra studerende i politiske beslutninger om for eksempel ansættelser. Det tyder altså på en lighed i organisering mellem fortidens og nutidens beslutningstagere, men med stor forskel i, hvilke beslutninger de studerende vil debattere og inddrages i. Særligt lader det til, at de studerende på Idéhistorie har været meget optagede af at få medbestemmelse i spørgsmålet om ansættelser, der

jo ligger langt uden for vores rækkevidde i dag. For eksempel er der i en fagkritisk rapport, udarbejdet i årene 1967-71 af Mihail Larsen og Hans-Jørgen Schanz, nogle meget skarpe kritikker af underviserne og særligt Johannes Sløk for at ansætte efter egen overbevisning mod bedre egnede kandidater. Også interessant er der, både i rapporten men også i det bredere materiale, mindre kritik af pensumvalg og undervisning. Fagkritikken lever stærkt i dokumenterne, men alligevel på en måde hvor det virker til, at det ikke er et stridspunkt, at det er et fælles anliggende mellem studerende og undervisere, hvilket jo er interessant sammenlignet med i dag, hvor pensum er noget underviserne sender ud inden semesterstart.

Der er også eksempler på kritik i 1990'erne, hvor der dog ikke er så mange mødereferater og indkaldelser arkiveret, heller ikke online, men til gengæld er der fast spalteplass i Tingen, der udkom første gang i 1992, hvor både mødereferater og nyt fra fagudvalget trykkes. Nogle af disse beskriver en overraskende høj deltagelse på møderne, der må tegne en normaltilstand af lav deltagelse. Alligevel kan man sige, at det, at der i det hele taget er trykt et fast indlæg fra fagudvalget, bevidner en almindelig interesse i, hvad der bliver besluttet på instituttet. I numrene 1998-2003 er der ofte artikler, der hedder noget med 'studerenterpolitik' eller 'opråb til deltagelse i studenterpolitik og fagudvalg', på baggrund af hvad der i en artikel fra 1998 af Gro Helledatter beskrives som en 'sløv servicedemokratiets ånd', der skal have forklaret, hvad den får ud af at komme til møderne. Der er altså i 1990'erne stadig en interesse og skriverier i Tingen, men at dømme på kritikken er den også faldende. I numre fra slutningen af 2000'erne og begyndelsen af 2010'erne glider fagudvalg samt udvalg generelt ud af Tingen som fast indhold til fordel for artikler med tematisk indhold. Sektionen "Idéhistorie" opstår i nyere numre fra de sidste 3-4 år, men indeholder lige så ofte interviews om undervisernes læsevaner eller deres blik på vores kanon, som afdelingspolitik, der bliver stadigt sjældnere. Kritikken dukker op til overfladen i enkelte numre i løbet af 2000'erne og 2010'erne for eksempel i et nummer fra 2009, hvor redaktionen rejser kritik af manglen på kontakt og deltagelse mellem studerende og undervisere: *[...]det er dybt symptomatisk, hvor mangelfuld en kontakt, der undertiden slumrer mellem undervisere og studerende [...]* Er Idéhistories medarbejdere villige til at tage det nødvendige opgør med sig selv og hinanden? Og Er Idéhistories studerende villige til at engagere sig mere i deres professionelle liv? Lignende skrev De Arkivariske Rødder en

artikel til Tingen i 2018 med titlen *Ungdomme på tværs af generationerne foren jer!*, der med egne ord som børnebørn af 68'ernes studentermarxister opfordrede til gendyrkelsen af en fagkritisk emancipationsvidenskab på Idéhistorie. Senest i et nummer af Tingen fra 2020 skrev Peter Græsbøll Holm på første side *Opråb til idéhistories studerende*, der fokuserede på deltagelse i vores fagudvalg. Artiklen afsluttes med udsagnet i blokbogstaver VÆR MED, hvilket nok ikke kan fortolkes anderledes end som et opråb til anvendelse af det afdelingsdemokrati, artiklen har beskrevet som illegitimt, fordi ingen bruger det. Der er altså meget forskellige tilgange til fagkritik og institutpolitik i vores tradition, og der må siges at have eksisteret en optagethed af studenterpolitik særligt i tiden omkring og efter instituttets oprettelse, der ikke er den samme i dag. Alligevel er det ikke en fortælling om 1970'erne og så i dag, det ser ud til, at der hele tiden har været modstand, men med forskellige bagtæpper om man vil.

I et samtidigt billede må det siges, at relativt set deltager få studerende i studielivet i alt fra undervisning til sociale arrangementer og særligt i vores beslutningsorganer som for eksempel fagudvalget, hvor medstuderende skal *lokkes* til møderne som Gro skrev i 1998. Når jeg taler med medstuderende på filosofi, beskriver flere det samme billede, det er få og de samme studerende, der går igen i udvalg, til faglige og sociale arrangementer. I undervisningen stiller de samme få studerende spørgsmål og taler dermed på de manges vegne. Vores udvalg bløder, både Idéhistorisk Forening og Faglig Weekend blev reddet med nød og næppe, og vores oplægsforening er blevet opløst. Heldigvis har filosofferne inviteret os ind i deres, der nu får tilføjet et I og bliver til FISK frem for FSK, for Filosofisk og Idéhistorisk Studenterkollokvium. På trods af vigtige feberredninger synes det problematisk, at det relativt set er få studerende, der holder sammen på foreningslivet, deltager i institutpolitik og i undervisningen.

Som flere af artiklerne i Tingen argumenterer for, er det fuldstændigt afgørende, at vi bruger de demokratiske organer, vi har, særligt uddannelsesnævnet under studienævnet. Lad mig understrege hvorfor med et meget aktuelt eksempel. Uddannelsesreformen "Flere og bedre uddannelsesmuligheder i Danmark" er trods indvendinger fra universiteterne blevet vedtaget, og betyder at vi skal spare 6,4 % på afdelingen frem mod 2030. Afdelingslederen Asbjørn Steglich-Petersen, der i øvrigt er sympatisk og selv taler for deltagelse på tværs af studerende og undervisere, har ifølge referatet fra seneste

møde i uddannelsesnævnet d. 23. februar orienteret om, at besparelsen vil blive gjort ved at omlægge vores instruktørordning til undervisning varetaget af det fastansatte personale. Det betyder undervisere i stedet for medstuderende som instruktører på holdundervisningen, der i forvejen kun er 4 timer ud af de 12 timer, vi har krav på. Det studsede jeg lidt over, siden at nævnets forretningsorden foreskriver afstemning ved uenighed. Fordelingen blandt mødedeltagerne var ligelig mellem studerende og undervisere som vedtaget i styrelsesloven af 1970, så man kunne have forestillet sig stemmelighed i denne beslutning, der jo ændrer radikalt på vores uddannelsesvilkår. Her tænker jeg ikke på, at underviserne er enerådige eller ønsker udemokratisk kultur, snarere forekommer det mig sandsynligt, at den konsensuspolitik, der også fremgår af nævnets forretningsorden, skaber en stemning af, at det er rarest at være enige og ikke behøve at stemme. Når der blot orienteres ovenfra, fremstår beslutningen som allerede taget for mødedeltagerne, selv om vi formelt med halvdelen af pladserne kunne have sat en kæp i hjulet på beslutningen. Proceduren er meget problematisk, og det er dens udkomme også. Én ting er, at vi som studerende har en mulighed mindre for at få noget relevant studiearbejde, mens vi læser. Endnu værre er det, at vi måske risikerer mere forelæsning ud af de allerede meget få holdundervisningstimer, vi faktisk har. I forvejen siger meget få studerende noget på forelæsningserne, de få repræsenterer som i udvalgene de mange. Hvordan mon ikke det bliver når afstanden mellem studerende og undervisere bliver endnu større fordi hierarkiet rykkes fra forelæsningsrummet ind i holdundervisningen? Enten må vi stoppe beslutningen eller lave undervisningen helt om, så den bliver mindre umyndiggørende end det i forvejen er at skulle sidde passivt og lytte til forelæsning i helt op til fire timer, nu op til tre gange om ugen.

Uddannelsesnævnet under studienævnet er vores eneste mulighed for at genoplive den type af kritik, og i virkeligheden kan vi indføre ret meget, hvis vi vil. Tilbage før dets oprettelse blev mange beslutninger vedtaget på stormøder i plenumforsamlinger. Det betyder ikke i sig selv demokratisk legitimt, men flere fagkritiske rapporter og mødereferater fra slutningen af 1960'erne og begyndelsen af 1970'erne beretter som nævnt allerede om hyppige og lange møder med fagkritisk diskussion, og måske mest interessant, det omvendte deltagelsesbillede af, hvad vi er vidner til i dag. Rapporten kritiserer skarpt fraværet af undervisere i diskussionerne om pensum, censorater, undervisning og eksamen, og samtidigt at de enerådigt og i sidste

øjeblik sender uigennemtænkte studieplaner ud. I dag er censorater sløjfede på flere eksaminer, og mig bekendt er ansættelser langt fra de studerendes indflydelse reelt. Senere beretninger, jeg ikke har læst, men fået fortalt forskellige steder på og fra kendere af afdelingen, tegner meget det samme billede, pensum, ansættelser, generelt afdelingsbeslutninger er truffet om end ikke ideelt demokratisk, så i hvert fald mere legitimt end nu, hvor vi bare ser passivt til beslutninger om pensum, undervisning og indretningen af vores uddannelse.

Man kan sige meget både godt og ondt om studenteroprøret i slutningen af 1960'erne og særligt om vores eget instituts historie, der ville indlægge et marxistisk perspektiv på alle områder af idéhistorien. Uanset har fagkritikkerne været engagerende, de ville noget nyt og noget bare i det hele taget, og da studenteroprøret kulminerede med Universitetsstyrelsesloven i 1970, oprettedes studienævn og studerende blev sikret 50% af pladserne. Til trods for nyere samtidige kritikker og forslag om mere topstyring af undervisningens indhold og betingelser, har vi stadigt formelt studie- og uddannelsesnævnenes demokratiske ordning, vi kan bruge, den bliver bare først demokratisk, hvis vi er mange, der insisterer på at deltage, og hvis uddannelsesnævnet respekterer beslutningstagen ved afstemning frem for at anvende orienteringer om allerede vedtagne beslutninger. Ifølge universitetsbekendtgørelsen har vi som studerende krav på omtrent 12 timers undervisning ugentligt. Heraf er omkring en tredjedel, men ofte mindre, lige nu besluttet som instruktørundervisning, resten er forelæsning. I stedet for med besparelsen at skalere op til 100 % forelæsning, hvad så med i stedet at tænke forfra og omlægge alle 12 timer til seminarlignende undervisning, vi kender fra kandidatuddannelsen, hvor færre studerende naturligt skaber den mulighed? Alle deltager på lige fod i diskussionen og underviseren modererer, nuancerer, deltager. Det vil kræve, at underviseren skal deltage to gange ugentligt i diskussion af samme tekster, men vil skabe en form, hvori man lærer hinanden meget bedre at kende, og derfor lærer meget mere. Det kræver tryghed at tænke sig om og at sige noget offentligt, men tryghed kan bringe os et meget bedre sted hen med vores undervisning, der for nuværende er enormt snævert forstået som foredrag og vores læring det samme bare som passiv lytning. Den model har eksisteret siden man kun havde én bog at læse op fra og havde dengang en forståelig grund. Hvorfor er det stadig sådan?

Idéhistorie på Aarhus Universitet har som fag en tradition for at være kritiske, aktivistiske, gøre op med former der ikke virkede, turde ændre frem for at følge strømmen. Dette selvfølgelig altid på både godt og på ondt, og i øvrigt også på den præmis, at historiefortællinger om oprør altid virker mere storslåede og omfattende og måske endda demokratiske, end forholdene sikkert egentligt var da begivenhederne skete. Uanset beretter historierne om en interessant tradition for fagkritik, der er værd at holde i hævd. Af alle steder startede der på CBS et studenteroprør på baggrund af udflytningsaftalen. Lad os genoplive vores fagkritiske tradition og starte en omfattende nytænkning og demokratisering af undervisningsformen!

Litteratur

Røddernes arkiv, kan findes i lokalet ved siden af Panta Rei

Tingens arkiv, kan findes i Slagmarks arkiv

Universitetshistorisk arkiv, kan findes på Steno Museet

Interview med Mihail Larsen (2018): <https://www.kristeligt-dagblad.dk/liv-sjael/studentero-proeret-var-noedvendigt-men-fik-ogsaa-uheldige-konsekvenser>

Universitetsbekendtgørelsen: <https://www.retsinformation.dk/eli/lta/2020/20>

Vores studieordning (2018): <https://eddiprod.au.dk/EDDI/webservices/DokOrdningService.cfc?method=visGodkendtOrdning&dokOrdningId=13590&sprog=da>

INTERVIEW

Casper Andersen: At læse er at arbejde

af Katrine Scheel

Dette interview indgår i TINGENS 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 læsning og bøger for dit liv?

Det betyder enormt meget. De fleste, der arbejder som forskere, læser nok meget, men idéhistorikere gør det rigtig meget. Mange af de genstande, vi arbejder med, er bøger, så bøger er en meget stor del af mit arbejdsliv og mit privatliv.

Hvilke læsevaner har du? Hvad betyder det for dig som læser og som idéhistoriker?

Jeg læser kun skønlitteratur en smule i ferierne. Det er måske prisen for at arbejde med bøger, at man får sådan et forhold til dem, at man skal have noget ud af dem. Det kan godt gå ud over skønlitteraturen. Undtagen hvis der er lidt mere tid, typisk til jul eller i sommerferien, så bliver det til lidt skønlitteratur. Men ellers er det altså meget forskellige former for faglitteratur, jeg læser, selvom det er tit, at man ikke skelner imellem det, for fagbøger er også noget, man læser, fordi det er spændende og givende.

Er der nogle bestemte tidsskrifter, du ofte kigger i?

Ja, jeg har en liste over tidsskrifter, som er inden for mit forskningsfelt, på sådan en fem stykker. Dem tjekker jeg op på en fire gange om året for at se, hvad der er kommet af nyt. Det er en del af min faglige opdatering lige at få tjekket, om der er noget, man skal have med. Måske er der nogle vejlednings-ting, noget nyt, der skal med på pensum eller andet. Det er den ene del af det. Og så har jeg nogle bestemte tidsskrifter, som er mere bredt orienterede, jeg følger med i, som *The Atlantic*. Jeg interesserer mig i øjeblikket meget for kernevåbensproblematikker, og derfor læser jeg *The Bulletin of Atomic Scientists*. Så der er sådan nogle mere almene tidsskrifter, som jeg også følger lidt med i.

Hvad er den mest betydningsfulde læseoplevelse i dit liv?

Godt spørgsmål. Der er mange – en som lige falder mig ind, en bog, som virkelig gjorde indtryk, var en bog af en der hedder John Hedley Brooke, *Science and Religion*, som jeg læste som kandidatstuderende sammen med min underviser Helge Kragh. Han var bare så vild, altså en som kunne sin videnskabshistorie, sin idéhistorie, og skrev helt vildt godt om et emne, som jeg havde arbejdet med og interesseret mig for længe. Så kom der bare en, og jeg sagde 'det er eddermame en fed måde at arbejde med det på'. Vi var tre studerende sammen, der havde det sådan 'hold da kæft, det er godt det her'. Det var også sjovt, fordi måske tre-fire år senere, da Brooke gik på pension, var der sådan en Brooke-fest, der skulle markere bogen, på hans universitet i Lancaster. Der kom vi over og var med som studerende på konferencen og hørte fra både de Ph.D.-studerende og seniorforskere, hvordan den bog havde haft stor betydning for dem. Det bidrog også til auraen omkring den bog, som stadig bare er mega god.

Har det så indflydelse på, hvordan du forsker nu?

Måske ikke lige nu, men to af os lavede mens vi var kandidatstuderende en lærebog om videnskab og religion. Der var vi meget inspirerede af hans bog,

og flere af kapitlerne var modelleret over nogle af de cases, som han behandlede. Så det har betydet meget. Nu er det nogle andre ting, jeg arbejder med, men jeg elsker, når vi for eksempel har noget af ham på pensum til naturvidenskabernes idéhistorie. Jeg bliver glad hver gang, jeg læser det igen.

Hvad betyder læsning og skrivning for dig som idéhistoriker?

Det betyder meget. Vi gør jo begge dele som idéhistorikere. Jeg tror nogle gange, at i det at finde balancen imellem, hvor meget man læser, og hvor meget man skriver, der kan der nogle gange være en tendens til, at vi skriver lidt for meget i forhold til, hvor meget vi læser. Jeg har i hvert fald været meget optaget af, hvad balancen er mellem det. Når man tager noget ind, har man et behov for at ytre sig og udtrykke sig selv. Man kan jo heller ikke bare sidde og læse og få løn for det – der skal noget den anden vej, og man skal bidrage til samtalen. Men for mig er læsning også en måde at lytte til andre stemmer på, andre perspektiver. Og det tager tid – det er sådan lidt en Gadamer-agtig pointe, tror jeg.

