

TINGEN

TINGEN

AFDELINGSBLAD FOR IDEHISTORIE
FORÅR 2023

HÅB



HÅB

HÅB
TINGEN FORÅR 2023

REDAKTION

Astrid Lykke Raunkjær
 Gry Møller Andersen
 Jens Philip Yazdani
 Johan Bolding Rasmussen
 Kristian Thuesen
 Malte Bülow
 Tobias Vinter Albrechtsen
 Louise Storkholm

LAYOUT

Jeppe Pape Møller
 Selma Lindhart Blomberg
 Tobias Iversen

TINGEN - FORÅR 2023**TEMA: HÅB**

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

Omslag: W.A. Bouguereau, *L'amour et Psyché, enfants*, 1890.

4 LEDER

Jens Philip Yazdani og Malte Bülow

TEMA: HÅB**9 HÅBET ER...**

Gry Møller Andersen

15 AT KOGE SUPPE PÅ HÅBET

- OLE JENSEN OG DEN ÅNDELIGE MARXISME

Jakob Rosenkrands Uldall

22 DET SORTHULOCENTRISKE VERDENSBILLEDE

Malte Bülow

28 SANCHO OG STENEN

- DEN ABSURDE HELT, SANCHO PANCHAZ

Johan Kjær Eskildsen

IDÉER**36 DEN SELVFORSKYLDTE SKÆGHED**

Mathias Koldenborg Christiansen

KANTIANSK SÆRTILLÆG**42 INTRODUKTION**

- KRITIK AF KRITIKKERNE

Johan Bolding Rasmussen

44 KANTS ESOTERISKE OPVARMNING TIL KRITIKKERNE

- *EN ÅNDESSEERS DRØMME*, OVERSÆTTELSE

Martin Due Bjerre

58 KRITIK AF *KRITIK AF DEN RENE FORNUFT*
Morten Haugaard

63 KRITIK AF *KRITIK AF DEN PRAKTISKE FORNUFT*
Peter Aaboe

71 KRITIK AF *KRITIK AF DØMMEKRAFTEN*
Lars Lodberg og Anne Marie Pahuus

IDÉHISTORIE

85 HUMANIORA PÅ ARBEJDSMARKEDET
- INTERVIEW MED GITTE ØRSKOU, DIREKTØR
PÅ MODERNA MUSEET, STOCKHOLM
Johan Bolding Rasmussen

93 HIP HIP HUMANIORA
Christian Fleckner Gravholt

99 I 2023 HÅBER VI ALLE PÅ FORANDRING
- TRANSHISTORISKE SPØRGSMÅL SOM
BASECAMPS MOD NOGET ANDET
Astrid Lykke Raunkjær

105 POSTKORT FRA NUUK
Ida Katinka Ploug

106 REJSEBREV FRA LUND
Alexander Asboe

ANMELDELSER

115 *POLITIK*
AF ARISTOTELES
Gustav Søndermølle

121 *DEN POLITISKE FILOSOFIS HISTORIE*
RED. JOACHIM WEIWIURA
Nikolai Elliot Elmark

126 *KIERKEGAARDS SAMFUNDSKAMP*
AF OLE MORSING
Jens Philip Yazdani

131 *ANTROPOLOGI OG IDÉHISTORIE*
RED. THORUP, LARSEN, GLASSCOCK
Marius Marques Siersbæk

135 *KROPPE AF BETYDNING*
AF JUDITH BUTLER
Louise Storkholm

142 *DEN SENE NIETZSCHES KULTURSYN*
AF SØREN FAUTH & BØRGE KRISTIANSEN
Martin W. Jacobsen

148 *ZONEN*
AF SILJA E. K. HENDERSON
Kristian Thuesen

LEDER:

HVAD TØR JEG HÅBE?

Jens Philip Yazdani og Malte Bülow

Håbet er på mange måder en underlig størrelse, som vi aldrig helt ved, hvor vi skal placere. For er det en aktiverende superkraft eller en sløvende domesticering? Er det oplivende eller blot beroligende? Mange antager selvfølgelig, at ingen kan leve uden håb, men måske mange i dag alligevel lever uden?

TINGEN er i denne omgang din rejseguide ind i det forjættede land; håbet. Du kan for en stund trygt lukke alverdens kriser og krige ude og barrikadere dig i Pandoras æske, hvor håbet ifølge de græske myter stadig befinder sig. Overleveringen vil nemlig vide, at håbet som det eneste blev tilbage, da alle plagerne – sorg, fattigdom, pest, ondskab, find selv på flere – fløj ud, da æsken blev åbnet. Vi spørger, om håbet da er endnu et onde, det sidste, eller det, der skal frelse os fra dem alle?

I den græske myte om Pandoras æske så Prometheus de sørgelige skabninger, menneskene, lide i det kolde vintermørke og besluttede, at han ikke kunne forlige sig med blot at se til, men måtte *take arms against a sea of troubles* og stjæle den guddommelige ild fra Olympen og give den til

menneskene, koste, hvad det koste vil. Måske introduceres her den oprørske kraft, der for alvor kan forandre verden? Men handlede Prometheus på håbløsheden, eller var han antændt af håbet? Uanset hvad anser Zeus det som en passende straf for en så rebelsk titan at få sin lever ædt af en grib hver dag i 30.000 år. Måske er det i virkeligheden dét, håbet er: En lever, der hver eneste dag af ren stædighed og trods vokser ud på ny i troen på denne dag ikke at blive ædt af en grib?

Det er ikke lette spørgsmål at besvare, og måske derfor denne udgivelse af TINGEN er tykkere end sædvanligt; emnet er simpelthen mere presserende, mere tyngende, mere tykt. Eller mere provokerende. Hvorfor taler vi om håb i stedet for at handle? Hvad skal endnu en udgivelse, der reflekterer verdens tilstand, men ikke umiddelbart agter at intervenere i den?

Eller også skyldes det blot, at vi også har fyldt udgivelsen med utallige andre, lækre sager: intern fagkritik, interviews om arbejdsmarkedet, anmeldelser af nyudgivelser, rejsebreve fra udvekslingsophold og så en hel særsektion om Kant. Den rummer hele tre kritikker af Kants tre kritikker – foruden verdenspremieren på et uddrag af en dansk oversættelse af Kants *En åndeseers drømme* fra 1766.

Men har alt det noget med håbet at gøre? Og handling? Måske. Kant er i hvert fald også kendt for at stille filosofiens spørgsmål således:

Hvad kan jeg vide? Hvad bør jeg gøre? Hvad tør jeg håbe?

Håb, handling og viden hænger sammen, skønt de er forskellige. Håb er hverken det, vi ved, eller det, vi gør, men det tredje, der indvirker på begge de forrige, forlener dem med mening, giver dem en retning eller ansporer dem til aktivitet. Det er det sidste, men alligevel det første. Det er målet, men både som for-mål og som ende-mål; det, der sætter os i gang, og det, vi håber på at opnå – i hvert fald ideelt set. Men er idealismen alligevel en kende for idealistisk til verden af i dag?

Som det anarkistiske, franske forfatterkollektiv, den Usynlige komité, skriver:

”[At håbe] er at ville at tingene var anderledes uden at ville midlerne dertil. Det er en fejhed. [...] Håbet, denne meget lette, men konstante *impuls imod i morgen*, som er kommunikeret til os dag efter dag, er det bedste virkemiddel for opretholdelsen af ordenen. [...] Det er en flugt fra nuet. [...] En ånd, der tænker med henblik på fremtiden er ikke i stand til

TINGEN

at handle i nutiden. Den søger ikke forandringen; den undgår den.”

Så hvad er håbet egentlig? Og kan vi bruge det til noget i dag? Skal det endeligt lokkes ud af Pandoras æske, eller bør vi blot forsegle den yderligere og grave den endegyldigt ned?

Svaret blafrer stadig i vinden ligesom de grønne trætoppe, der nu er sprunget ud. Men med denne udgivelse i hånden og i hovedet er du helt sikkert bedre rustet til at overveje situationen. Og måske det hænger sammen med at indgå i den. Og atter at håbe. Vi håber i hvert fald, at I er lige så begejstrede for udgivelsen som os, og at det vil være lige så tankevækkende læsning for jer, lige så spændende, skørt, sjovt, seriøst og sprudlende, som det var for os at udfærdige den. Og ellers er der altid næste semester; sådan er håbet, det lysegrønne, jo også.

God læselyst.

HÅBET ER...

Af Gry Møller Andersen

Først og fremmest fremprovokerende en række spørgsmål: Hvad vil det sige at håbe? Hvad er et håb? Hvad er mit håb? Hvad er dit håb? Er mit håb dit håb? Nej! Nu må denne spørgerunde ophøre, fordi mit håb kan umuligt være dit håb, endskønt vi naturligvis kan anspore vor håb i samme retning. Håbet må være vore samhørende, omnipræsente evne til at skabe en illusion, hvorover vi kan komme igennem livet, når det viser sig fra sin allermest grelle side. Nej, det kan det vel heller ikke være i og med vi er stand til at ”håbe på solskin i næste uge” og det er jo ikke just verdens undergang, hvis onsdagen viser sig at blive liiiidt halvoverskyet. Så håbet er ikke nødvendigvis noget vi kun griber ud efter, når livet smerter allermest. Mennesket immanent må være en art håbets omsluttende entitet, hvorudfra en katalysator kan vække dét, vi kalder *håbet*; en vækkelse, der kan lade sig udfolde i yderpunkter fra et lille håb om lidt solskin i Danmark til et mægtigt håb om fred på vor jord.