Er der et værk, som du synes, at alle skal læse?

Ja, der er flere end ét, som det generelt på humaniora ville være fedt, hvis der var mange, der ville læse. Det er Shapin og Schaffers *Leviathan and the Air-Pump*, som er en bog, der viser hvordan naturvidenskabelig viden og naturvidenskabelige videnspraksisser selvfølgelig er distinkte fra andre videnspraksisser på nogle punkter, men stadig er menneskelige. Der er nogle gange på vores del af fakultetet en forestilling om, at det ikke helt er tilfældet. At det er noget helt andet. Og den bog, synes jeg, kvalificerer rigtig mange diskussioner omkring videnskab. Ikke kun naturvidenskab, men også humaniora, fordi det nogle gange bliver set i forhold til en eller anden idé om, hvordan naturvidenskabelig viden fungerer. Så den synes, at jeg alle bør læse – også humanister.

Har du nogle boganbefalinger?

Der var nogle studerende, som da de på tilgangefaget skulle vælge nogle tekster, valgte den, der hedder "The Carrier Bag Theory of Fiction" (af Ursula K. Le Guin red.). Den synes jeg var vildt fed. Den er meget berømt, men jeg havde ikke læst den. Den er fed at tænke med. En fin, lille uskyldigt udseende tekst, som virkelig kan noget. Den vil jeg nævne som en nylig én, der har været rigtig god at tænke med.

Er der bøger, som du har læst flere gange?

Ja, der er nogle stykker, som jeg er vendt tilbage til mange gange. Af skønlitteratur er jeg ad flere omgange vendt tilbage til at læse Chinua Achebe, som jeg læste først for måske 15 år siden. Det vender jeg tilbage til og finder nye ting i hver gang. Det er sådan på den skønlitterære front. Han har skrevet fem rigtige romaner i løbet af sit liv, som alle sammen er fantastiske. Dem elsker jeg og bliver ved at finde noget mere i. På den mere teoretiske side er der udover dem, som jeg allerede har nævnt, biografier. Jeg er rigtig glad for biografier, også videnskabelige. Der er en videnskabelig professor, Janet Browne, som har skrevet nogle virkelig gode biografier om Darwin. Dem har jeg været tilbage i ad flere omgange.

Er der bøger, du aldrig har fået afsluttet eller er endt med at kaste ud af vinduet?

Dem er der egentlig ret mange af. Jeg er startet på mange bøger af Foucault, som jeg aldrig har læst færdig. Dem har jeg en tendens til at gå kold i.

Hvad er den værste bog, du har læst?

Hmm. Der har jeg lige brug for at tænke, for der er ikke én, der lige springer i øjnene. Meget personligt kan man sige, at der er masser af bøger, der har gjort meget skadeligt i verden, og har kolporteret mange ideer, som har gjort

mange dårlige ting. Men selv dem fortryder jeg ikke, at jeg har læst.

Til gengæld er der nogle bøger, jeg har fortrudt at læse, fordi det var spild af tid. Der er en bog, jeg læste engang, som en der hed David Gras havde skrevet om velstandens kilder, som var et sammensurium og rip off af nogle liberale tænkeres udmærkede bøger. Det var bare et sjusket arbejde, som ikke var redigeret ordentligt, og som havde sådan nogle halvbagte ideer, som den fremstillede skævt. Det var en dårlig bog. Den fortrød jeg, at jeg havde brugt tid på at læse.

Hvad kendetegner dig ellers som læser?

Jeg tror, at en ting, der er ret vigtig i forhold til faglitteratur, er, at jeg bedre kan lide udtrykket, at jeg 'arbejder' med en bog. For mig kan 'læsning' godt lyde passivt – man læser fra den ene ende til den anden og tænker over, hvad man har læst. Der har jeg det sådan, at en bog er noget, man skal arbejde med. Man må godt tage noter. Jeg bruger meget det at tage grimme noter i hånden og så skrive dem ind i mere kondenseret form på papir. Det gjorde jeg både som studerende, og det gør jeg fortsat som forsker. Så det er sjældent, at jeg har en dag på kontoret, hvor jeg siger, at jeg bare skal læse. Men det kan være, at der er bestemte tekster, jeg skal arbejde med. Der er jo mange forskellige måder at læse på og arbejde på – som højtlesning, for for-nøjelsens skyld og så videre. For mig er læsning en arbejdsproces. Det synes jeg er vigtigt, selvom det lyder lidt kedeligt.

En anden ting at tænke over er, at der er nogle bøger og tekster, hvor man skal læse hurtigt. Sådan en som Bruno Latour er for mig en, som man skal læse hurtigt for ikke at gå kold i det. Der er så mange distinktioner hele tiden, og hvis man skal sidde og holde styr på dem, går man kold. Så der er jeg nødt til at holde et eller andet læsetempo og så bagefter tænke 'nå, hvad fik jeg så ud af det, hvor mange af de distinktioner, der blev lavet, var så egentlig relevante?'. Han er sådan en, som jeg skal læse hurtigt. Det er sådan noget, man lærer over tid: Hvad skal læses hurtigt, og hvad skal læses langsomt for at man får noget ud af det.

En af de sjovere historier er, at da vi skulle læse Derrida på filosofihistorie, sagde vores underviser, da vi kom til undervisning: "Som I nok kan se, er jeg kommet til kun at kopiere og give jer hver anden side i bogen". Og det var der ikke nogen af os, der havde opdaget. Det er helt pinligt at sige, men jeg havde bare læst det og tænkt, at det var virkelig svært at forstå. Jeg forstod ikke så meget af det, men jeg havde heller ikke opdaget det. Der var sådan lidt en sjov stemning i rummet, da han sagde det. Det er jo en ting, der er ved teksterne, som vi læser på idéhistorie, og som også er vigtig; at tekster godt kan være gode, selvom man ikke forstår dem. Den der følelse af, at der står mere i teksten, end man forstår, findes som regel også i de gode bøger. Det er en del af det, synes jeg.

Feat. Friedrich Nietzsche: “Hvorfor er kokos så luksus?”

Råb vagt i gevær! De gamle tænkere har overtaget postvæsnet, og sidder nu på hver deres plads i historien med læsebrillen på næseryggen og pennen i hånden, edderspændte på at læse og besvare jeres dilemmaer. Så smid alt højtidelighed eller lad være; nu er det tid til at spørge og få svar. I anledning af denne udgaves tema – Luksus & dekadence – har vi inviteret ingen anden end vores alles kæreste Frederich Nietzsche til at besvare jeres breve og dertil kommende luksusproblemer. God fornøjelse!

Må man fjerne folk fra gruppe/hold chats, når de melder sig ud af studiet?

Glimrende og svært spørgsmål. Først og fremmest kan det komme an på, hvor du står i forhold til denne person. Af samme grund kan jeg ikke give dig et generelt moralsk svar... Du må finde dit eget morallinfri svar og spørge dig selv: Hvem er denne person? Forgifter denne person dig og dine kammerater med sin ækle slavemoral, eller er det omvendt? Det store spørgsmål er, om du vil have at denne er en del af livet omkring studiet eller et spøgelse, som ikke er andet end en skygge i jeres flerstemmige brevudveksling?

Hjælp, jeg er i syvusind. Når min kæreste og jeg besøger min svigermor, er det et fast ritual at hun byder på flødeboller. Opdelingen plejer at være således at der er to flødeboller med kokos og to uden. Mit problem er, at både min kæreste og hendes mor påstår at de kun kan lide flødeboller MED kokos, og føler sig derfor altid berettiget til dem. Jeg lavede dog flødebolle-lagkage til min fødselsdag i sidste uge med blandede flødeboller med kokos og uden! Min kæreste bliver sur når jeg konfronterer hende med hendes egen og hendes mors dobbeltmoral. Jeg er træt af kun at spise flødeboller uden kokos, og selvom jeg i teorien kan lide begge, har jeg lyst til kokos. Hvordan skal jeg håndtere denne flødebollekrise i familien?

Vær hilset dekadente! Allerede dit spørgsmål og stillingtagen til dette spørgsmål vidner om en fordærvet, hult klingende levevis. Hvis du har lyst til kokos, som du jo skriver du har, hvilken familie er det så – at holde DIG tilbage?! Lad være med at ligge under for andres kræsenhed og snæversind. Som jeg tidligere har fastslået ”SMAG er på en gang vægt og vægtskål og vejer; og ve alt levende, som vil leve uden strid om vægt og vægtskål og vejer”. Må-ske du i stedet skulle spørge, hvorfor denne familie smager dig? Og hvorfor er kokos så luksus?

Skal jeg have dårlig samvittighed over at leve her i Danmark, hvor vi har det så LÅGSUS?

Så meget tomhed, som jeg i jeres tid profeterer. Alle de døde øjne, blikke, er som spejlinger af det instrumentbræt i skriver livet væk på. Så liden luksus er jeres tid. Se dig i spejlet, hvad ser du? En klon af en idé om det bedre liv, hvor der trods alt stadig er plads til reel nydelse og skabelse i klodens materielt ringere kår. Hvem er du at tro, at du skal have dårlig samvittighed?! Dit spørgsmål klinger ikke blot hult, det antyder at du er slaven. Svag. En der hiver andre med ned i din gloriepudsende selvmedlidenhed. Stop dig selv, du spiser sikkert på Mac Donalds om natten, imens du græder over den døde ko du har i munden.

INTERVIEW

Poul Erik Tøjner:

»Alt var nyt... Men jeg er her endnu«

af Christian Fleckner Gravholt

Dette interview er endnu en installation i TINGENs føljeton om forholdet mellem humaniora og arbejdsmarkedet, hvor vi taler med en række personer, som har baggrund i humaniora, om deres karrierevej og syn på humaniora og dets status. I denne omgang besøger vi direktøren for Louisiana Museum of Modern Art på hans kontor i Humlebæk.

Louisiana, Humlebæk. Sidst på vinteren, der endnu en gang mest har mindet om et vådt og klistret efterår, skinner solen alligevel umærkeligt på kunstmuseet, som ligger majestætisk over slugten ned mod Øresund. Stedet forekommer forskanset for virkelighedens hast, slud og vintertristesse, og her emmer herligt af overskud... Alle synes at hvile i et udtryk af tilbagelænet opmærksomhed, gæsterne er tilpas velfriserede, formentlig også velpolstrede af friværdis, flere af dem bærer nysmart fløjls og påfaldende mange har en okkergul sweater og sejlersko – enkelte damer bærer broche, og selv de skoleelever, der er på besøg, opfører sig andægtigt. Et par blå dynejakker har sneget sig ind i mængden og bryder i glimt illusionen, vi er trods alt i Danmark.

Louisiana Museum of Modern Art er en af de mest succesfulde kulturinstitutioner i Danmark, er internationalt velrenommeret og har mange kunstelskeres højagtelse. Bag museet ligger et sort bådehus, som gemmer på en hemmelighed, for her opbevares hverken kajaker, både eller redningsveste – bådehuset ligner et temmelig anonymt træhus, men bag facaden er det et *beslutningskammer*, hvor der er både udsigt og indsigt. Det er nemlig Poul Erik Tøjners direktørkontor, hvor han har højt til loftet og et uforligneligt

panoramaskue over Øresund, tilsyneladende med vintersol ad libitum. Her har Tøjner indrettet sig med en omfattende bogreol, en feinschmecker kaffemaskine og et flygel, så han kan spille Beethoven og Bach – måske for at påkalde sig disse mestres genius, når tankerne skal strømme i beslutningskammeret.

Tøjner beskriver sig selv som 'heldig', andre beskriver ham som en *guldflugt*, og siden han blev Louisianas museumsdirektør i 2000, har han ladet stjernekøddrysse over stedet, som er blevet den foretrukne højborg for store dele af det kulturradikale parnas, men som samtidig tiltrækker umådeligt mange gæster fra nær og fjern hver eneste uge.

Poul Erik Tøjner er uddannet i Filosofi fra Aarhus Universitet og i Nordisk Filologi fra Københavns Universitet, han fik Århus Universitets Guldmedalje i 1986 for sin besvarelse af prisopgaven 'Danske æstetiske teorier i det 20. århundrede' og fik i 1992 licentiatgraden for en afhandling om Søren Kierkegaard. I forlængelse af sine studier blev han en beundret og berygtet kunstkritiker først hos Kristeligt Dagblad, siden Information, dernæst kulturredaktør på Weekendavisen, inden Louisianas grundlægger Knud W. Jensen kort før årtusindeskiftet personligt anmodede ham om at blive arvtager og øverstkommanderende på kunstmuseet i Humlebæk.

I 2012 blev han udråbt som den ubetinget mest magtfulde person i den danske kunstverden, mens kulturministeren måtte nøjes med en 7. plads. Hvordan gik det til? Lad os starte ved begyndelsen...

Et sønderskudt skib

Poul Erik Tøjner begyndte at studere filosofi i 1978, hvilket udsprang af det, han kalder en diffus interesse i filosofi og idéhistorie, som han havde opbygget gennem gymnasietiden, navnlig med Villy Sørensens forfatterskab som omdrejningspunkt. Filosofi på Aarhus Universitet anno 1978 beskriver Tøjner som et *helt sønderskudt skib*.

»Jeg kom ind på det institut og anede intet om, hvad det gik ud på. Der var nogle meget mærkelige lærere, og nogle af dem døde i de første år, jeg var der. Der var virkelig *mandefald*; Esbern Krause-Jensen ovre på idéhistorie... Per Thyge... Vores professor, Niels Egmont Christensen, tog sit eget liv. Det var skræmmende på enhver måde.«

»Vi havde forelæsninger i kælderen, og det var meget udslukt og mærkeligt – jeg tror sgu ikke helt nogen vidste, hvorfor vi egentlig var der. Det begyndte først at ligne noget på 2. år, da jeg mødte Jens-Jørn Holmen, som var en fantastisk lærer, der underviste i Gadammers hermeneutik, og det var dér jeg overhovedet begyndte at forstå, hvad filosofi handler om. Jeg begyndte at forstå, at det handler om *spørgsmål*. Jeg havde troet, filosofi gik ud på at lære svarene, men jeg kunne ikke finde ud af, hvilke spørgsmål, svarene var svar på... Pludselig forstod jeg den spørgsmål-svar-dialektik, og jeg har brugt den lige siden som en helt grundlæggende pædagogik, når man skal diskutere noget. Det var en *øjenåbner*, fordi jeg pludselig forstod de tekster, vi læste, som svar på nogle spørgsmål«.

»Den fundamentale spænding mellem spørgsmål og svar har sidenhen spillet en stor rolle for mig. Et kunstværk er jo på en måde en slags svar, og den gode formidling er at formulere spørgsmålet, som værket er svar på, for dem, som skal opleve kunsten«.

På et tidspunkt blev der tyndet så grundigt ud i rækkerne på filosofi-studiet, at Tøjner fik eneundervisning om Frankfurterskolen af Keld Brikner. Det blev så asocialt, at filosofiprofessoren Uffe Juul Jensen, som Tøjner beskriver som en af sine *redningsplanker*, anbefalede ham at skifte til et andet studie – han fulgte rådet og skiftede til Nordisk Filologi på Københavns Universitet. På trods af det, Tøjner kalder en *klumpe-dumpe-agtig* start, var de filosofiske læreår alligevel ekstremt vigtige for ham, fordi de var led i en intellektuel proces uden nogen praktisk dimension. »Det var jo per definition brødløst«, siger han.

»Men jeg er sikker på, at der blev grundlagt noget helt afgørende i de år, jeg gik på universitetet, og måske er det så stærkt, netop fordi det ikke pegede på noget job. Jeg anede overhovedet ikke, hvad jeg skulle bagefter universitetet«.

»Jeg talte med min nære ven, Frederik Stjernfelt, som har været – og stadig er – en meget stor intellektuel inspirationskilde for mig, om at vi skulle lave et værtshus i København, hvor man sad i nogle fede stole og røg cigar ligesom i en kaffestue i 1860 i Zürich eller sådan noget, og den slags var inde på

lystavlen, fordi der simpelthen ikke var noget erhverv for enden af den sti, vi var på. Der var ikke udsigt til at få nogen jobs, selvom vi havde fine karakterer og guldmedaljer og alt sådan noget. Universitet stod fuldstændigt i stampe på det tidspunkt. Det er sagt helt uden malice til mine gamle lærere, men universitetet var aldrig det mest spændende sted at være, overhovedet. Det var alt det ved siden af... For Frederiks vedkommende var det Semiotik-kredsen i København, for mit vedkommende var det Studenterkredsen, hvor jeg bl.a. lærte Søren Ulrik Thomsen at kende«.

Prekariatet avant le lettre

Som studerende på Nordisk Filologi gjorde Tøjner sig så tilpas bemærket, at en af underviserne prikkede Kristeligt Dagblads kulturredaktør på skulderen og sagde ”*hold øje med ham der, han kan skrive*”. Kort tid efter modtog han et brev fra Kristeligt Dagblad, som tilbød ham at blive kunstkritiker.