Nu synes jeg allerede at være kommet en smule nærmere spørgsmålet om, hvad håb er, thi det synes, at disse yderpunkter er forbundet ved magtesløshed. Jeg må simpelthen erkende, at jeg hverken har magt over

vejret eller verdens ledere. Så fik jeg da lige hevet mig selv ned fra den piedestal.

Er håbet så blot et blændværk? Som en insisteren på, at det da slet, slet ikke var en dum beslutning at springe ud i ”70.000 favne vand” trods en ikkeeksisterende evne til at svømme. Nej, et blændværk er håbet ikke, snarere er håbet offer for et omsluttende blændværk, der forhindrer mig i at synke ned i det dybe og indre ocean, for helt nede på bunden at finde den del af mig, hvori det *jeg* kalder håbet er indesluttet.

ET AF KRAFTEN VIRKENDE MIDDEL

Passiviseret, ene og overvældet af magtesløshed er vi stillet *i* såvel som *over* for livet med alt, hvad det indebærer: klimaudfordringer, krig i verden, ja: kriser i og med vor væren og færd. Velan! En sådan resignation qua livet udtrykker en unødvendig, ynkelig selvmedlidenhed. Bør vi ikke i stedet være overvældet ved alle de glædesmomenter vi kan indsamle og sammenstykke til et liv i fryd og gammen? Noget sådan som livets gåde løses bedst ved at indoptage livet, fordret ved dets udlevelse og ikke gennem en paralyseret, nedtrykt sindstilstand inde bag nedrullede gardiner. Og netop derfor har jeg svært ved at lade mig overbevise om, at det *at håbe* er de ikke-handlendes afskærmning for mulig handling. Håbet *er* derimod *handling*.

Håbet er en kraft, der i mine øjne er meget lig den kraft Søren Kierkegaard beskriver i én af sine opbyggelige taler, thi den ”[...] jordiske Fare ere Menneskene tilbøielige nok til at blive opmærksomme paa”, og denne opmærksomhed, er egentlig også en ”Kraft til at opdage Fare, fordi et Menneske ”gaar i Fare, hvor han gaar”. Når vi altså er bevidste om alverdens rædsler, har øjnet og erkendt deres realitet, er der tale om en handling - en bevidsthedshandling -, på niveau med den egentlige aktionshandling, fordi ”naar Forfærdelsen kommer udvortes med alle sine Rædsler [...]” så pines den sidste kraft ud af mennesket, men netop denne udpinsel, er forudsætningen for, at der er plads til en ny kraft.¹

Vi mennesker skal altså mærke magtesløsheden og pines *ud* i et håbløshedens tomrum, der i virkeligheden er *i* os. Hvis vi ikke på et tidspunkt finder os selv i et altomsluttende og altgennemtrængende intet, uden mulighed for at handle, så er der ej heller mulighed for at håbe, hvilket dog netop er at handle. Handlingen bliver da at fylde tomrummet med

indhold, der kan akkumulere en potentielt accelererende udvortes aktion, betinget af den forudgående, indre og mindst lige så kraftfulde aktion.

Vi har altså en indre kraft udvirkende som et potentiale til at *opdage* ydre farer, men dermed også sagt, at farerne foreligger uanset med hvilken grad dette potentiale udnyttes. Det *handler* om at få øje på dét, der tømmer dit indre; det er et spørgsmål om, hvorvidt du vil have dit indre udtømt. Denne *kraft* vokser kun i *kraft* af den næring du giver den, og det vil sige i kraft med din vilje til at ville få øje på det i den ydre verden, der kan vække den helst undgåelige ”frygt og bæven”.

Håbets tilblivelse fordres altså af en immanent kraft, der igen har et immanent potentiale til at erkende verden. Derfor er det måske i virkeligheden en fejltolkning at kalde den håbende for passiv, fordi bag de nedrullede gardiner udforskes den farefulde færd det er at leve - det er at håbe. Paradoksalt vil livet synes desto mere rædselsfuldt i takt med, at forhindringerne ryddes af vejen, men i dét nu vejen er tom, da er det muligt at montere vejvisningsskilte så ruten fremad kan planlægges.

* * *

Inden den altoverskyggende plan kan udarbejdes og fremlægges, så synes jeg dog, at vi skal dykke nogle favne dybere ned under overfladen og undersøge håbet, som et kimanlæg, der næsten umærkeligt vokser frem som en fornemmelse, der insisterende vedbliver at tiltage i styrke.