»Hvem kunne ikke tænke sig at blive kunstkritiker? Jeg anede ikke, hvad det var, men jeg gik i gang med det, og så gik det slag i slag. Jeg skrev om kunst, litteratur, filosofi og arkitektur. Senere kom jeg så til Information og Weekendavisen, inden jeg modtog et nyt brev, der tilbød mig at komme herop på Louisiana som museumsdirektør. Så jeg har egentlig bare været heldig – jeg har fået meget forærende her i livet«.

»Uden at gradbøje sandheden alt for meget synes jeg, at jeg har lavet det samme hele tiden. Jeg opfatter ikke mit arbejdsliv gennem de seneste 40 år som noget, jeg kan dele op i faser... Det er klart, at der er en rent praktisk side, som fylder meget, når man skal forvalte et museum og være en international virksomhed, hvor der skal forvaltes økonomi og laves fundraising, og hvor jobbet har en stor social yderside. Det er selvfølgelig forskelligt fra at sidde som redaktør på en avis og lave *ugens avis*, læse alle folks tekster igennem, få dem redigeret og sat op, så avisen er klar fredag morgen, og dét er jo også helt anderledes end jobbet som anmelder, hvor man *dalrer rundt*, ser på nogle ting, gør sig umage og skriver et eller andet. Der er jo forskel på de ting, men fra et andet perspektiv er der egentlig ikke nogen forskel... Hele vejen igennem har jeg bare været levende interesseret i alle de spørgsmål, der melder sig i en mulig æstetisk indfatning – alt det der har med noget sanseligt at gøre; sproget... det visuelle... eller musik, som måske er det, der

betyder allermest for mig. Alle de ting har optaget mig fra dag ét og til i dag«.

Da Tøjner startede som kunstkritiker havde han ikke nogen stor forhåndsviden om arkitektur og billedkunst, men han kunne bruge det filosofiske blik, han havde tilegnet sig på studiet. I hans anmeldelser var den kritiske disciplin og det kritiske sprog helt ubetinget præget af filosofi, fortæller han.

»Der er jo nogle debatter inden for filosofi, man bare kan bruge som omdrejningspunkt. Man kan bruge nogle iagttagelser som løftestang for et synspunkt eller simpelthen for at komme i gang. For eksempel Wittgensteins "Om det, hvorom man ikke kan tale, der må man tie", det kan man jo godt bruge som indgang til en artikel om kunst og så sige "Jamen skal vi så ikke prøve alligevel at sige noget om det?". I stedet for at være lomme filosof kan man jo bruge noget af det, som man ved har været diskuteret i 1000 år«.

Selvom Poul Erik Tøjner beskriver sig selv som heldig, var jobbet som kunstkritiker ikke nogen økonomisk guldgrube, og skiftet fra kritiker til redaktør var også båret af tvang, fordi han simpelthen måtte tjene nogle penge.

»Det var jo herligt at være kritiker, men for mig var det også prekariatet *avant le lettre*, for jeg tjente jo ingen penge... Det var et økonomisk problem. Jeg var freelancer, og på Kristeligt Dagblad og Information fik man meget små honorarer, for det man lavede. Da jeg kom på Weekendavisen som kunstkritiker, fik jeg – efter et hårdt forløb med Tøger Seidenfaden – tilkæmpet mig en månedlig kontrakt på 18.000, til gengæld skulle jeg så *virkelig levere*. Det var ikke nogen stor løn, og ved siden af lavede jeg også virksomhedsblade for COWI og sådan nogle ting, fordi jeg skulle tjene nogle penge«.

»Jeg blev advaret af mine venner om at tage imod redaktørstillingen, da jeg fik den tilbudt, fordi jeg så aldrig ville have tid til selv at skrive, og jeg *elsker* at skrive! Men det var et rigtig sjovt arbejde – jeg rejste verden rundt, og jeg skrev jo lige så meget som før, fordi jeg arbejdede i døgndrift«.

Jeg vil have det hele

»Jeg var redaktør på Weekendavisen i 6-8 år, og jeg havde overhovedet ikke lyst til at skifte job, da Knud W. Jensen tilbød mig at blive museumsdirektør

heroppe, men mine venner sagde ”du er simpelthen sindssyg, hvis du ikke siger JA til det, for du kan altid komme tilbage og blive redaktør, men muligheden på Louisiana kommer aldrig igen”. Jeg takkede ja til stillingen, selvom jeg ikke havde forstand på det – jeg var specialist i brugerfladen af museer, fordi jeg havde set så mange museer i hele verden, og jeg havde jo enormt mange uforgribelige meninger om det og om formidlingskvalitet, om hvad man burde vise og ikke vise, men jeg anede ikke, hvad der foregik bag den dør, hvor der stod *kontor*, så det var en kæmpe omvæltning at komme herop, også ledelsesmæssigt. Alt var nyt... Men jeg er her endnu«.

Tøjner beskriver sig selv som det, tyskerne kalder en ’macher’, en slags *handlingsmenneske*. Det udelukker ikke, at han også tænker sig om, forklarer han, men det indebærer at han i bred forstand er optaget af *praxis*, og at det at være praktisk anlagt for ham er en måde at være i verden på.

Det er ikke indtrykket af Tøjner som et udpræget handlingsmenneske, man får, når man ved første øjekast træder ind i bådehuset og møder ham iklædt beige fløjlsbukser og kongebå sweater, som matcher havudsigten, bådehusets baggrundstæppe. Alligevel fornemmer man det tydeligt, når man sidder overfor ham. Ikke i form af en fandenivoldsk attitude, men som en aura af overskud – han virker nærværende og engageret, på en tilpas afmålt facon.

Jeg bad ham beskrive en *a-day-in-the-life* fra jobbet som museumsdirektør, men han kvitterede i stedet med en *a-week-in-my-life*.

»Mine opgaver er jo mange. Det har nok også lidt at gøre med macher-begrebet, for jeg har valgt en meget usædvanlig organisationsstruktur. Jeg har to pejlemærker: Det ene er, at jeg vil være administrerende direktør for det her sted, det vil sige, at jeg vil stå for både økonomi og den kunstneriske ledelse. Jeg vil ikke have – som mange museer har – en direktør, der er sideordnet med mig, som tager sig af organisationen, mens jeg tager mig af programmet. *Jeg vil have det hele*, fordi jeg mener, at det hele – det er også et filosofisk synspunkt – er en funktion af det hele. Det er kunstigt at skille det ad, og så bliver det ikke godt. Jeg er nødt til at gå fuldt ind der. Det andet pejlemærke er, at jeg ikke vil have for mange hierarkier... Det er ikke fordi, at jeg er antiautoritær, det er jeg fandeme ikke, men fordi jeg vil være i maksimal

kontakt med alle dele af virksomheden. Så jeg har et ledelseslag lige under mig, der består af 25 mennesker, som alle refererer til mig, og som jeg ser en gang om ugen. Derudover er jeg også selv *spillende træner*, jeg laver selv udstillinger, og der møder jeg hele huset – tømrere, elektrikere, marketingfolk osv. – når jeg laver mine egne projekter. En af fordelene ved det er bl.a., at jeg ikke skal opfinde kunstige fora, hvor jeg skal tale med medarbejdergrupper, som jeg ellers aldrig ville have med at gøre«.

»En gang om ugen har vi et tretimers udstillingsmøde, hvor vi sidder seks mennesker omkring det her bord og tæsker i programmet for de kommende år; vi ser på udstillingsforslag fra andre museer, vi overvejer, om vi skal eksportere nogle af vores udstillinger, vi diskuterer, hvad vi skal købe til samlingen – og så diskuterer vi, hvordan hele tegningen af samfundet er, det fylder meget!

Da jeg begyndte her, sagde jeg til alle inspektørerne: ”Det kan godt være, at I er kunsthistorikere, men I skal læse avis”... For vi er nødt til at vide, hvad der foregår ude i samfundet. Det er der, vores penge kommer fra, og det er der, vores besøgende kommer fra, og hvis vi skal være et kontemporært museum, så må vi finde ud af, hvad det er for nogle brændende platforme, der findes ude i verden. Det er igen det med spørgsmål-svar: Hvad er det egentlig, folk er optagede af? Og så må vi se, om vi har noget, der kan fungere som et ’svar’ på det«.

»Jeg har også møder med de folk, der driver vores butik og café, og med dem, der står for de publikationer, vi udgiver. Der er ikke noget, der forlader huset, som jeg ikke ser; jeg ser alle pressemeddelelser, jeg ser alle bøger, alle forord og al den slags, så jeg ved, hvad der kommer ud«.

»Der er også en masse presse, hvor jeg skal snakke med folk og forholde mig til sager, der kører – og forholde mig til, om jeg overhovedet gider at forholde mig til det. En gang imellem holder jeg også foredrag, ligesom jeg har noget bestyrelsesarbejde – jeg er formand i Gyldendal bl.a., og jeg har min egen bestyrelse her på Louisiana, som skal betjenes«.

»Så er der rejser, hvor jeg skal sørge for at se noget kunst, så jeg ved, hvad de andre laver på de store museer. Og så skal jeg holde fri og læse nogle bøger

og høre noget musik og huske at snakke med mine børn, som ikke er børn længere«.

»A week in my life« siger Tøjner med et smil, som om han ikke fik det hele med, og som om han overraskes af en uoverskuelighed ved sin hverdag, som handlingsmennesket i ham samtidig frydes over.

Vingefang og åndselasticitet

Hvis vi vender blikket bort fra din egen karrierevej og i stedet ser på humaniora og dets relation til arbejdslivet generelt, hvordan mener du så, at humanisterne kan bruge deres studier som grobund for og indgang til arbejdsmarkedet?

»Jeg kender ikke nogen, der har læst filosofi, idéhistorie eller lignende ting, som er blevet ansat i deres primære område... Alle er endt et lidt andet sted. Så jeg tror ikke, at man skal tænke så meget på, hvordan man kan omsætte det, man har lært, sådan helt instrumentelt. Nærmere tror jeg, at det, du har læst, og det, du har været optaget af, det *omsætter sig* – det sætter sig i dit blik og i dit hoved«.

»En af de ting, man lærer på humaniora, det er at fordybe sig i noget uden at tænke på, hvad det skal bruges til. Det er en intellektuel øvelse, som er vigtig. Jeg har jo skrevet Ph.d. om Kierkegaard og læst det hele, og selvom jeg ikke bruger det til meget i dag, så er det jo en test af ens hjerne eller koncentrationssevne, af ens *vingefang*... Hvad er dit hoveds omfangslogiske status – for at parodiere den just afdøde Schanz«.

»Det kommer altid samfundet til gode, at de folk, som agerer i det, er dygtige og nysgerrige og at de kan tilegne sig ny viden, og det er jo sådan nogle ting, som i hvert fald en gang var det traditionelle argument for humaniora – at de var egentligt omstillingsparate... Den form for elasticitet i ånden eller i *beredskabet*, som humaniora kan give – fordi det beskæftiger sig med aspekter af verden, som ikke kun er færdighedsbetonede – er jo meget væsentlig for et samfund, når verden pludselig ændrer sig drastisk; når nogen går ind i Ukraine, når vandene stiger, eller selv når vi alle pludselig skal gå med mundbind hele tiden«.

Tøjner er kritisk over for det at se på uddannelse som noget, der primært tjener et færdighedsbetonet formål. Derfor kalder han det også en fatal beslutning, at man nedlagde filosofikum, og at man på et tidspunkt tog billedkunstundervisningen ud af gymnasiet.

»I det hele taget skal det at komme igennem uddannelsessystemet jo gerne være *horisontåbnende* og ikke bare indsnævre. Det skal det selvfølgelig også, altså indsnævre, især hvis man skal være f.eks. tandlæge eller sådan noget, men også for tandlæger gælder det, at det sgu er meget godt med lidt empati, menneskesyn og videnskabsteori«.

»Det er mit indtryk, at det meste af studielivet i dag går ud på at lære at gå til eksamen. Altså at der er utroligt meget, som er rent praktisk rettet imod det at præstere i en opgave. Det er jo helt ubefæstet, for jeg har ikke min gang på universitetet, men det er min fornemmelse, at meget af det, som egentlig burde være 'studie *frigjort* fra eksamen', hvor hele idéen simpelthen er at blive klogere og tænke sig om, det i stedet er specifikt orienteret mod at gå til eksamen i et helt bestemt stof og et bestemt pensum og lære at skrive en eksamensopgave, og når man så har skrevet den, så er det bare overstået. For de fag, vi taler om her, filosofi og idéhistorie, er det meget ukonstruktivt, synes jeg«.

Tøjner forekommer i det hele taget temmelig uinteresseret i det formelle og instrumentelle, som om han helst styrer udenom det sikre og velkendte og i stedet forlader sig på sin egen dømmekrafts *fingerspitzengefühl*. Det gælder også, når han selv holder ansættelsessamtaler på museet, hvor han ikke går så nøje op i, hvilken uddannelse eller hvilke karakterer man kommer med.

»Hvis jeg skal søge en ny medarbejder, så ser jeg på den praktiske opgave, og så vil jeg simpelthen se, hvilket hoved der sidder på personen overfor mig – det er for mig *højinteressant*«.

»Den mand, som er digital forretningsudvikler her og styrer vores webshop og vores *channel*, han har læst filosofi, men han er jo ikke rekrutteret som filosof. Han er rekrutteret, fordi han var dybt inde i internettet og havde nogle

meget begavede synspunkter. Derudover er han specialist i Per Højholt, så de 'briller' kan han også tage på«.

Tøjner fortæller, at han aldrig nogensinde har set på et eksamenspapir fra nogle af de mennesker, han har ansat – hverken hvilken uddannelse de har læst, eller hvilke karakterer de har fået. For ham er det vigtige, hvad man siger til samtalen, når man kommer op på Louisiana for at få et job, og om man kan beskrive sig selv på en interessant måde: »Hvad har man lært, hvad er det, man gerne vil, og hvad er det, man tror, man kan... Den slags ting«, siger han.

»Sådan et papir med nogle tal på, det er jo...«, Tøjner holder en kort pause, inden han nærmest hvisker for sig selv »... ligegyldigt«. Han begynder at grine og siger »det skal du nok ikke tage med i interviewet», og han skynder sig at tilføje »Men derfor skal man sgu have ordentlige karakterer alligevel! Man kan også bare sige: *it goes without saying*, at selvfølgelig har man gjort det godt til sine eksaminer«.

HANS-JØRGEN SCHANZ

Med denne sektion mindes vi
idéhistories store nestor, nu afdøde
Hans-Jørgen Schanz, hvis engagement
– direkte eller indirekte – har gjort varigt
indtryk på alle danske idéhistorikere.

Tak, Schanz! Selvom du ikke længere
er iblandt os, lever du videre i tanker
og minder – og du hviler varmt blandt
bogreolens mange mestre.

Hans-Jørgen Schanz

– En idéhistorisk faderfigur?

af Ole Morsing

”Hyperbelen ser ud til at blive afløst af litoten” (s. 40). Sådan skriver Schanz i en af sine vigtigste bøger, der kan læses som et afgørende omdrejningspunkt for hans tænkning. Bogen hedder *Forandring og balance* og er fra 1990. Sagt på dansk betyder det fremmedordsfyldte citat, at overdrivelsen ser ud til at blive afløst af underdrivelsen. Citatets mening hænger ikke sammen med Schanz’ anvendelse af fremmedord, selv om han i sit tidlige forfatter-skab havde en tendens til at overdrive anvendelsen af fremmedord, fordi han mente, at som håndværkere havde deres fagsprog, skulle akademikere også have det. Men med den efterfølgende bog *Og om lidt er kaffen klar* i 1991, var der nogle, der mente, at nu blev overdrivelsen (i hvert fald med titlen) erstattet af underdrivelsen: hyperbelen blev afløst af litoten.

Nu først til titlen på denne artikel: ”Hans-Jørgen Schanz – en idéhistorisk faderfigur?” Hvad er det for en titel at hæfte på en idéhistoriker, der endda i sin selvforståelse ikke vil have efterplaprere? Jo, titlen hænger sammen med, som Schanz skriver med et citat af Adorno i essaysamlingen *Tendenser* i 1988: ”en titel, lige som et navn, skal ramme sagen, ikke sige den” (s. 76). Sagen er: Hvilken betydning har Schanz haft, og hvilken betydning vil han få? Hertil kommer – som allerede påvist – at nogle af titlerne på hans bøger og artikler viser sig at ramme sagen i (måske) endnu højere grad, end det har været hensigten fra udgivernes side.

Schanz er ikke fra sin fødsel den 21. januar 1948 idéhistoriker, men da faget bliver oprettet i 1967 er han med på holdet som en af de første studerende, og han forbliver i ånden idéhistoriker frem til sin død den 28. januar 2022. Det biografiske skal der ikke skrives mere om her, dog skal det siges, at han som foredragsholder, kritiker, meningsmager og ikke mindst som forfatter har

spillet en central rolle i 50 år. Jeg vil derimod gennemgå Schanz' forskellige svar på spørgsmålet: Hvad er livsmulighederne og begrænsningerne i det moderne samfund, og hvad kan vi lære af historien. Fra et kritisk marxistisk udgangspunkt i 1970'erne over en begejstring for det moderne frem til en livgivende metafysik. Overordnet kan hans tænkning således indkredses og forstås i tre tempi:

- verden skal forandres. Schanz og marxismen
- verden er beboelig. Schanz og moderniteten
- verden er en selvfølge. Schanz og metafysikken

Når jeg i det følgende på kryds og tværs vil vise, hvorfor og hvordan denne tredelte fremstilling giver mening, kan det forstås som den ultimative fremstilling af hans tænkning, men mere realistisk bør det forstås som en indledende kommentar og en beskeden optakt til heldagsseminaret om Schanz onsdag den 24. august 2022.

For at jeg overordnet ikke skal komme til at pådutte Schanz noget, der ikke er holdbart, vil jeg åbne ballet ved at citere et af de mange steder, hvor han selv siger noget om sin teoretiske udvikling, og hvor han først og fremmest tydeliggør, hvem der har været hans inspirationskilder. Inspirationskilderne skal også nævnes, da det er vanskeligt at adskille Schanz' egen tænkning fra sine "helte". Eller sagt på en anden måde forsøger Schanz ikke at sløre sine kilder – hvad der er et godt men ikke udbredt akademisk ideal. Tilbage til citatet. Det er i et interview i *Føljeton* med David Dragsted, dagen efter at han har holdt sin afskedsforelæsning som professor ved Idéhistorie den 29. 08. 2018:

Jeg startede med Kierkegaard og Platon. Og så begyndte jeg at læse Frankfurterskolen og Marx. Det var jeg optaget af indtil min disputats i 1981 [doktorafhandlingen *Træk af behovsproblematikkens idéhistorie med særligt henblik på Marx og Engels*]. Efter det kom jeg på den tanke, jeg ville læse de personer som Frankfurterskolen ikke kunne lide. Jeg havde simpelthen behov for noget nyt. Så læste jeg Wittgenstein, Heidegger, lidt senere Løgstrup og Hannah Arendt. Det har optaget mig mere eller mindre lige siden.

Her lægges der ikke skjul på, hvem der har været hans vigtigste inspirati-

onskilder, hvor det dog ikke nævnes, at med Frankfurterskolen menes der først og fremmest Adorno, men også enspænderen Benjamin, skolens leder Horkheimer og skolens næste leder Habermas. Det er netop med en henvisning til disse tænkere, at Schanz' egen tænkning kan tydeliggøres. Men for at denne tekst ikke skal svulme for meget op, vil det for det meste blive som name-dropping. Det skal lige nævnes, at for Schanz, der arbejder ud fra mottoet, "læs bredt men skriv smalt" (et motto som enhver idéhistorie-studerende bør fastholde, da faget jo som bekendt beskæftiger sig med alt mellem himmel og jord – begge inklusive), tillige er inspireret af, men også nogle gange mere kritisk i forhold til Sløk, Platon, Aristoteles, Kierkegaard, Nietzsche, Althusser, Gadamar, Heller, Derrida, Cavell, Rorty, Lyotard og Baudrillard. Næsten hele vejen henvises der grænsesættende eller tankevækkende endvidere til Hegel og Kant, og der kommer i slutspurten også flere og flere oldtids- og middelaldertænkere ind. Der kunne nævnes mange flere, men dette er nogle af de tænkere, han undervejs i sit forfatterskab forholder sig eksplicit til.

For Schanz begyndte det altså med Kierkegaard og Platon, eller som han skriver i 2003 i sin nok allermest personlige artikel, der da også hedder "Da jeg kom til at læse Wittgenstein – et par selvbiografiske betragtninger" (*Slagmark* nr. 38, efterår 2003):

Da jeg begyndte at læse idéhistorie i 1967 var jeg først og fremmest interesseret i eksistentialisme og Kierkegaard, en sådan interesse blev støttet og animeret ved instituttet, selvfølgelig i kraft af Sløks engagerede og engagerende undervisning i Kierkegaard – og Platon med for den sags skyld (s. 61).

Efter et par års studier er vi fremme ved første omgang af Schanz' egen idéhistoriske forståelse, ved det jeg ovenfor har kaldt "verden skal forandres. Schanz og marxismen". Måske ville det være mere korrekt at kalde den "samfundet skal ændres. Schanz og kapitallogikken", for det er mere specifikt på det felt, hans selvstændige bidrag udfolder sig. Men hvad er kapitallogik, og hvorfor bliver den lige pludselig så afgørende for Schanz og mange andre. Kapitallogikkens opkomst kan bredspektret ses i sammenhæng med ungdomsoprøret og især studenteroprøret i 1968, som begynder med en fascination af den unge Marx, hvorom Schanz med henvisning til den tidlige kritiske teori, Frankfurterskolen, i en af sine sidste tilbageskuende tekster herom fra 2013 skriver:

Det drejede sig om at etablere en emancipatorisk teori, som både skulle være udogmatisk og på højde med de emancipationspotentialer, der lå i den foreliggende kapitalisme. Pointen var, at samtidig med at kapitalismen skabte et frigørelses- og antiudbytningspotentiale, som aldrig før var set, negerede den systematisk realiseringen heraf ("Kapitallogik – rekonstruktion af økonomikritikken", i *Marxismen efter Marx*, red. Damkjær et.al., s. 208).

Det nye med kapitallogikken er, at mens de marx'ske begreber blev anvendt som faste størrelser af den tidlige Frankfurterskole, var det præcis, hvad de ikke blev på vejen ind i kapitallogikken, for, som han videre skriver, det gik "ved indgangen til kapitallogikken ikke bare ud på at bruge dem, men at rekonstruere og udvikle dem ud fra en opfattelse af, at der var langt mere analytisk sprængkraft i dem end den frankfurterne havde fået frem" (op.cit., s. 210). Derfor er det ikke tilfældigt, at i 1973 kommer Schanz' første bog til at hedde *Til rekonstruktionen af kritikken af den politiske økonomis omfangslogiske status*.

Kapitalen skal rekonstrueres, og det fører for Schanz og mange andre til det, der kommer til at hedde kapitallogik. Der er i denne sammenhæng heldigvis ikke plads til at udfolde en forståelse af kapitallogikken, og jeg skriver bevidst "heldigvis", da selv en udfoldet forståelse af Schanz' kapitallogik ikke nødvendigvis fører til en afklaring af, hvordan Marx og kapitallogik skal forstås, for der har hele vejen igennem været uenighed om, hvordan kapitallogikken skal forstås, og hvilken betydning den skal have. Der er dog enighed om, at det har noget at gøre med produktivkræfter og produktionsforhold, varens bytte- og brugsværdi, merværdi, profit(rate) og så selvfølgelig ordet kapital, hvorfra logikken skal udvikles.

I *Karl Marx i tilbageblik efter Murens fald* fra 1994 – et af de mange steder Schanz senere bestræber sig på at forklare, hvad kapitallogik er – citerer han de første ord i Marx' *Kapitalen* bind 1 (efter forord m.v.):

I de samfund, hvor den kapitalistiske produktionsmåde hersker, viser rigdommen sig som en 'uhyre vareophobning', og den enkelte vare som dens elementarform. Vor undersøgelse begynder derfor med en analyse af varen (1994, s. 113).

Herefter kører det i 1970'erne derudaf med vareanalysen og værditeorien, hvor arbejdskraften, det levende arbejde, er den eneste værdifrembringende

instans, som medfører, at arbejderen skaber mere værdi end den selv er værd, det er *merværdien*, det er udbytningen (op. cit. s. 127). Det foregår i en teoretisk kompliceret beskrevet økonomisk bevægelseslov, og det er hvad Marx kalder "kapitalen". Kapitalen er den værdistrukturerende proces. Schanz citerer videre, denne gang fra Marx' *Grundrids* (s. 937):

De penge, der resulterer af cirkulationen som adækvat bytteværdi, og som er selvstændiggjorte, men atter indgår i cirkulationen og foreviger og værdiforøger (mangfoldiggør) sig i og gennem denne er KAPITAL. I kapitalen har pengene mistet deres stivhed og er fra at have været en håndgribelig ting blevet til en proces (Schanz op. cit. s. 127).

Kapitalen er en proces, hvis mål er skabelse og tilegnelse af mere og mere merværdi. På den måde bliver kapitalen simpelthen samfundets drivkraft. Kapitalens drivkraft er ikke kun destruktiv i forhold til gamle eksistensmåder og behov, men også ift. nationale skranker og fordomme – "bestandigt revolutionerende, nedbrydende alle skranker, som hæmmer produktivkræfternes udvikling, behovenes udvidelse, produktionens mangfoldighed" (op. cit. s. 131). Men jeg skal som sagt ikke forsøge at udfolde det her. Jeg skal videre.

Grunden til, at jeg overordnet vil fastholde ordet marxist i stedet for kapitallogik om Schanz' tænkning i 1970'erne, er, at han ret hurtigt også begynder at beskæftige sig med det, han kalder "civilisationskritik" og endda efterhånden forlader kapitallogikken, for som han skriver: "I 70'erne og begyndelsen af 80'erne var mit arbejde koncentreret om først kapitallogik, senere civilisationskritik" (2003, op. cit. s. 62). Som udgangspunkt var det civilisationskritiske arbejde marxistisk, hvor ikke så meget ordet kommunisme men socialisme dukker op mange steder.

Schanz' beskæftigelse med civilisationskritik er han ikke alene om. Faktisk er ikke mindre end fire idéhistorisk ansatte omkring 1980 engageret i dette fagfelt. Det er ud over Schanz: Jørgen Carlsen, Hans Jørgen Thomsen og Lars-Henrik Schmidt. Disse fire skriver sammen to bøger, henholdsvis *Kapitalisme, behov og civilisation* i to bind (1980) samt den stadig læsværdige *Karl Marx og den moderne verden* (1984). De fire forfattere er samlet set siden da bl.a. blevet kaldt forfatterne til "den jyske behovsfilosofi" og "firebanden". Sidstnævnte udtryk vil jeg også fremover anvende.

I *Kapitalisme, behov og civilisation* er der fuld skrue på den drivkraft, som

også kapitallogikken højnede, men som det nu tydeliggøres kun kan virkeliggøres, hvis der i positiv forstand tænkes på, hvad det er, der skal opnås i stedet for kapitalisme, og det er, som titlen antyder, en civilisation som insisterer på menneskelige behov og ikke kapitalen. Det kan indfris i og med marxismen, for den opererer med civilisationens dobbeltkarakter af henholdsvis barbari og nye og fremadrettende produktions- og samkvemsformer:

Det er netop i sin sensitive begrebsliggørelse af det kapitalistiske samfunds modsigelsesfyldte udfoldelseslogik, marxismen henter sin emancipatoriske stødkraft. Den rummer en materialistisk realitetskontakt og historisk følsomhed, der overtrumfer den utopiske socialismes og størsteparten af den anarkistiske traditions mere voluntaristisk anlagte politikforståelse (1980, s. 156).

Det er et vidunderligt citat, jeg mærker næsten loftet løfter sig, og når vi hertil tilføjer, at socialdemokratismen har haft politisk styrke, men en tilsvarende socialistisk svaghed, kan det nok forstås, at der må gribes radikalt ind. Allerede på den første side (s. 7) skrives der "i et socialistisk perspektiv", "i et socialistisk erkendelsesforsøg", "en socialistisk teori", "taler socialistisk", "en socialistisk teori", "en socialistisk teori", "den socialistiske" og sammesteds i sammenhæng med behovene:

I det omfang en socialistisk teori fortrænger eller måske endda blokerer for spørgsmål med tilknytning til menneskenes behov og deres tilfredsstillelse, har den demonstreret en skæbnesvanger tavshed og afmagt i forhold til de problemer, som virkelig tæller i den daglige tilværelse.

For en marxistisk teori er problemet imidlertid, at når den beskæftiger sig med behovene, kan den ikke gøre det direkte, for virkeligheden kan så at sige ikke tale frit under kapitalismen. Virkeligheden er ikke det, den umiddelbart fremtræder som. Konkret: "Coca cola er ikke det umiddelbare og selvfølgelig svar på menneskets behov for væske. Både brugsværdien og behovet taler også et andet sprog, bytteværdiens og kapitalens sprog" (op. cit. s. 8). Men der er håb forude: "Problemer har altid været til for at blive løst, og kapitalismens problemer er til for at blive løst socialistisk" (op. cit. s. 9).

Mere eller mindre direkte i forlængelse af firebandens to-bindes bog fra 1980, udgiver Schanz efter sin afhandling om behov i 1981 i 1982 selv bogen *Civili-*

sation og socialisme med samme tematik, og hvor den første artikel, som er et interview, nok ikke tilfældigt hedder "Fra kapitallogik til civilisationskritik?". Jeg nævner disse bøger i forlængelse af hinanden, fordi der foregår en forskydning. I det Schanz selv skriver, er han ikke så radikal eller idealistisk, som når de fire drenge skriver sammen. Det er, som om de fire skal overgå hinanden.

Schanz taler i eget navn også om socialismeforestillinger. Hvis ikke "socialismeideen bevidst tænkes civilisationskritisk, da vil den næppe være på højde med de faktiske frigørelsesmuligheder, som findes i dag" (1982, s. 5). Ikke socialismen men civilisationskritikken er ved at blive det vigtigste. Det drejer sig ikke om at præcisere socialismeideen bl.a. ved hjælp af civilisationskritikken, men omvendt om "civilisationskritisk at åbne og præcisere socialismeideen" (op. cit., s. 6). Han forklarer, at det hænger sammen med det faktum, eller den dobbelte erfaring, at der både er langt større vanskeligheder med at gennemføre socialismen end formodet, samtidig med at kapitalismen har vist sig at være langt mere sejlivet end man kunne forestille sig, da de klassiske teorier blev formuleret. Hertil kommer, at alle de klassiske emancipationsbegreber (arbejde, behov, klassekamp, revolution, produktivkræfter, frigørelse) har fået en grundliggende ambivalent status: "De har alle vist sig at være effektive i emancipationen under kapitalismen og for kapitalismens udvikling, men endnu aldrig i emancipationen fra kapitalismen" (op. cit., s. 5). Udtrykt lidt mere i en økonomikritisk terminologi: "Der opstår overalt en række nydannelser, som på engang er genereret af merværdiudpumpningen, men som ikke er reducerbar til denne" (op. cit., s. 16). Trods alt fastholder Schanz således stadig, at den fundamentale civilisatoriske centrifugalkraft "skal søges i merværdiproduktionen. Nu som før" (op. cit., s. 17). Det forhindrer dog ikke, at han også skriver: "Kampen om hverdagen, kampen om institutionerne, kort kampen om et bedre liv aktualiseres permanent også udenfor produktionen" (op. cit., s. 18).

Efterhånden forsvinder ordet socialisme og næsten også civilisationskritik ud af Schanz' aktuelle og fremadrettede forfatterskab, og i stedet træder ordet *moderne* ind. Det bliver det afgørende nøgleord for ham fra senest 1990 og resten af livet, og det vil sige fra og med bogen *Forandring og balance*, som eksplicit har det moderne og også allerede her har det modernes forhold til metafysik på dagsordenen. Problemet er ikke mere – i hvert fald ikke i bund og grund – kapitalen, for det moderne samfund er blevet beboeligt.

Onde eller kritiske tunger har sagt, at Schanz' hjemlighed har ført ham fra kapitallogik over civilisationskritik til kaffe og BMW og gjort det moderne beboeligt med den begrundelse, at han fik sin første BMW cirka samtidigt, og inden det endnu senere blev til Jaguar osv.

Når der skal findes en overgang fra marxisten Schanz til den moderne og metafysiske tænkende Schanz, er den vigtigste bog *Tendenser* fra 1988. Teksterne heri er fra 1986 til 1988. Det er i sig selv interessant, at bogen hedder *Tendenser*, som om han godt ved, hvor han er på vej hen, men endnu ikke vil give los. I denne bog spiller Adorno stadig en stor rolle, men Wittgenstein træder ind som så at sige ligeværdig medspiller i den kæmpestore åbningsartikel med titlen: "Adorno og Wittgenstein – mærkelige historier og kontaktløse overlappninger" (1988, 7-39). Heri beskriver Schanz, at læsningerne af Adorno og Wittgenstein hidtil enten har negligeret hinanden eller kun er mødt i træfninger, hvor interessen har været egen positionering og ikke at forstå modpartens argumenter. Det er den postmoderne diskussion i 1980'erne, der så at sige tvinger parterne til at tage hinanden alvorligt (op. cit., s. 9). Det kunne tilføjes, at det også er Schanz' kritiske holdning til det postmoderne (det handler det meste af *Tendenser* om), som "tvinger" ham til at udfolde sin egen nye forståelse, og han er måske mere postmoderne end han vil vedkende sig – men det må udfoldes en anden gang.