Kierkegaard skriver, at der er ”Noget, man for Livs og Døds skyld ønsker at *bevare*, [...] et Middel, hvorved man kan opnaa sin Hensigt, et Middel, der er prøvet fra Slægt til Slægt, [...]”.² Lad os kalde dette ”Noget” for ”Håbet”. Håbet er dét middel, hvormed vi kan tilkomme vor mål. Det er nedarvet gennem generationer, og indbegrebet i vort håb, er dermed også nedarvet en tradition for, hvorledes vi skal håndtere selvsamme. Denne håndtering evner vi åbenlyst ikke i og med at de ”jordiske farer” endnu er os omgivende og ovenikøbet i flere tilfælde af os selv skabte. ”Midlet” synes decideret ubrugeligt, når vi, til trods for en - formodentligt - akkumulerende erfaring om hvordan vi skal anvende det, ikke evner at nærme os målet (lad os sige det for netop dig vigtigste mål), men tværtimod det modsatte.

Hvis håbet er lyset forude, så bliver det lys tilsyneladende kun svagere, og frygten for at det helt udslukkes bliver kun stærkere. Alligevel vil jeg

1 Kierkegaard (1962) s. 167

2 Kierkegaard (1962) s. 168

ikke benægte den erfaring, der fra slægt til slægt har vokset sig rigere, og vil derfor prøve at se sagen fra et andet perspektiv. Thi i takt med, at vi nærmer os målet, da har vor horisont sig udvidet; dette på uundgåelig vis qua ophobningen af erfaring, der igen er præmis for, at vi i det hele taget kan nærme os målet. Samtidig er det som følge af erfaringen, at behovet for opbevaringsplads udvides. Det førømtalte lys bliver desårsag ikke svagere, det rykkes blot tilsyneladende længere bort, som står vi fastnaglet i et centrum, medens grænsefladen til stadighed rykker sig længere bort. Ude i periferien bliver der, qua dens udvidelse, samtidig plads til flere katalysatorer for vækkelse af vor "Kraft", men vi skal huske på, at det nok ikke skyldes, at der er flere rædsler i verden, hvorom vi kan forfærdes; snarere skyldes det, at vore evne til at se disse rædsler er styrket i takt med at vore erfaring om, hvorledes vi skal håndtere dem, er vokset.

VISIONENS UHÅNDGRIBELIGE HÅNDGRIBELIGHED

Dét, hvorom vi håber, er dét, der potentielt kan ændre sig, men i håbet ligger et ønske om retningen gennem hvilken ændringen skal bevæge sig. Retningen kan foreligge os forud for ændringen, hvilket vil sige, at vi kan tænke ud over periferiens grænser, og forestille os, hvordan det ser ud på den anden side af horisonten. Om ikke andet har vi en vision for, hvordan vi gerne vil have det til at se ud. Næres den tidligere omtalte "insisterende fornemmelse" af vision?

Visionen er uhåndgribelig, men illusionen om håndgribelighed er måske dét, der lader den udefinérbare fornemmelse vokse frem i det indre. Når vi er udpint til håbløshed; m.a.o når vejen frem er ubehageligt frit tilgængelig, da er den samtidig ryddet til åbenbaringen af en vision - en idé om, hvorledes verden potentielt kan komme til at se ud, og om, hvorledes vi potentielt kan lade vort liv sig udfolde. Skønt håndgribeligheden er en illusion, da er det alligevel illusionen, der fordrer ydre handling, thi når først visionen er malet på lærredet, da er det henimod dét billede vi drages.

Alt det, hvorom vi nu kan erkende dets rædsler er, som vi husker, dét, der skaber håbløshed, men dermed også dét, der skaber håbet som en vision henimod hvilken vi drages. Med det tiltagende potentiale for erkendelse, øges også midlets, altså håbets, håndterbarhed, om end det samtidig kompliceres. At gøre håbet adækvat visionen må nødvendigvis have den konsekvens, at visionen bliver stadig mere kompliceret at indfri. Dette imidlertid fordi, dets afbildning bliver mere detaljeret, da vor kunstneriske sans - følgelig

erfaring - udvikles. Når vi således bliver ved at tilføre detaljer til vort billede, fordi vi øjner flere rædsler i horisonten, da synes vor håb omsonst. Vi bliver jo aldrig færdige med billedet! Hvordan skal vi nogensinde komme i mål, når det er selve håbet, der gør livet håbløst? Kierkegaard har i sandhed ret, når han kalder håbet "en paatrængende Plageaand", i en tilværelse, hvor det eneste visse er det, hvorom man ingen egentlig vished har...³