Senest fra 1990 og resten af livet forsøger Schanz at give et tilfredsstillende svar på, hvad det vil sige at leve i det moderne samfund, hvor omdrejningspunktet på mange måder er spørgsmålet: *Er det moderne menneske blevet voksent?* (1993) for nu at citere titlen på en af de andre bøger fra denne tid, der beskæftiger sig med de samme problemstillinger. Et positivt svar på titlens spørgsmål vil være, at det moderne menneske er blevet i stand til at tage livtag med tilværelsen på den rette måde. Han mener selv, som allerede antydet, at det i slutningen af 1900-tallet er blevet muligt, bl.a. fordi de forfattere han også selv har beskæftiget sig med, efter et halvt århundredes tænkning begynder at blive forstået på en ny måde: Heidegger, Wittgenstein og delvis Adorno. Indtil da blev det moderne samfund forstået som værende fyldt med kriser og samtidshad. Men efterhånden opstår der en lidt mere afslappet væren i en verden, der trods alt godt kan kaldes moderne, uden at det er udtryk for et projekt eller samtidshad: "Moderne er det moderne som *litot*. Eller: det moderne er ganske enkelt blevet en selvfølge" (1990, s. 47, min fremhævelse).

Jeg er tilbage ved "Hyperbelen ser ud til at blive afløst af litoten", for det er i denne sammenhæng, han anvender udtrykkene:

I dag forekommer det mig at være en art moderne civilisatorisk overskud, der bringer modernitet og metafysik sammen. Det civilisatoriske overskud kommer frem i og med, at sekuritetsforlangendet bliver mindre hysterisk. Og det hænger sammen med, at det moderne er blevet en selvfølge. Her bliver der plads til metafysikkens hverdagsagtighed (op. cit., s. 48).

Det er hos Schanz ikke altid helt indlysende, hvad der menes med, at verden er blevet beboelig. Men han skriver i 1994 i *Karl Marx i tilbageblik efter Murens fald*, at han i en række skrifter fra de seneste år indgående har: "behandlet modernitetsspørgsmålet. Og jeg har fundet, at der er indtrådt et markant tidehvert. Jeg sammenfatter dette tidehvert i metaforen: den moderne verden er for første gang blevet beboelig". Så langt så godt, men så kommer begrundelsen i forhold til Murens fald, hvor det ikke er hans opfattelse, at dens fald er årsag til eller en afgørende begivenhed for beboelighedens fremvækst. "Det forholder sig derimod sådan, at 'Murens fald' selv i ikke ringe grad kan ses som medbetinget af en modning i en civilisatorisk tendens, som længe har været ved at bane sig vej. Og som for fuld kraft brød frem i og med, at Muren faldt" (1994, 17).

At verden er blevet beboelig eller selvfølgelig har for Schanz ikke noget at gøre med at føle sig hjemme i den moderne sociale verden, for så ville hans vigtigste referencer ikke være Heidegger og Wittgenstein, som begge er sønderlemmende kritiske i forhold til den moderne sociale verden. Hertil kommer, som han skriver om i andre sammenhænge, at verden har været igennem to verdenskrige, Auschwitz, terrorregimer m.v. (1990, s. 49-50). Alligevel ville jeg – parentetisk sagt – i denne sammenhæng nok først og fremmest begynde at tale om neo-liberalismen. Men Schanz fremhæver eksempelvis i stedet:

I dag, hvor moderniteten for første gang beboes som en selvfølge – i den forstand, at den ikke skal søges begrundet religiøst, politisk, filosofisk eller kunstnerisk – er ideen om gennemgribende gennemsigtighed og overskuelighed ikke bare uædruelig, men næppe heller resignatorisk. I den beboede modernitet leves der med fravær af totalitetens transparens som et vilkår, der snarere må opfattes som en gevinst end en udleverende skæbne (...) denne modernitet har vist sig elastisk og frugtbar nok til selv at kunne danne traditioner og

meningssammenhænge i et omfang, så der i dag kan tales om moderne kultur med selvjusteringskraft overfor såvel økonomi som politik (1994, s. 153).

For ikke at tro at Schanz nu fuldstændig har sluppet enhver kritisk tanke om samfundet, skal det med nogle af de afsluttende ord i *Karl Marx i tilbageblik efter Murens fald* tilføjes, at

den kultur, der ikke vil vide af udleveretheden hverken til økonomien eller til staten, stadig kan lære noget af Marx' kritik af kapitalismen. Mange af de spørgsmål Marx stillede til kapitalismen er gyldige hinsides ugyldigheden af de svar han selv udstak (op.cit., s. 154).

Det begynder at knibe med pladsen og deadline trænger sig på, så jeg bringer lige et citat om Wittgensteins tænkning, som kan omfavne en del af Schanz' arbejde og forståelse af Wittgenstein og Adorno (og Heidegger), og som både han og mange andre ofte citerer. Citatet er af Engelsmann og lyder:

En hel generation af disciple kunne opfatte Wittgenstein som positivist, fordi han havde noget meget vigtigt til fælles med positiverne, nemlig, at han trak demarkationslinien mellem, hvad vi kan tale om, og hvad vi må tie i forhold til på samme måde, som de gjorde. Forskellen var blot, at de ikke havde noget at tie om. Positivismen – og det er dens essentielle træk – mener, at kun det, vi kan tale om, tæller her i livet, *hvorimod Wittgenstein lidenskabeligt tror, at alt, som tæller i livet, netop er det, vi må være tavse om* (1988, 16, Engelsmanns fremhævelse).

Det er i kampen imod positivismen, at Adorno i sit sidste leveår opdager Wittgensteins tænkning som andet end en del af positivismen. Adorno indser, at logikeren Wittgenstein har set logikkens grænse (1988, 24), som i forlængelse heraf også gælder Habermas og Wellmer (1988, 25). Allerede to år efter (i 1990, s. 78) optræder citatet igen, og denne gang er det for at fremhæve det metafysiske hos Wittgenstein.

I det indledningsvis citerede interview med David Dragsted siger Schanz: "En ven sagde engang til mig: 'Du har aldrig været andet end metafysiker'. Faktisk har han lidt ret". Det må siges at være noget helt andet, end det han selv skrev i 1975 i forbindelse med kapitallogikken for at forklare varens dobbeltkarakter: "Hvoraf kommer det, at rigdommen har denne underlige spaltede form? *Da vi ikke er metafysikere, men materialister*, må vi hævde, at

denne dobbelte form selv må være frembragt af de personer, som optræder i en vareformidlingssammenhæng” (min fremhævelse, Schanz: ”Et introduktionsforedrag om kritikken af den politiske økonomi”, Fagtryk 5, marts 1975, s. 2. Artiklen er i skrivende stund, selvfølgelig 1. maj, genudgivet i bogen *Kapitalen på dansk – Marx-læsninger gennem 150 år*).

Metafysikken bliver efterhånden vigtigere og vigtigere for Schanz, og grunden til at jeg fastholder en tredeling af hans forståelse og ikke kun kobler det moderne sammen med metafysikken er, at han i 1999 skriver bogen *Selvfølgeligheder. Aspekter ved modernitet og metafysik*, hvor han i en ”Forbemærkning” gør opmærksom på, han i de sidste 8 år har skrevet fire bøger om metafysik og modernitet. Det er ud over *Det historiske – refleksioner over historie og metafysik* fra 1996 de allerede nævnte fra hhv. 1990, 1991, 1993. Men så lyder det i *Selvfølgeligheder*:

Dog fik jeg den idé, at det kunne være interessant at se, hvad der kom ud af det, når jeg vendte perspektivet fra det gængse (...) ser metafysik på basis af moderniteten (...) Og så begyndte bålet at flamme op (...) For idet perspektivet blev vendt, var det ikke alene metafysikken, som rykkede fri af modernitetens forsnævrede bestemmelser af den og dens umulighed, men der faldt tillige et nyt lys på moderniteten selv (1999, s.7).

Schanz tænker de sidste mange år dog ikke kun henimod eller ud fra det metafysiske, for det er ikke tilfældigt, at efter Marx, Adorno, Heidegger, Wittgenstein og Løgstrup følger Arendt, som jeg er overbevist om på sin vis erstatter Marx som politisk tænker for ham, fordi hun ser mere bredspektret på politik. Men lige så vigtig hun er for Schanz, lige så lidt plads er der her til at udfolde hendes tankegang.

Den sidste selvstændige bog Schanz selv når at udgive hedder *Menneskene og alt andet* (Klim 2020). Mange idéhistoriestuderende vil under læsningen af de cirka første hundrede sider af denne bog kunne genkende en lang række udsagn fra den filosofiundervisning, de modtog som førsteårsstuderende på faget. Filosofi (i oldtid og middelalder) var netop Schanz’ eneste faste og gennemgående undervisningsfag i den sidste halvdel af sin tid som ansat på Idéhistorie.

Menneskene og alt andet er dog ikke kun en form for filosofihistorie i oldtiden og middelalderen, for efterhånden glider bogen over i de tematikker, som han har været optaget af, siden han forlod marxismen. Desværre ikke

Adorno, lidt Heidegger men med et selvstændigt afsnit om Løgstrup og et stort afsnit om Arendt.

Bogen kan virke lidt springende, men for en idéhistoriestuderende kan den læses som en sammenfattende form for Schanz' tænkning anno 2022. Hvis alt hvad der står i denne lille bog tilegnes i inderlighed, er man godt på vej til at blive idéhistoriker (også selv om Adorno ikke får betydning) eller i hvert fald schanzianer. Spørgsmålet er, om det er det samme?

Bogen kan læses som en form for hans testamente. Jeg ved godt, at allerede Schopenhauer har forsøgt at tage patent på testamentet, idet han skriver, at Kant er det gamle testamente, og at han selv er det nye testamente. Men, som det siges, hvis man ikke kan finde ud af at leve som i det nye testamente, må man skrive et nyt igen. Det har Schanz måske forsøgt med *Menneskene og alt andet*, hvor alene titlen peger i den retning. Målet er at omfavne det hele. Et testamente er en pagt, og betyder her i overført betydning, at Schanz' sidste tekst ønskes overført til os. Det er dog ikke tilstrækkeligt, for Schanz vil også bekæmpe tænkeres påståelighed og forsøg på at være altbestemmende i deres tænkning. Hans håb er derfor, at vi vil tænke os om, og ikke blive efterplaprere. Nogle af de sidste ord i *Menneskene og alt andet* lyder da også: "Tænkning bør være så stærk, at den kan begrænse sig" (s.152). Om litoten med denne fremstilling erstattes af hyperbelen eller omvendt ved jeg ikke, såvel som jeg ikke ved, om det skal forstås sådan, at jeg hermed ender med at lade Schanz blive til en faderfigur. Men så meget ved jeg, at jeg her vil afslutte med det næsten alle Schanz' tekster er fyldt med:

Ekskurs

Om mig selv: Ole Morsing.

Jeg er nu idéhistorisk lektor emeritus. Jeg læste Idéhistorie fra 1975 til 1981. Med Schanz som vejleder skrev jeg i 1980 specialet "Existensrefleksioner – med særligt henblik på Søren Kierkegaard", i 1981 også med Schanz som vejleder magisterafhandlingen "Demokrati og socialisme" og i 1989 også med Schanz som vejleder Ph.d.'en *Den sørens Kierkegaard – studier i lidenskab, bevidsthed og gentagelsen* (Anis 1989). Jeg har mange gange i studietiden som undervisningsassistent, siden som kandidatstipendiat, ekstern lektor,

lektorvikar og lektor været ansat på Idéhistorie. Undervejs har jeg bl.a. også været ansat i 9 år som højskolelærer på Testrup Højskole, da den anden af firebanden, Jørgen Carlsen, blev forstander der i 1986. Jeg har været i revolutionær celle omkring 1976-77-78 sammen med Lars-Henrik Schmidt (1953-2021), den tredje af firebanden, og jeg savner de filosofisk livsnære samtaler med den fjerde fra firebanden Hans Jørgen Thomsen (1950-2005) – ikke mindst om Bob Dylan og Rolling Stones!

Idéhistories historie: De studerende bestemmer udviklingen, men de bestemmer ikke tempoet.

af Christian Fleckner Gravholt & Johan Bolding Rasmussen

I anledning af dette særtema, hvor vi mindes nu afdøde Hans-Jørgen Schanz, satte vi Morten Haugaard og Casper Andersen stævne for at snakke om idéhistorie og den udvikling, faget har undergået siden den spæde start under Sløk.

Vil I ikke lægge ud med at sætte nogle ord på, hvad det var for en form for idéhistorie, Sløk introducerede, da uddannelsen blev oprettet?

Morten Haugaard: Jeg kan jo lægge ud. Jeg har ikke kendt Sløk, så det jeg kan om Sløk, det er von hörensagen. Sløk blev kaldet til at oprette et idéhistorie-fag, og det gjorde han, fordi det skulle indføres – tænkte man – som gymnasiefag. Det blev aldrig indført som gymnasiefag, så i den forstand snublede det allerede i starten. Måske blev Sløk også kaldet til det, fordi det var praktisk at placere ham et andet sted end Løgstrup... Det er nok sådan lidt en offentlig hemmelighed, at det også havde noget med sagen at gøre.

I starten var det jo meget i Lovejoys ånd. Sløks forståelse er ikke på alle punkter identisk med Lovejoys, men det er den type af klassisk idéhistorie, han bedriver. Jeg vil faktisk opfordre til, at folk stadigvæk læser Sløks bøger *Hvad er idéhistorie* og *Gud, Menneske og Kosmos*, som ikke er læseplaner for idéhistorie, men i en eller anden forstand viser Sløks forestilling om, hvad faget skulle være. De er meget sjove at læse – på nogle punkter super outdated, og på nogle punkter tænker man, at det gælder sgu' stadigvæk.

Casper Andersen: En måde man også kan få indtryk af, hvordan Sløk tænkte idéhistorie på, er i en bog som *Da mennesket tog magten*, der handler om Renaissance, fordi den viser, hvordan idéer - som Sløk ser det - karakteriserer en epoke og går på tværs af forskellige vidensområder. Det er meget Lovejoysk, men bærer på sin måde også sin egen modernitetsfortælling om, at der sker noget afgørende i Renaissance.

Jeg tror, man må skelne mellem Sløks egen produktion og hans bredere ambition eller vision for faget. Selvom Sløks retning mest var ovre i det teologiske, filosofiske, eksistentielle og litterære, så viser hans programskrifter for idéhistorie, at han ønskede, at faget var mere bredtfaavnende. Det ser man også i *De europæiske ideers historie*, for eksempel ved at naturvidenskaben var en naturlig del af idéhistorien for Sløk, og selvom han ikke selv kunne varetage det, så havde man ansat Mogens Wegener, som var den første til at varetage det område.

Hvordan var skiftet fra Sløk til Schanz?

MH: Sløk var meget hurtigt ude, han var sygemeldt ret tidligt.

CA: Til gengæld var Schanz her i meget lang tid.

MH: Schanz var sådan en alment dannet gymnasieelev, som havde læst en masse Dostojevskij og en masse skønlitteratur, og formodentlig var han langt hen ad vejen ret indforstået med den Sløkske måde at bedrive idéhistorie på, men så kom han til Frankfurt, hvor han stiftede bekendtskab med marxismen, og det kom til at fylde rigtig meget i et stykke tid.

For den periode er Schanz' absolut vigtigste bog *Til rekonstruktionen af kritikken af den politiske økonomis omfangslogiske status*, og den beskæftiger sig faktisk med et ret godt spørgsmål, nemlig: hvilken udsagnskraft Marx' politiske økonomi egentlig har på alle mulige andre områder. Schanz' ærinde er ikke at mase Marx ud over alting, men tværtimod at fastlægge, hvad Marx fornuftigvis kan sige noget om, og hvad han eventuelt ikke kan sige noget om. Derfor er det en form for *kapitallogik*.

Jeg startede i '84, og der ebbede Marx-bølgen ud, og det kan dateres, fordi 'firebanden' skrev en bog, der hed *Karl Marx og den moderne verden*, og de vidste godt, at det var også et efterskrift til universitetsmarxismen, og som

Lars-Henrik Schmidt sagde: 'nu handler det jo om at komme ud af marxismen på en pæn måde'.

Det var profetisk, at den hed *Karl Marx og den moderne verden*, fordi netop modernitetsbegrebet blev *helt, helt, helt* centralt i forståelsen af, hvad idéhistorie nu skulle handle om. Udviklingen af modernitetsbegrebet og forståelsen af, hvad hele idéen om, hvad det vil sige, at verden skulle være 'moderne', det fyldte enormt meget i min studietid, og det blev det ved med i lang tid.

MH: I øvrigt er der et andet perspektiv i perioden efter marxismen, nu hvor vi taler om Schanz, for hans ene tema var 'modernitet', men hans andet tema, som han vedblev at have et eller andet mellemværende med, det var en opdatering af metafysik-begrebet, som han i første omgang læste ud af Heidegger, Adorno og - lidt overraskende - Wittgenstein. Det fastholdt han faktisk helt frem til sin død, en interesse for en bestemt type af metafysiske spørgsmål, som på en eller anden måde handler om nogle menneskelige grundvilkår. Vi er så eventuelt nogle, der kan være skeptiske over for, hvorvidt de findes. Hun var faktisk ikke på tapetet til at starte med, men da Schanz fandt Hannah Arendt, var det jo åbenlyst, at hendes tænkning også måtte spille en rolle.