FOR OS SELV - SELV FOR OS

Hver især har vi potentialet til at håbe; slående er det, at de *subjektive* visioner ofte munder ud i *fælles* visioner. Bør jeg vove at skrive, at vor individuelle evne til at håbe er som et udtryk for en art fylogese fordret af en art ontogenese? Et udtryk for, at hvis vi samlet skal nå et mål, da er vi i-os-selv nødt til at have spundet idéen for, at vi kan *tro* på, at vor samlede mål ikke er ren utopi. En sådan tro på vegne af menneskeheden er altså betinget af hver enkeltes visioner, der igen er følgen af vor individuelle evne til at håbe, fordi kan vi ikke håbe på egne vegne, kan håbet ikke opstå i-os-selv, og da vil det være nytteløst at håbe på andres vegne. Kan vi ikke håbe for-os-selv, hvordan skal vi da kunne håbe for-os? En følge af det just skrevne lader det nu sort på hvidt stå klart for mig, at når vi evner at håbe for-os-selv, skyldes det netop, at vi først og fremmest håber for-os. Det er, som følger "selvet" af et "os". "Jeg" eksisterer og definerer mig selv ud fra dig. Ubevidst fornemmer jeg "noget" vokse i-mig-selv. Dette "noget" er min omtanke for andre mennesker. Håbet er altså omtanke. Ja, K.E. Løgstrup, vi bærer en del af vort medmenneske i vor hånd, og dét der giver mig styrken dertil, er visionen henimod hvilken jeg bevæger mig.

Men det kræver mod at turde at håbe, fordi håbet er bevægelsen henimod dét, der kun kan tilvejebringes, hvis du *tror* på, at skønt visionen er uhåndgribelig, da er det den afbilder alligevel til. For Kierkegaard ville "målet" være "Gud", men da Gud er ubegribelig, da er der kun muligheden *at tro* at Gud *er*. Gud er således muligheden. Ligeledes *er* muligheden for indfrielse af visionen foreliggende, men da visionen er uhåndgribelig, da kan du kun tro, at den er mulig.

Det "lys" der er forude og som synes rykkende sig bort med den til stadighed udvidende horisont, er i virkeligheden ikke "håbet", men "troen", fordi det er bevægelsen fra håb til tro (hvad end du tillægger de to

3 Kierkegaard, (1962) s. 177

begreber), der skaber lyset. Og desto nærmere du kommer troen - målet, desto stærkere bliver lyset. Lyset dog hverken aftager eller tiltager i styrke, fordi det er evigt og uforanderlig; nok kan målet sig forrykke, men målet er immervæk målet, og dét, hvorom du håber er dét, der indkredser dét, hvorom du nødvendigvis må tro. Håbet er bevægelsen mod troen, mod målet.

Vi kan altså ikke håbe uden at tro på dét vi netop blot er overladt til at tro på. Skønt både håbet og troen er uhåndgribelig, qua værende hhv. illusion som vision og indfrielse af den ubegribelige vision, så adskiller de sig alligevel fra hinanden, idet vi qua *illusionen* kan begribe håbet, skønt vor greb nødvendigvis er en fantasme. Troen er derimod det *absolut* ubegribelige.

Det er, som er vi blevet tildelt evnen til at håbe som compensation for det ubegribelige, endskønt dette det ubegribelige bliver desto mere ubegribeligt i relation til det begribelige. Det skyldes dog ikke at vi sammenligner det begribelige med det ubegribelige, thi hvorledes ser det ubegribelige ud? Derom har vi ingen idé. Derfor fortvivler vi over den evigt ”paatrængende Plageaand”; fordi det gensidige forhold mellem tro-håb, står som forholdet mellem det ubegribelige og det begribelige, og hvis vi giver slip på det begribelige, da vil vi stå med absolut ingenting i hænderne; hvis vi giver slip på håbet, har vi følgelig ikke håb. Så simpelt er det. Dermed vil forholdet være fuldstændigt opløst, thi hvor du før havde håbet i dine hænder og derfor vidste, at der måtte være et modstykke at relatere det til, da står du uden håb og derfor uden idéen om, at du mangler dét, hvorom du kun kan tro, thi du netop ikke kan begribe det.

Endelig vil jeg spørge: Har du modet til at turde at håbe på dét, henimod hvilket du er overladt til blot at kunne vælge at tro på?

LITTERATUR:

Kierkegaard, Søren (1962) [1844], ”To opbyggelige Taler, I At bevare sin Sjel i Taalmodighed”, Gyldendal 3. udgave

AT KOGE SUPPE PÅ HÅBET

OLE JENSEN OG DEN ÅNDELIGE MARXISME

Af Jakob Rosenkrands Uldall

Du skal plante et træ.
Du skal gøre én gerning,
som lever, når du går i knæ,
en ting, som skal vare
og være til lykke og læ.

Du skal åbne dit Jeg.
du skal blive et eneste trin
på en videre vej.
Du skal være et led i en lod,
som når ud over dig.

Du skal blomstre og dræ.
Dine frugter skal mætte
om så kun det simpleste kræ.
Du har del i en fremtid.
For dén skal du plante et træ.

Piet Hein, *Du skal plante et træ.*



Frans af Assisi, der bl.a. var kendt for at prædike for fuglene.

Hans-Jørgen Schanz udtalte i et P1-program med Svend Brinkmann engang om det åndelige i marxismen: "Vi skal generobre dette begreb, for det er en del af vores egen tradition (...) Jeg er også altid blevet opfattet som en marxistisk metafysiker. Jeg har altid opfattet det som en kæmpe ros." Denne marxisme er af en art, som den danske teolog Ole Jensen (1937-2021) også kunne bekende sig ved. Et af Schanz' eksempler er den tyske marxist og filosof Ernst Bloch (1885-1977). Hans to mest kendte hovedværker hedder *Das Princip Hoffnung (Håbets princip)* og *Geist der Utopie (Utopiens ånd)*. Hans marxistiske tænkning cirkulerede omkring det åndelige, det ubetingede. Her er håbet og utopien altafgørende, for det kan nemlig have en åndelig-historisk dynamik i sig. Håbet er noget, man kan koge suppe på, og utopien er grunden til, at man overhovedet koger sin suppe.

Ved årets langfredag var jeg med min søster i Skelager Kirke til messe. Langfredag er som bekendt en sørgmodig kristen helligdag, og præsten bekendte sig da også til denne sørgmodighed. Han sagde - parafraserende: "Findes der et håb i Jesu korsfæstelse og lidelse? Nej, det gør der ikke. Det er fuldkomment håbløst." Jeg gik derfra med et tungere sind, end jeg gik ind med. For kirkegang er trods alt opløftende – måske håbefuldt – for mig. Men ikke denne langfredag. Jeg blev også en kende uenig med ham, for i lidelsen, i smerten, i det der ikke flasker sig, gives der vel også et håb - måske en foregribelse af håbet?

På samme dag i en anden kirke prædikede en anden præst – over samme lidelseshistorie – men kom til sidst netop frem til en foregribelse af håbet. For netop som da alt virkede håbløst og mørket sivede ind i kirken, afsluttede han sin prædiken med: "To be continued", som en foregribelse af håbets tilsynekomst.

Men hvorledes kommer vi væk fra denne håbløshed? For hvis man tror på den første præst, så findes der jo intet håb. Det gør man i en længsel efter det ubetingede: I tabets, faldets, foregribelse (langfredags hændelser med en foregribelse af den kommende opstandelse), kan man måske finde en slags fortrøstning. Denne fortrøstning kunne man eksempelvis finde i Rainer Maria Rilke's digt 'Efterår':

Bladene falder, hvirvles langt omkring,
som visnede i himlen fjerne haver;
de falder, vægrende, med store sving.

Om natten falder Jorden, tung og stum,
fra stjernerne til ensomhedens rum.

Vi falder alle. Denne hånd vil falde.
Se på de andre, se: det er i alle.

Dog er der én, og altings falden ender
uendeligt forsigtigt i Hans hænder.

Ifølge Rilke findes der altså alligevel et håb. Håbet skildres her ved *foregribelsen af det ubetingedes varetagelse af faldet eller tabet*. Sagt med andre ord: Mellem skabelse og tilintetgørelse varetager Gud eksistensen.

HÅB MELLEM UTOPI OG FOREGRIBELSE

Ole Jensen diskuterer Ernst Bloch i sit værk *I vækstens vold*. Værket er en *folkeliggørelse* af hans doktordisputats, der hedder *Teologi mellem illusion og restriktion*. For frem for alt var Ole Jensen en folkelig teolog, og teologien skulle være folkelig - dens retning var mod folket, og den brede tænkning. Som han skriver i forordet til *I vækstens vold*: Forskning er jo tit i formen noget ufolkeligt noget. Derfor skulle hans doktordisputats jo også "oversættes". Ikke nødvendigvis til et andet sprog, men til *det folkelige*, så alle kunne tilegne sig tænkningen og ikke mindst *tænke med*. Det var nemlig en del af hans akademiske projekt: *medtænken*.