...

CA: Det der i hvert fald gjorde sig gældende, da jeg startede i 1999, og jeg havde indtryk af, at det havde været der længe, det var den her opdeling i fagene i politiske, æstetiske, jødisk-kristne og naturvidenskabelige idéer.

MH: Den der synoptiske tanke om, at det også handler om at binde forskellige fagligheder sammen, den spillede stadig en rolle på godt og ondt. Folk der vil os det ondt, de siger, at vi er 'Jack of all trades and master of none', og det er jo klart faren ved ikke at ville specialisere sig. Gevinsten er så, at man ikke bliver fagidiot.

CA: Jeg tror egentlig meget, at begrebet om modernitet blev brugt til at binde det hele sammen i én fortælling og indfri den der bredtfaavnende ambition for faget.

For min generation (i 00'erne) var det noget af det, vi reagerede imod. Vi

sagde 'historisk kontekstualisme' sikkert med cirka samme alvor, som de sagde 'Marx' engang - der var nogen her, der tillod sig nogle armslag med henvisning til en eller anden idé om 'modernitet', som var for diffus.

MH: Det var en mistanke imod de alt for store og alt for altfavnende begreber.

Betød det, at det var helt andre idéer eller spørgsmål, man var optaget af?

Morten: Jeg tror ikke, det betød nogen nævneværdig ændring i, hvem man læste, men det betød eventuelt en nævneværdig ændring i måden, hvorpå man læste dem. Jeg tror ikke som sådan, det betød et voldsomt skift i kanon.

For lige at ridse det op: Under Sløk var det allerede anlagt, at idéhistorien skulle omfatte det naturvidenskabelige, det æstetiske, det filosofiske, det religiøse med mere, og der var nogle perspektiver på, hvordan idéerne får indflydelse på tværs af vidensområder. Så kom der det lange intermezzo, hvor marxismen var det absolutte omdrejningspunkt...

MH: Lange... Det var vel i virkeligheden kort?

Det strækker sig vel fra start 70'erne og til midt i 80'erne?

MH: Det er sgu egentlig ret langt. Godt så.

Og så starter en ny fase omkring 1990, hvor 'modernitet' bliver hovedinteressen for idéhistorie?

MH: Ja... Civilisation, modernitet og metafysik.

Fik det betydning for, hvilke kilder man brugte - begyndte man at læse 'bredere' end man gjorde i de tidligere faser af fagets historie?

CA: Jeg startede på idéhistorie i '99, og det ser ud til at være en kontinuitet fra Sløk og videre til Schanz, at der var det græske og det jødisk-kristne, som fødte ind i moderniteten og skabte den på en eller anden måde. Den tanke lå

meget stærkt hos Schanz og det idéhistorie, jeg mødte, da jeg startede. Den forestilling har nok været væk i en periode under marxismen, men den var meget markant i 00'erne - og det gik på tværs, det var ikke bare i filosofihistorien, men gjaldt også i de naturvidenskabelige idéers historie og i de politiske idéers historie.

MH: Og det er jo en tvivlsom påstand.

CA: Ja, yderst. Det er en bestemt konstruktion, som har en lang historie, og man kan sagtens dekonstruere den hegeliensk, eller hvad man vil... Det er der mange, som har stor fornøjelse ved, men det er den måde, stoffet var organiseret på, og jeg havde indtryk af, at sådan havde det altid været.

Da jeg startede, strakte forløbet i 'de politiske idéers historie' sig over to semestre, og vi havde fire gange om Hobbes, hvor vi læste *Leviathan*. Så skulle vi læse 90 siders 1600-tals engelsk før hver forelæsning. Det var pissesvært at vide, hvad der foregik. Sådan ville vi ikke gøre i dag... Det kan også fortælles som en historie om, at der var en kanon, som - sådan oplevede vi det i hvert fald - var ligesom om den var faldet ned fra himlen...

MH: Ja - vi læser nok stadig de samme forfatter, men vi læser dem på en anden måde. Jeg tror, jeg starter hver gang med at fortælle, hvorfor den givne tekst er relevant at læse i det pågældende fag, og det skyldes i høj grad, at de studerende løbende har udfordret os på, hvorfor vi skal læse bestemte tekster. Og selvfølgelig spiller det også ind, hvis de studerende forlanger, at vi sætter bestemte ting på pensum - de har klart en indflydelse der, og det ender nok med at ske, men ikke så hurtigt, som de ofte gerne vil have.

Som Casper siger, engang var det bare selvfølgeligt, det var som faldet ned fra himlen, som appelsinen i Aladdins turban, at det kunne ikke være anderledes, hvilke tekster, vi skulle læse.

Mikkel Thorup skriver i sin bog 'Hvad er idéhistorie?', at idéhistorie helt groft kan inddeles i en filosofisk inspireret og en historisk inspireret tilgang. Kan I fortælle, om der er sket en udvikling ift. disse tilgange, eller om der er fraktioner eller fløje i dag?

(Morten Haugaard sukker højlydt)

Det ramte måske et ømt punkt?

MH: Jeg skal nok fortælle, hvorfor jeg sukker.

CA: Min oplevelse er, at der er enormt mange akser på spil i den måde, som folk bedriver idéhistorie på. Nogle er interesserede i det æstetiske, nogle i det politiske, andre i det videnskabelige og så videre... Der er en stor bredde i måden, man går til tingene på, som ikke kan reduceres til en diskussion om filosofi eller historie.

MH: Det var derfor, jeg sukkede. Jeg ved sgu ikke, hvorfor den fortælling, om at der skulle være en enorm krig mellem det filosofiske og det historiske, bliver reproduceret, for den passer bare ikke rigtigt. Den er heller ikke grebet 100% ud af luften, men den får mere, end den kan tage, og bliver tilsyneladende endeløst reproduceret blandt de studerende. Den fylder slet ikke så meget, som I tror.

Så lad os angribe fra en anden vinkel: engang var der den marxistiske periode, og for tiden er der en stor opmærksom på feministiske spørgsmål. Hvordan skal man lægge snittet mellem de klassiske temaer, idéhistorien har været optaget af, og så de aktuelle strømninger?

CA: Man synes jo altid, at man rammer den rette balance. Der, hvor jeg selv har flest aktier i det er 'Global idéhistorie', og hele spørgsmålet omkring 'den vestlige...', 'den hvide...' og hele den histories særstatus, og bevægelsen væk fra den. For eksempel i et felt som naturvidenskabens historie kan man ikke forestille sig, at de eneste, der har tænkt noget rationelt om naturen er en bestemt gruppe af hvide mænd med bestemte typer af uddannelser i perioden fra det tidligt moderne og frem. Der udvider vi det og viser, at der også er andre måder at forstå naturen på, som tidligere er blevet kaldt videnskabelige, men som vi i dag ikke vil kalde videnskabelige, samtidig med at vi i det kursus også skal læse Galilei - selvfølgelig skal vi læse Newton, og der var ikke nogen Newton i Østafrika i 1700-tallet. Det er ikke, fordi folk i Afrika i 1700-tallet ikke tænkte alle mulige tanker, men der skete nogle specifikke ting omkring udviklingen af den moderne mekanik på det her tidspunkt, og det skal man kende som idéhistoriker, men man skal også vide, at det ikke

er en universel historie; det er jo en form for 'lokalviden' i Cambridge på det her tidspunkt. Det er måske det, som er lidt det nye, at vi er med på, at viden har et lokalt udspring og ikke er født universel. Jeg håber jo på, at det er den måde vi fortløbende kvalificerer og arbejder med tingenes historie.

Både Sløks og Schanz har skrevet idéhistoriske grundbøger, hvis titler indebærer 'det europæiske'. Hvis man om 10 år skal skrive en ny idéhistorisk grundbog, hvad synes I så den skal hedde - og vil I fastholde betoningen af 'det europæiske'?

CA: Hvis det var mig, så tror jeg, at jeg ville kalde den Vestens idéhistorie. Problemet var lidt, at de sagde, at vestens idéhistorie var det samme som...

MH: ... at det var idéhistoriEN.

CA: ... Der var sådan en normativ forskelssætning, som måske godt kan fastholdes, men ikke ureflekteret, om at der var de vestlige idéer, og derudover var der de eksotiske idéer.

For at runde af: har I noget bud på, hvordan idéhistorie vil være anderledes om 10 år, og tror I, at det vil være i en retning, hvor filosofien fylder mindre?

MH: Om 10 år er jeg der i hvert fald ikke længere.

CA: Jeg tror ikke nødvendigvis det er med mindre filosofi. Vi er i en spændende brydningstid, og der har helt klart været en orientering imod nogle mere historiserende metoder, men vi er også på vej mod nye berøringsflader med filosofien.

MH: Lige nu arbejdes der på en ny kandidatstudieordning, som måske træder i kraft fra 2023. Det fag, som vi har samarbejdet med Historie om, det ryger. Det gør det af nogle praktiske grunde, men til gengæld laver vi - efter alt at dømme - et fag sammen med filosofferne.

CA: Det, der bliver udfordringen, det er at blive ved med at holde os dyna-

miske, for vi er i en periode, hvor der ikke er udsigt til, at humaniora udvider helt vildt. Derfor skal vi blive ved med at holde os i gang og blive ved med at holde skuden i bevægelse. Det er måske også en Schanz-ting: Ingenting varer evigt - det er, hvad vi gør det til.

Jeg ser utrolig pessimistisk på mange ting i verden, men lige præcis hvad Idéhistorie angår, der er jeg faktisk enormt positiv på grund af den bredde, der er i faget nu og de mange idéer, der kommer på kryds og tværs. Jeg mener, at vi er et sted, hvor vi får diskuteret nogle af de helt centrale spørgsmål i vores fag på nye og rigtig frugtbare måder.

MH: Jeg synes faktisk også, at vi er et meget godt sted. Og de studerende skal nok holde os friske.

Dannelse i dag

– En utidssvarende flaskepost

af Hans-Jørgen Schanz

Uddrag fra bogen Ånd, Forlaget Klim, 2017

Går man ud fra, at de, der udtaler sig om det i dag udbredte fravær af dannelse, selv mener, at de besidder en sådan, står det måske trods alt ikke så dårligt til. For der er jo rigtig mange, især personer, der er over 60, der artikulerer en advarsel. Det er i sig selv ikke så nyt, men måske er der noget nyt i selve advarselssignalet. Tidligere – har jeg indtryk af – var det sådan, at de, der udtalte sig om en vigende dannelse, kunne opnå en vis forståelse i den brede offentlighed. I dag ser det nærmest ud til, at man slet ikke ved, hvad der tales om. Jeg taler her om dannelse i retning af en persons intellektuelle horisont, ikke om en bestemt form for sleben opførsel.

Mere eller mindre har dannelsestabet nok været kronisk i hvert fald siden 1960'erne, hvor man i gymnasiet – som en art modvægt til den svindende dannelse, altså forstået som almindelse – lidt forkølet fik indført idéhistorie, som både skulle være en art tværvideenskabelig sammenbinding af fagopdeling og samtidig, men netop gennem almindelsen, bidrage med at videreføre en dannelsestradition, hvis hovedelementer udtalt eller uudtalt var kendskab til antikkens litteratur og kunst, renaissancens kunst, den store roman- og dramatråditiøn fra nytiden og så lidt alment om musikhistorien, den klassiske forstå sig.

Det var et tidspunkt, hvor europæisk kultur endnu simpelthen stod helt uanfægtet som verdenskulturen slet og ret – for europæere og vel i nogen grad for vesterlændinge. Det var også på et tidspunkt, hvor man endnu uden usikkerhed kunne citere Webers 50 år gamle spørgsmål om, hvordan det er gået til, at vi europæere, med rette synes vi, kan føle os som kulturens sønner uden forbehold eller relativeringer. Var det måske ikke os, der havde skabt stor rationel arkitektur, den store roman og de klassiske dramaer, klassisk

symfonisk musik, retsstat, demokrati og kapitalisme, samt et rationelt juridisk system, for ikke at nævne filosofi – ja slet og ret dannelse, som også havde fodfæste i vores institutioner, og som i offentligheden var noget, der sås op til. Her var dannelse også dette, at mennesker skulle lære at tage livtag med andet end det, som de kunne beherske gennem teknik og videnskab. Dannelsen var et rum, hvor subjektet skulle gøre erfaringer, også sproglige, med alt det, som havde transcendens, som altså ikke sådan lod sig beherske og undertvinge, måle og veje – det var et rum, hvor man skulle lære at leve med dette og have respekt for det. Stor kunst var ikke bare et medium eller et redskab, den var et hus, hvor man kunne bevæge sig fra rum til rum – somme tider i mørke, men dog alligevel et hus, som kunne blive et hjem.

Det var dengang, hvor gymnasiet endnu var forbeholdt under 10 procent af en årgang, det var også dengang, hvor medierne endnu kun i ringe grad var orienteret mod ungdommen og ungdomskultur, og hvor de fleste medier så på sig selv med en vis selvhøjtidelig seriøsitet. Det var også dengang, hvor borgerskabet endnu interesserede sig mere for kunst og litteratur end for sport. Tillige var det dengang, hvor den sociale mobilitet var ringe, men hvor der lå et helt klart emancipationspotentiale i uddannelse, der for en del var forbundet med en eller anden idé om dannelse.

I dag synes det at være forhistorie. Borgerskabet har ikke længere nogen levende interesse for kunst i nævneværdig grad – det ser man bl.a. deraf, at når pengeborgerskabet i dag svinger sig op i en mæcenrolle, da er det altid som mæcen for sport, stort sted aldrig for kunst (Og så skal det hele i øvrigt helst kunne trækkes fra i skat). Dannelsesborgerskabet har de sidste 100 år stået ret svagt i Danmark, i dag er det ikke til at få øje på. Pengeborgerskabet har ikke længere den mindste interesse for kunst – allerhøjest som et investeringsprojekt.

Medierne i dag har alle over en bred bank underholdning og adspredelse på programmet, og stort set kun det. Konkurrencen mellem de mange kanaler ser ikke ud til at have højnet seriøsitetsniveauet, men kun sænket det. I Danmark kan man ikke længere vise noget så simpelt som en vejrudsigt uden at gøre det til et show med dominerende underholdning, hvor man faktisk næsten ikke kan huske, hvad den faktiske vejrudsigt gik ud på bagefter. Belæring er noget, som opfattes som upassende bedreviden og gammelmandspåtrængenhed. Rollemodeller og idealbilleder hentes fra alt andet end et galleri af personer, der har betydet noget for samfundet, i historien og for almenvel-

let. I stedet hentes de fra popkulturen, sportsverdenen og andre, der på den ene eller den anden, oftest idiotiske, måde har oplevet at være i medierne i et kvarter, og som aldrig har betydet eller kommer til at betyde noget som helst for og i historien.

Gymnasierne er i dag massegymnasier, og bortset fra en halvlatterlig senpubertær pseudoelitær gymnasieelevbevidsthed findes forestillingen om, at der er noget særligt ved at gå i gymnasiet, ikke længere. I det omfang gymnasiet opfattes som noget særligt er det ikke fordi, det udgør et præludium til noget større og vigtigere, men fordi det anses for finere end tekniske og håndværksmæssige uddannelser. Af hovedparten af de unge. Og gymnasielærerne, der for en eller to generationer siden opfattede sig selv som en del af dannelsesborgerskabet, har lagt denne selvforståelse på hylden for i stedet at opfatte sig som kommisærer for vildt skiftende statslige uddannelsespolitikker, hvis fornemste mål er dels at få så mange igennem så hurtigt som muligt, dels at tilpasse de faglige krav til erhvervslivets tunnelblik på kompetencer.

Helt generelt synes en gennemsyning af kommercialisering, adspredelse og underholdning tilsat såkaldt individuel selvrealisering at have gjort sig gældende overalt som idealmål. Overhovedet det at tænke sig selv og sit livsforløb sammen med andre ind i en større almen og historisk situation og udvikling forekommer kun som noget aldeles fraværende. Adam Smiths dictum fra 1776 om, at bageren kun skal tænke på at bage brød, slagteren på at lave pølser, snedkeren på at lave borde og stole etc., synes i den grad at have bemægtiget perspektivet for det hele – og ikke bare markedet. At det så slet ikke var det, som Smith mente eller håbede på, kan for så vidt være ligegyldigt.

Max Webers sorte fremtidssyn – fremsat for mere end 100 års siden – hvor fremtiden var beboet af mennesker, hvis liv var præget af nydelse uden hjerte og specialister uden ånd, synes at være realiseret. Og det er for så vidt ret paradoksalt, al den stund mennesker i dag (i Danmark og generelt i den vestlige verden) aldrig nogen sinde har haft så store muligheder for et rigt liv, der også er præget af dannelse og ånd – og tilsyneladende vælger at afstå fra at bruge disse muligheder til fordel for præstationer (ikke mindst fysiske), ego-interesser og optagethed, der stort set alle som én peger bort fra dannelse og ånd. Samtidig er en narcisisme og selvoptagethed vokset kraftigt, og det synes så som så med en art almen verdensåbenhed og forundring over verdens mangfoldighed og skønhed. Tunnelblikket synes epidemisk.