Jensen bruger ikke meget plads på det *håbefulde* i sin tidlige tænkning, det meste er nemlig *håbløst*. For Jensen finder det problem, vi står i, med naturødelæggelse som et problem, der er skabt af kristendommen. Det vil sige; det er et ældgammelt problem, der ikke er moderne, men som er rodfæstet i selve vores metafysiske tænkningstradition. Her bliver det svært at se, hvad løsningen bliver, når problemet er metafysisk og ikke teknisk. Jensen starter i øvrigt ud med en teknisk løsning på dette metafysiske problem, en løsning samt forestilling man godt kan forestille sig, hvorfor han forlod den ret hurtigt. Jensen skriver i sin doktordisputats, at: "Meget kunne tyde på, at en socialistisk planøkonomi vil have de største chancer for at føre en samlet attack på social uret og naturmisbrug." (Jensen 1976, 261)

Løsningen kan måske i stedet findes hos sådan en som Bloch. Bloch er i al fald - selv for en teolog som Ole Jensen, der ligefrem var professor i dogmatik - en inspirationskilde. For man kan nemlig koge suppe på håbet, i en venten på utopien, eller bare i en venten på en anden tid. Som Bloch skriver i en aforisme ved navn "Trukket i langdrag" fra bogen *Spor*:

At vente gør ligeledes tom. Men det gør også beruset. Den som længe stirrer
på døren, hvorfra han venter ham, hende, kan blive beruset. Som af ensformig

sang, der drager og drager. Uklart hvorhen den drager; sandsynligvis ikke til noget godt. Kommer manden, kvinden ikke, som man ventede, så ophæver den klare skuffelse ingenlunde rusen. Den blander sig blot med dens følge, tømmermænd af en særlig beskaffenhed, som også findes her. Mod ventetiden hjælper håbet, der ikke blot giver os at drikke, men også noget vi kan koge suppe på. (Bloch 1970, 9)

Ventetiden giver beruselse og en skuffende tømmermændsdag dagen derpå. Men samtidig er det netop en beruselse, der giver mod til at vente, og måske giver dét særlige mod, der gør, at man kan vente i *langdrag*. For måske er utopien sat i langdrag, men det er håbet på eksistensen af bedre tider, håbet på at manden, kvinden faktisk banker på døren, der gør stærk. Det er forestillingen om, at manden, kvinden, lige om lidt banker på og åbner, der er foregribelsen af håbet. Håber bringer os videre, kunne man sige.

Bloch går videre og skriver i en artikel, der hedder "Anticiperet realitet - hvad er utopisk tænkning, og hvad kan den?", at det er netop i kraft af "fore-stillingen" (Bloch 1982, 29), at menneskene undgår risikoen for undergang. Dette er en del af den *anticiperede realitet* - altså foregribelsens realitet - at man kan forestille sig utopier, samfund, mennesker, følelser - you name it - der bryder med tiden. "Først dette udgør det yderste menneskelige topos, nemlig det utopiskes sted i alt, hvad menneskene og kun menneskene indeholder", som han skriver (Bloch 1982, 29).

Dette er en tankegang om tid, der har sit idéhistoriske udspring bl.a. ved oldkirken og hos kirkefaderen, Augustin. Augustin forklarer, at der findes tre tider, en *nutid* med henblik på *fortiden*, en *nutid* med henblik på *nutiden* og en *nutid* med henblik på *fremtiden* (Augustin 2019, 260). Den første har med *erindring* at gøre, og erindringen tager man med ind i *nutiden* - på den måde bevæger *fortiden* *nutiden*, *fortiden bliver til rørelse*.

Den anden har med *betragtning* at gøre. Man betragter den *nutid*, man er indfældet i - man *sanser* den, og sansning er modsætningen til *historisk væren* (*fortid / fremtid*) (Schanz 2020, 56). Sansning angår den *nutidige indfældethed i verden*. Den sidste bliver interessant, for den har netop med den *anticiperede realitet* at gøre.

Den sidste har nemlig med *forventning* at gøre: En berusende venten på det, der kommer - *kvinden, manden, utopien*. På denne her måde, forklarer Bloch, kan "fortiden ligefrem producere et testamente" ved at blive "fremtid i fortid" altså en *berusende venten* ved hjælp af en *erindrende fortid*, der

bliver til et dynamisk testamente om fremtiden (Bloch 1982, 25).