Alt dette er kendt. Og der er ikke noget nyt i disse konstateringer. Nogle spørgsmål melder sig:

For det første: Er det så slemt? Er det overhovedet et problem? Eller må det langt snarere ses som en frigørelse og en gevinst for menneskene. Er de måske ikke blevet lykkeligere? Eller er det ikke ganske enkelt et historisk faktum, der har karakter af et historisk vilkår, som man måske kan begræde eller tiljuble, men som ikke ændrer sig det mindste, hvad enten man gør det ene eller det andet?

For det andet: Hvem har frembragt denne situation? Spørgsmålet har påtrængende styrke, dersom man mener, at noget er galt, og at vi på mange måder er kørt helt af sporet. Hvis ikke der er en fornemmelse for dette, så er der ingen grund til at stille spørgsmålet og bruge tid på at tænke over det. Og så det tredje: hvis man slår det hele hen og mener, at denne art brokken sig har været kronisk de sidste 100 år, da kan man sætte sig tilbage i stolen og nyde, at man er til, og der nu i tilværelsen er tæppe på fra væg til væg – måske for første gang, og hvad gør det så, at der hverken er dannelse eller ånd? Men hvis det også her er sådan, at denne kulturelle selvtilfredshed ikke giver glæde, men snarere en uro og lede samt en art forudanelse om, at det kan gå helt galt, selv om vi kører på første klasse, ja, da må der sættes ind.

Det første spørgsmål: Om det står så slet til med, hvad vi kan kalde dannelses-tabet, kan besvares med et helt igennem entydigt ja. I deskriptiv forstand synes det helt og aldeles at være tilfældet. Der er ganske få steder – ikke mindst højskolerne – hvor en art dannelse stadig er noget, som i hvert fald delvist tilstræbes. Men her er situationen i øvrigt lidt paradoksal: På den ene side dyrkes filosofi, drama, musik etc. og i det hele taget kulturhistorien, hvor idéer og stridspunkter, stridigheder og positioner holdes varme og bliver gjort nærværende. På den anden side har det aldrig i strikte forstand været de danske grundtvigianske højskolars formål at danne i den egentlige tyske betydning: forme. Tværtimod var det som før nævnt Grundtvigs mål at lade noget gro, at få det til at vokse – ikke at forme det.

Der behøver ikke at være en tungtvejende modsætning her, men problemet må påpeges – også fordi der måske var en art historisk skænket naivitet i dette forehavende: Menneskene skulle have mulighed for at vokse, at gro ret spontant og uden at de blev formet (dannet) direkte. Men det var i et historisk miljø præget af en art folkelig videnssult og kulturtørst, som netop

kunne tage næring af de helt overordnede idéer, som samfundet skænkede gratis. Pointen er, at der i og for disse groprocesser var helt klare pejlingspunkter, som ikke behøvede at være indbygget i selve højskolelivets udfoldelse som direkte strukturerende imperativer. De tider er jo forbi. Dog, de bedste højskoler indfrier både en intention om at give rum for personlig udvikling og dannelse. Det er et af de få institutionaliserede steder i dag, hvor ånd og interesse for dannelse er nærværende og ikke bare et tilfældigt biprodukt overladt til den enkelte.

Universiteterne er for længst i deres uddannelsesprogrammer holdt op med at have sådanne mål. Her gælder kompetencer, som er skåret til på forhånd. Og åndeligt udsyn er højest noget, som eventuelt kan indfinde sig, men det er ikke noget, som tilstræbes – også fordi det har sin egen vækstrytme, der ikke passer ind i såkaldte fremdriftsreformer og effektiviseringsbestræbelser. De danske universiteter er ved at udvikle sig – ja, har allerede udviklet sig til – rene videnskompetencefabrikker. Og her er hverken dannelse eller ånd pejlingsmærker. Og det er ikke kun i Danmark, det sker – tendensen er den samme overalt – og forklares ofte med den tiltagende globalisering. Det er, som om denne globalisering og dens uomtvistelige økonomiske rationalitet helt og aldeles er blevet dominerende for stort set alt – herunder undervisningssektoren og kultursektoren. Men er det en nødvendighed, at globaliseringen, altså en kulturel og ikke blot økonomisk, må løbe ud i åndløshed og mangel på dannelse?

Hvorfor er det kommet hertil? Der er nok mange grunde: Velfærdsstaten har bidraget med en livssikkerhed, som på rigtig mange måder må betragtes som en civilisatorisk gevinst. Det er hævet over enhver tvivl. Men samtidig har den livssikkerhed, som der er skabt, tilsyneladende fjernet meget af den individuelle verdensåbenhed og stræben til fordel for en art eksistentiel selvtilfredshed. Når alle muligheder skænkes som selvfølgeligheder, og der ikke skal megen individuel anstrengelse til – da ser det ud til, at menneskene falder tilbage i en art sløv og dorsk tilfredshed. Tilbage er alene den udfordring, der består i ikke at komme til at kede sig.

Der tales en del om livsstilssygdomme – og hermed menes et eller andet fysisk, men jeg tror, at der med lige så stor ret kan tales om sjælelige, åndelige eller mentale livsstilssygdomme. Og disse kan i en vis forstand bestemmes som udløst af det samme som de fysiske: manglende udfordringer, for lidt anstrengelse, for lidt bevægelse og forkert kost, for mange irrelevante kalo-

rier. Altså for få stimuli, som er så påtrængende, at der skal tages livtag med dem, og hvor det ikke bare er et spørgsmål, om man gider eller har lyst til det. Tillige kræves, at man bruger hovedet og viljen til andet end at regne ud, hvor hurtigt man kan klare et marathondøb og forsøge at gennemføre det.

Allerede under Første Verdenskrig blev der i Tyskland lagt grundsten til en kulturkritik, som siden har været kronisk i forskellige udgaver – og hvis aktualitet sådan set ikke er blevet overhalet af historien. Det skete bl.a. i Thomas Manns store – og uforløste – værk *Betrachtungen eines Unpolitischen*, hvor han med polemisk styrke fik trukket et modsætningsforhold op mellem civilisation og kultur. Ganske vist bandt han denne modsætning til forskellen på det tyske og det angelsaksiske, hvor det tyske stod for kulturen og det angelsaksiske for civilisationen. Indlejret i denne overordnede forskel var påpegningen af forskellen på ånd og kræmmersjæl. Siden da har konservatismen, hvor den var bedst artikuleret, holdt fast i modstillingen, ofte med nationale og ofte uden nationale konnotationer. Venstrefløjen var ikke med på denne modstilling mellem ånd og penge, men holdt dog fast i kritikken af kræmmersjælen og dens samfundsmæssige indflydelser. Ånd har aldrig været noget, som venstrefløjen uden forbehold har dyrket programmatisk – hvilket går tilbage til midten af 1800-tallet. Her bekæmpede socialisterne liberalisterne økonomisk og konservatismen kulturelt. Man fik herved frembragt et underligt resultat; konservatismen havde monopol på åndsbegrebet, og dette monopol skulle ikke fravristes dem, men slet og ret udslættes.

Siden 1930'erne, altså i omkring 80 år, har der fra mange sider – med Frankfurterskolen og dens kritik af den instrumentelle fornuft, Heideggers teknologikritik, som uden tvivl var konservativ, men som lod sig transformere, så den var spiselig for andre end konservative, til Habermas' idé om systemverdenen, der koloniserede livsverdenen – været artikuleret en samfundskritik, der forsøgte at vise, at der var noget galt med udviklingen. Alt lagt sammen som samfundskritiske markeringer, der forsøger at angive sygdomstegn i samtiden. Dette er ganske vist den tyske tradition, og skønt den har udvist en særegen sensitivitet – sammenligner vi med andre ikke-tyske positioner – så har den ikke desto mindre været inspirationsmodel for megen tænkning også i international sammenhæng. Men den venstreorienterede samfundskritik har altid været omkranset af to fløje, som den har skullet henholdsvis tage afstand fra og forsøge ikke at skubbe fra sig, nemlig konservatismen, som skulle undgås, og socialdemokratismen, der ikke måtte flygte

bort i angst. Alt andet lige har det haft den konsekvens, at dannelse og ånd aldrig har været noget, som venstreorienteret samfundskritik er gået op i som noget vigtigt.

Den nye globalisering, siden Murens fald og den kolossale udvikling af elektronisk information, har sat så stor gang i processer, som man mere eller mindre skulle have lup for at opdage for årtier tilbage, har betydet, at de gamle samfundskritiske positioner i dag må renoveres, hvis de skal tale til folk.

Konservatismen har det meget lettere, da den blot kan gentage, hvad den altid har sagt, den har jo lige fra den i sin nye skikkelse fra starten af forrige århundrede været i opposition og stået på sit. Det kommer selvfølgelig af, at den har haft historiske idealbilleder fra fortiden, som den stedse har kunnet henvise til: Antikken, Renaissance, den store romankunst osv. Størrelser, som mere eller mindre synes at have været immuniserede over for historiens amokløb. Hertil kommer, at konservatismen altid har forbeholdt sig ret til ikke uden videre at lægge billet ind på fremtiden uden at have gjort visse foregribende erfaringer med den. Brechts dictum: hellere sympati for det dårligt nye end det gode gamle har altid – og med rette – kun frembragt hovedrysten fra kulturkonservativ side.

Til slut vil jeg nævne et punkt, som synes overset, nemlig, hvad der er sket med sproget og sprogbrugen. Jeg nævnte i starten, at dannelse, dengang den var intakt, udgjorde et hus, der kunne blive et hjem bl.a. igennem det sprog, der blev tilbudt, for det var et sprog, der kunne bære erfaringer, som var dybt eksistentielle og, ja, lad os bare sige menneskelige. Tillige et sprog, der var åben for, at ikke alt i tilværelsen lod sig beherske eller underlægge. Det var også et sprog, der havde plads til ånd – og i øvrigt: uden denne plads til sproget er der ingen dannelse, højest kompetencer. I dag er sproget, som tales i hverdagslivet og i offentligheden, stort set rensat for disse "bifloder" og omveje. Sproget er blevet præget af en blanding af videnskabelig light-terminologi, handelsskolesprog og sportsjargon. Måske tilsat lidt wellness, når det skal være blødt. Pathos er enten udryddet eller larmende falsk. Halvdårligt engelsk florerer som en epidemi. Og det er ikke bare ordene, men også og vel især sprogets semantiske elasticitet, der ser ud til at forsvinde til fordel for halvhård plastic. Det kommer bl.a. til udtryk i, at alle sætninger skal være korte. Men korte sætninger i et væk er vidnesbyrd om en tænkning, der ikke

tillader andet end motorveje og ensformig vegetation omkring sig. Som det fremgår af ovenstående overvejelser, ser det sort ud. Det mener jeg, det gør. Og i denne situation at pege på en løsning eller en modstrategi forekommer mig næsten lige så umuligt, som det var for Horkheimer og Adorno, da de i slutningen af *Oplysningens dialektik* (fra 1944) stillede sig selv spørgsmålet: Hvem henvender denne bog sig egentlig til? Deres svar var meget pessimistisk; hverken til hiin enkelte, der var udryddet, eller til masserne, der var totalmanipulerede. Derimod havde bogen karakter af en flaskepost, som blev smidt i vandet. Så måtte man se, hvad der skete.

ANMELDELSER

Krigsårenes kontemplative kvartet

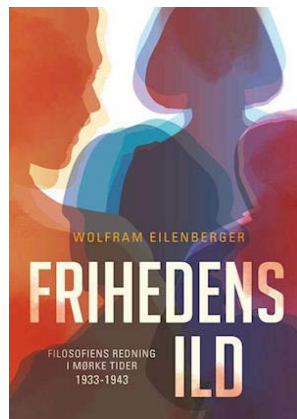
*Frihedens ild – filosofiens redning i en
mørk tid 1933-1943*

af Wolfram Eilenberger

Oversat af Joachim Wrang

Forlaget KLIM, 400 sider

af Johan Bolding Rasmussen



Endnu engang begiver Wolfram Eilenberger sig ud i en filosofihistorisk kollektivbiografi med den vestlige intelligentsia som omdrejningspunkt. Denne gang med fokus på fire skæbner, der alle mere eller mindre var berørte af Hitlers indtog i Rigsdagen. Weimarrepublikkens undergang og nationalsocialisternes magtovertagelse blev på hensigtsmæssigt vis introduceret som den afsluttende begivenhed i Eilenbergers foregående kollektivbiografi, *Troldmændenes Tid*, der havde Walter Benjamin, Ernst Cassirer, Martin Heidegger og Ludwig Wittgenstein som de bærende figurer. De fire hovedpersoner for denne fortælling er i midlertidig Hannah Arendt, Simone de Beauvoir, Ayn Rand og Simone Weil, men enkelte karakterer fra foregående bog og årti følger med ind i fortællingen. Vi undslipper ikke Arendt og Heideggers kærlighedsforhold, men går heller ikke glip af det venskab Arendt og Benjamin opbygger i Berlin. Et venskab, der på skæbnsvanger vis ender i Pyrenæerne, da Benjamin tager sit eget liv på flugt fra nazisterne og Arendt kommer i sikkerhed på den anden side af Atlanten. Et dramatisk element af fortællingen, der i nærværende afsløring midlertidig ikke kan karakteriseres som en plotspoiler, når sandheden om deres skæbner har været offentlig

kendt i alle disse år. Hvad der dog alligevel kan undre læseren er, at kun tre af fortællingens hovedpersoner rent faktisk befinder sig i Europa, mens mørket sænker sig over kontinentet. Netop derfor startede denne anmeldelse også ud med at relativisere hvorvidt alle fire hovedpersoner var berørte af Hitlers indtog i Rigsdagen. Dette skyldes, at Ayn Rand skifter sin tilværelse i Sankt Petersborg ud med et liv i først New York og dernæst i Californien og på den måde bliver det en anelse uklart, hvorfor Rand egentlig skal indtage en plads i fortællingens kvartet. Hendes historie spiller en markant anden rolle end de tre andres i fortællingen om "filosofiens redning i en mørk tid", idet Eilenbergers perspektiv på de tre andre kredser om de personlige konsekvenser af de politiske omvæltninger og hvilken effekt den markante krigsbevidsthed betød for deres filosofiske refleksioner. Der kan derfor spekuleres i, hvorvidt Rand er med for at afbalancere fortællingens geografiske område og de politiske og filosofiske positioner. Herudover kan det vække undren, at der insisteres på en så skarp kønsopdeling mellem de to værker når filosofihistorien fra starten af det tyvende århundrede som bekendt er præget af en mangfoldighed af tænkere, på tværs af kønnene.

Fælles for Arendt, de Beauvoir, Rand og Weil er blandt andet deres til tider lettere udsvævende bohème- og randtilværelser. Alle som én lever de i korte eller længere perioder under kummerlige, udfordrede eller utraditionelle omstændigheder. Enten præget af følelsesmæssige og økonomiske udsving eller tilværelser tydeligt forværrede af krigens indtog i deres hverdag. Alt i alt næsten en kende for prototypisk for myten om den yderste rand, hvor tænkeren må befinde sig for at den geniale tanke lader sig undfange. Ikke desto mindre skifter de Beauvoir og Weil deres trygge borgerlige eksistenser ud med både selvvalgte bohème- og proletartilværelser, idet førstnævnte aktivt vælger skiftende hoteller som hjem og indgår i adskillelige komplicerede *ménage à trois* for at sikre sig selv størst mulig intellektuel frihed, men med både økonomiske og følelsesmæssige konsekvenser. Weil derimod vælger selvsikkert sultestrejken som udtryk og middel for sin politiske harme. Derudover kaster hun sig også ind i arbejdet i bilindustrien for at kunne leve sig ind i den "ægte" arbejders lidelser, men hun må dog se sig gevaldigt udfordret af det fysiske arbejde. Helt anderledes gør det sig gældende for Rand, der mere ufrivilligt befinder sig i pekuniært penible positioner i først Rusland og dernæst USA, grundet sit altoverskyggende ønske om at slå

igennem som offentlig intellektuel eller feteret manuskriptforfatter. Arendt, som i Tyskland er den første af de fire, der oplever de diskriminerende love og frihedsindskrænkelse nationalsocialisternes magtovertagelse medfører, vedholder sig længe sin identitet som tysk jøde, men må dog til sidst sande, at Tyskland ikke længere er sikkert for hende.

Eilenbergers formidling af det filosofiske tankegods er ej at forklejne. De valgte hovedpersoner er derudover alle ophav til tankevækkende filosofier og deres medrivende tilværelser egner sig særdeles godt til biografiformatet. Den hybride filosofihistoriske kollektivbiografi har dog som genre visse brister. Det konstante skift i scener taler ikke til projektets fordel og man får i mange tilfælde indtryk af, at for megen information, både biografisk og filosofisk, forsøges formuleret og formidlet på for lidt plads. På trods af den forsøgsvist både rumlige og tidslige indskrænkning så virker det alligevel en kende for ambitiøst at ville skildre fire skæbner over ti år på blot 400 sider. Samtidig forsøges ikke blot den filosofiske ballast udlagt i samklang med de biografiske detaljer, men også de socialhistoriske begivenheder tillades plads så de omstændigheder hvorunder biografens hovedpersoner levede bliver tydeligt og sagligt skildret. En uhyre balancegang at mestre. Noget som Eilenberger i store træk dog lykkes med. Al kritik til trods så formår det kollektive aspekt rent faktisk at give læseren et unikt og perspektivrigt indblik i en periode med utallige prominente figurer, der til tider formår at indgyde både respekt, foragt og inspiration hos hinanden. Dette understreger blot at en filosofihistorie aldrig kan skrives i ental, og unægteligt må inddrage perspektiver fra ikke umiddelbart oplagte kandidater. Eilenberger formår, til trods for bogens til tider høje tempo, at få flettet de fire individuelle historier godt ind i hinanden, hvor skiftene sommetider foregår i forbindelse med rent tematiske sammentræf og andre gange tager udgangspunkt i en fælles geografi eller situation. Hvad der dog ikke tjener bogen er de til tider ret spekulative psykologiseringer, der til trods for deres medvirken til en raffineret og medrivende fortælling kommer til at fremstå næsten historisk uhæderlige. Øjeblikkene af mere eller mindre spekulativ karakter formår at bygge bro mellem tænkerens filosofiske systemer og idéer og de dagligdagsgøremål og mere personlige tidspunkter, der ikke umiddelbart lader sig forædle til filosofihistorie.

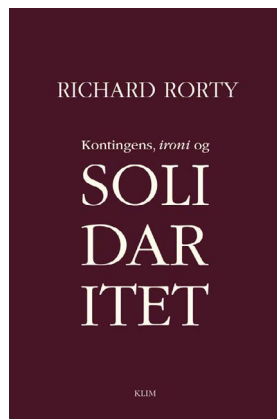
Når værket er bedst formår det at rammesætte under hvilke omstændigheder

Ayn Rands tanker om objektivisme kommer til veje og under hvilke seksuelle eskapader de Beauvoir lader sig inspirere af Sartre og senere formulerer idéen om *det andet køn*. Når værket i midlertidig er værst fortaber det sig, som i det foregående værk, i spekulationer om, hvad, der måtte befinde sig mellem dagbogsoptegnelserne og de udgivne værker. Til tider får man indtrykket af, at der skal udfyldes huller og at den ene eller anden tænker kunne have tænkt dette og hint. Det kunne givetvis være rigtig og den pågældende filosof kunne sagtens bringes til at acceptere dette som en korrekt beskrivelse af, hvad hun havde ment. Men derfra og til at tage sig friheden til at spekulere i de tankestrømme – som eksempelvis løber gennem hovedet på Weil når hun begiver sig hjem mod sine forældre – når disse ikke fremgår af dagbøger eller beskrivelser fra andre i nærheden af vedkommende, fremstår problematisk. Der er selvfølgelig tale om litterære tildragelser, der tjener den genre værket befinder sig i, hvor biografiske detaljer til tider viger for den spændingsmættede handling, der også skal formidles. Samtidig gælder det, som ved det foregående værk, at den tyske originaltitel indeholder mere tyngde og klang end den pågældende danske oversættelse formår at videregive. For at være ærlig over for originaltitlens lydlighed kunne man have valgt *flamme* i stedet for *ild*, og dermed befundet sig på linje med den allitteration originaltitlen *Feuer der Freiheit* spiller på. Med det foregående værk blev der i oversættelsen draget mere ihærdigt omsorg for den sproglige spidsfindighed i titlen *Zeit der Zauberer*, når fordanskningen lød *Troldmændenes Tid*.

Kontingens, ironi & solidaritet *eller* Tilfælde, selvfrembringelse & filantropi?

Kontingens, ironi & solidaritet
af Richard Rorty
Forlaget Klim, 309 sider

af Alexander Asboe



Mange kender Rortys navn, og forbinder ham måske med diskussioner om relativisme og liberalisme, og hvis ikke man gør, får man alligevel hurtigt en fornemmelse for begreberne og deres liv, når man bladrer i *Kontingens, ironi og solidaritet* (CIS) fra 1989. Emnerne er velkendte for den, der kender den intellektuelle idéhistorie og med emnevalget placerer Rorty sig noget nær centrum af fagfilosoffernes kamplads. På den måde vil de fleste hurtigt føle sig hjemme med værket, uden at hjemligheden behøver at afspejle en enighed med forfatteren.

De idéer Rorty folder ud har vækket kontroverser. Han var egentligt selv fagfilosof, men gik sine kolleger på klingen ved at forsøge at hive tæppet væk under dem med sit begreb om "relativisme", som han selv formulerer det i CIS "Filosofien som disciplin latterliggør sig selv, når den i sådanne kritiske øjeblikke træder frem og siger, at den vil finde et neutralt grundlag". I modsætning til disse omtaler Rorty "vi, ironikere" og har blandt andre vækket en begejstring med sit altruistiske begreb om *solidaritet* og fordringen om at udvide "os" ved stadig at inkludere "dem".

Måske meget sigende afsluttede han sin akademiske karriere på Stanford

som professor i komparativ litteratur, da det meste vist alligevel handler om sproget, hvilket træder frem i CIS i form af Rortys omfangsrige analyser af forfattere som Nabokov og Orwell, samt Proust i selskab med Nietzsche og Heidegger.

Fordi jeg ikke kender udstrækningen af det fælles sprog Rorty og jeg taler, vil jeg forsøge kun at stille nogle spørgsmål til teksten, som gerne skal udstille noget af det, som er på spil i *Kontingens, ironi og solidaritet*, uanset hvordan man ellers forstår ham. Allerførst vil jeg dog give et oprids af indholdet så alle forhåbentligt kan følge med.

Resumé over bogens tre afsnit

Kontingens

Rortys værk er bygget op i tre kapitler, som allerede afspejles i værktitlen. Således lægger han ud med en redegørelse for al tings *kontingens* (del I), inden han i del II og III først udlægger sit begreb om anvendt *ironi* og siden sætter det i anvendelse med sit begreb om *solidaritet*.

Del I udgør det teoretiske udgangspunkt for resten af værket og det er heri Rorty grundlægger den relativisme, som han er blevet berygtet for, mens del II og III udvikles som konklusioner over udgangspunktet.

Med sit begreb om *kontingens* mener Rorty hvorledes al ting og hele verden er kontingent og der for øvrigt hverken er noget udenfor verden, over eller efter den ... eller som han selv skriver "I denne bog har jeg slået til lyd for, at vi forsøger *ikke* at ønske os noget, som står over historien og institutionerne".

Det gælder sprogets kontingens, selvets kontingens og følgelig samfundets kontingens. Ved at tillægge sproget kontingens vægrer Rorty sig imod at give det *essens*, og det samme gælder *selvet* og *kultur* i al almindelighed; vores valg af ord er ikke bestemt af nogen nødvendighed, mens sproget ikke er noget *medium* mellem et subjekt og objekt. Der er ingen korrespondens mellem de ord vi betegner verden med og så verden, hvilket også er årsagen til konflikten med Rortys fagfilosoffer, der netop antager sproget for et bud om sandheden.

Der er ingen sandhed derude, som venter på at blive italesat og opdaget, og man bør her hæfte sig ved *italesættelsen* af verden og sprogets betydningsfuldhed for Rorty, der på alle måder stod indenfor den sproglige vending.

Ironi og teori

Da det menneskelige dyb ikke rækker længere end til sprogets kontingente,

historiske omstændigheder, er der forspildt at forsøge at tegne nogen teori for det hele, nogen universel teori, som hvad teologerne og metafysikerne ellers gør.

Menneskets kontingens svarer til en relativitet, med kun os selv og, kan man dermed tilføje, vores historie som fikspunkt. Konsekvensen af sprogets kontingens foranlediger dog, at vi ikke kan begribe det kontingente forløb, som vi står på toppen af, men højest belyse det fra forskellige sider, mens det hver gang vil tage sig ud på nyt. Fraværet af essens og højere meningsfuldhed, betyder dog ikke, at vi behøver befinde os i meningsløshed.

Rortys løsning er det, han blandt andet betegner *selffrembringelse*, mens han opfinder *ironikeren*, hvilken drejer sig om en udvidelse af sproget, som nogenlunde svarer til udvidelsen af "os" henimod "dem", som han skriver. For at forså denne sammenhæng, må man dog først forstå et andet centralt begrebsspar: forholdet mellem det private og det offentlige. Skal det siges kort, kan det siges, at de sfære to ikke er overensstemmende, som akkurat følge af sprogets kontingens. Vores *private* vokabular vil altid være inkommensurabelt med vores *offentlige* vokabular, da der er ingen førsproglig bevidsthed, som Rorty selv udtrykker det, og vi hverisær kun er relative til vores egen historiske udvikling. Ironikerens sprogudvidelse vil således i udgangspunktet bare være selffrembringelse henimod *privat* fuldkommenhed. Vi kan udvide vores eget vokabular ved at tilegne os andres og derved få flere ord at beskrive vores egen kontingens og den kontekst, som vi er viklede ind i, med. Det er hvad Rorty betegner som *selffrembringelse*, at vi med et udvidet sprog får bedre mulighed for at genfortælle vores egen historie og i den anledning udskifte den fortælling vi blot har nedarvet fra traditionen.

Ironikeren er en figur, som har opdaget dette og gør det til sin modus operandi at udvide sit sprog, for derved at løsgøre sig fra traditionen – med tryk på SIT.

Grusomhed og solidaritet

Ironikeren for sig selv er nemlig ikke nogen idealfigur for Rorty, det er den *liberale* ironiker derimod. Forskellen er at den liberale ironiker har et sigte, som overskrider det *private*. Hvor ironikeren har opdaget sprogets kontingens, har den liberale ironiker opdaget uoverensstemmelsen mellem det private og det offentlige sprog: opdaget at ens egen selffrembringelse kan være *grusom* for andre, og det er netop opmærksomheden på at undgå gru-

somhed, der kendetegner Rortys *liberale*. For at undgå grusomhed handler den liberale ironiker solidarisk, for at overvinde skellet mellem *privat* og *offentlig*. Det er denne solidaritet, som også udtrykkes med Rortys fordring om at udvide “os” henimod “dem” og som Rorty slår sløjfe om i værkets III. del. Med andre ord, kan *Kontingens, Ironi og Solidaritet* opsummeres i eet socialt håb samtidigt med håbet om privat overvindelse. Og selvom en sådan sætning er forførende, vækker sætningerne i CIS dog mest af alt frustration hos undertegnede. Mens hans konklusioner er opbyggelige og spændende – mest af alt som pragmatisme og politisk filosofi – er hans belæg besnærende og ofte rodes argumenterne derfor ud i misforståelse.

Tre spørgsmål over bogens argument

Kontingens og essens

Lad mig derfor stille tre spørgsmål, som jeg håber kortfattet, kan udstille tre af de lag, som jeg ikke ser Rorty slippe helt så godt fra – i modsætning til andre af de lag, som jeg har nævnt ham slippe bedre afsted med. Magen til resumeet, vil jeg også her forsøge at holde en rækkefølge magen til Rortys egen, så lad mig først spørge til kontingensen og hvad Rorty mener med ønsket om ikke at lade noget stå over historien og institutionerne?

Her ser jeg Rorty rode sig ud i uklarhed om, hvad han overhovedet mener med *kontingens*. På den ene side er han meget bestemt om, at der ikke er noget som ligner *essens*, mens han udtaler sin teori som muligheden for *ateistisk* sammendrægtighed. Han søger bort fra enhver forklaring, der tager afsæt i en forestilling om *nødvendighed*. Det er hans damoklessværd. Idet han afsværges metafysikken, omtaler han på den anden side sin anti-essentialisme som *kontingens*, og jeg forledes i den anledning til at spørge til de bevægelser, processer og tendenser, som gennemløber historien.

Selv hvis vi lader historien stå alene og uden nogen meningsfuld skabelsesgrund, hvilket jeg tror de fleste vil billige i dag, ser jeg ikke noget belæg for se bort fra historiens *nødvendighed*. I og for sig ligger antydningen af den *nødvendighed* allerede i det af Rortys centrale begreber, som jeg spørger til: nemlig kontingens. Jeg synes vi bør kigge mod latin, hvor kontingens har sine rødder. Stammen *-tingens* kender vi også i formen *at tangere*, at berøre, mens vi også kender præfikset *kon-* som *con*, f.eks. i forbindelse med kontekst, og som en henvisning til omkringstående omstændigheder.

Den konklusion jeg ønsker at drage over denne korte etymologi, er at selv-

om vi med begrebet kontingens ofte mener et tilfældigt forløb, samtidigt kan forestille os et forløb med et *før* og *efter*. Og selv hvis vi lader historien være et sådanne isoleret forløb, uden noget *over* eller *under*, stadig har at gøre med et forløb med sin egen historie, der, efterhånden som det udfolder sig, udfolder sin egen mening, sin egen nødvendighed, og tør jeg sige, således udvikler sin egen *essens*.

Selvfrebringelse som *Amor fati*?

Det andet spørgsmål, som jeg ønsker at rejse, angår det begreb om *selvfrembringelse*, som Rorty introducerer i forbindelse med Nietzsche. – Selvfrembringelse som en privat frigørelse fra traditionen. Jeg tør ikke tro, at Rorty er helt uklar over kontingensbegrebets historie, da selvfrembringelsen er et spørgsmål om at undfly traditionens *nødvendighed*, gennem en udvidelse af ens nedarvede vokabular. Det er, hvad ironikeren har opdaget.

For Rorty er selvfrembringelse dog utilstrækkeligt, som nævnt tidligere. Højest kan det hjælpe os til en *privat* fuldkommenhed, der kun varer så længe vi ikke selv er sunket tilbage i traditionens skygge, hvilket til slut og sidst er svært at undgå, når tiden går. Det er ikke meget anderledes, hvad angår den liberale ironiker, hvis selvfrembringelse dog i stedet er *offentlig*, og som derfor strækker sig imod fælles fuldkommenhed

Jeg vil skynde mig at skrive, at mit problem med Rortys selvfrembringelsesbegreb heller ikke går så meget på hans analyse af selvfrembringelsen hos bl.a. Nietzsche og Heidegger, men at han behøver at skelne mellem privat og offentlig *frembringelse*. I en tilføjelse undrer jeg mig over, at Rorty vist nok undgår at introducere Nietzsches betegnelse *Amor fati* – hvilket nok også er for det bedste, da det trodsalt ville give yderlige grund til uklarhed – da det i og for sig er Nietzsches egen betegnelse for *selvfrembringelse*.

Når jeg synes det ville forårsage mere uklarhed, at Rorty tog udtrykket *amor fati* i anvendelse, skyldes det, at jeg vil mene Nietzsche netop, henviser til fællesskabet i menneskets erkendelse af dets grundvilkår: at et menneske-fællesskab er menneskets skæbne.

Privat ironi og solidaritet eller fælles historie?

Det sidste spørgsmål, som jeg ønsker at rejse, udspænder sig mellem dette *private* og *offentlige*, som Rorty hævder altid vil stå i uoverensstemmelse med hinanden, men som jeg synes fortjener en god portion skepsis. Skille-

linjen mellem de to er direkte årsag til, at Rorty er nødt til at fremsætte et begreb som *solidaritet*, men er det overhovedet nødvendigt?

Spørgsmålet kan ligeledes formuleres som, *er Rortys hævvelse af inkommensurabilitet mellem et privat og offentligt sprog overhovedet foreneligt med en nietzscheansk udlæggelse af selvfrembringelse ved amor fati?*

Hvori inkommensurabiliteten beror, bør egentligt være det første spørgsmål man stiller Rortys CIS, for svaret vil pege i retning af sprogets kontingens og hans ønske om ikke at stille noget over historien, men som jeg håber på at have gjort opmærksom på her, bør Rortys fremstilling af først *kontingens* og siden *ironikerens selvfrembringelse* ikke tages for uafklaret.

Set i lyset heraf vil mit eget foreløbige svar på Rortys fordring om solidaritet være mere afklaret, end mine spørgsmål om *kontingens* og *selvfrembringelse*. Jeg finder det nemlig overflødigt, som et redskab til at gribe over gabet mellem privat og offentligt, så længe de to sfærer er to sider af det samme sprog – i så fald de to vokabularer er sammenfaldende, behøver vi ingen *solidaritet* til at mindske afstanden mellem privat og offentligt, mellem “dem” og “os”.

... Forvandler vi alligevel vores sociale praksis til *solidaritet*, er jeg bange for at vi blot maskerer en filantropi, som har meget tilfælles med den *ironiske selvfrembringelse* som Rorty frygter for dens *grusomhed*. Filantropien som jeg tænker på her ville med andre ord opstille en falsk præmis om, at vi hver især og alle sammen er splittet mellem to uoverensstemmende vokabularer, at det overhovedet giver mening at skelne mellem “dem” og “os”.