Man kunne meget vel tænke, at denne form for åndelig marxisme ikke har meget med virkeligheden at gøre, eller i al fald er en art af marxisme, der er handlingslammet - for evigt indfældet i metafysikken. For hvorledes handler man i en verden, hvor man går i en *berusende-ventende position* (der måske også endda giver metafysiske tømmermænd) eller håber på *Gudsriget* eller *utopien* (der jo her skildres som to sider af samme sag)? Jensen skriver om Blochs utopitanke i forbindelse med naturetikken, at:

Når naturen i sin pragt kan pege på *menneskets* storhed, dets kommende frihed, skyldes det, at Bloch opfatter naturen og mennesket som fremtidige partnere. De er anlagt på hinanden, anlagt på en harmoni, hvor begge - i kraft af hinanden - kommer til sin rette bestemmelse. På forhånd er der nedlagt en *mulig* harmoni mellem dem i dem begge. Harmonien er endnu ikke skabt, den ligger foran mennesket, som utopi, i fjernmålet. (Jensen 1976, 108)

Jensen opfatter altså Blochs *anticiperede realitet* som en metafysisk historiefilosofi. Men måske er dette ikke så tosset endda for Jensen. For grunden til, at Jensen opgav sine tanker om socialistisk planøkonomi var netop, at selv marxisterne og deres meget antimetafysiske svar på historien, har deres oprindelse i en *erobrerholdning* over for verden.

Svaret ligger måske i et nyt natursyn, der bygger på metafysik og ikke teknisk, og dermed antimetafysisk, *beherskelsesvidenskab*. At vores metafysiske værdier i forhold til naturen skal revurderes, er både teologen og marxisten enige om.

Det er det, der er på spil, når Jensen i sin sidste bog, *Mine svanesange*, *coiner* begrebet *beboelighed*. For det altafgørende for en *beboelighed* er nemlig en skærpelse af menneskets *metafysiske opmærksomhed på sit ophav*. Faren er netop, at universet bliver til omgivelse for erobrerholdningen, og ikke, at den bliver opfattet som en *indfældethed i vores ophav*. Hvis man derimod betragtede universet - metafysisk set - som sit ophav, ville man kunne erkende sin *interdependens* i og med verden. Man ville kunne indse, med Blochs ord, at naturen og mennesket er "anlagt på hinanden, anlagt på en harmoni". Det handler, kort sagt, om en metafysisk opmærksomhed på universet, livet og hinanden: en metafysisk dimension i menneskets forhold til sine objekter - naturen, andre mennesker, kvinden, manden - det er det, som den jødiske filosof Martin Buber peger på med bogen og begrebet, *Ich und Du*. Der er en du-og-jeg-relation mellem mennesker, men du-og-jeg-relationen er også - metafysisk set - et forhold til det nærliggende

univers, såsom naturen og dyrene.

DET EVANGELISKE HÅB

Ligesom Blochs foregribelse af håbet gennem utopien, fungerer evangeliet lidt på samme måde for Ole Jensen. For evangeliet imødekommer vores håb, kunne man sige. Som Jensen skriver i *I vækstens vold*:

Religionen imødekommer drømmen om det ubetingede i en falsk, lodret transcendens, så længslen dér søger "opad" til Gud i himlen, han som ikke findes. Blochs marxisme lægger denne bevægelse ned, så dens længelskraft bevares, men rettes "fremad" i stedet for opad, bevæger sig vandret ind i fremtiden i stedet for lodret op i "himlen". I stedet for den lodrette transcendens (= himmel) sættes en vandret transcenderen (= overskridelsen ind i det ny og bedre). Eller med Bloch: "transcendere uden transcendens er det, det drejer sig om. (Jensen 1976, 95).

Derfor er Bloch også glad for kristendommen. Utopien ligger i den, selvom den af og til kan virke latent. Bloch vil forsøge at tage det latente ud af kristendommen (den lodrette bevægelse), og tage *etikken om det ubetingede* ind i marxismen og dermed få en vandret bevægelse.

Men ligger etikken så latent i kristendommen? Er den ikke også i sig selv et udtryk for *et evangelisk håb*? Det mener Ole Jensen i hvert fald. For den kristne eksistens er nemlig en eksistens i troen på evangeliet. Evangelium betyder "det gode/glade budskab" som er Jesus-begivenheden. Denne begivenhed, mener Jensen, indstifter en slags kristen etik, der tager menneskenes og kosmos' livsforventninger alvorligt. Af denne grund skal mennesket også tage evangeliet *alvorligt*. Som der står i Markusevangeliet 16,15: "καὶ εἶπεν αὐτοῖς Πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει // Og han sagde til dem: Gå ud til hele universet og forkynd evangeliet for hele Skabningen" (*Min overs. fra oldgræsk til dansk*).

For det første ligger etikken jo i verbets imperativform, κηρύσσω (κηρύξατε) - *forkynd / prædik*. På samme måde som kærlighedsbudet lyder: "Du *skal* elske", hvori der ligger en indforstået pligtetik i Markus 16,15. Det græske ord, der er brugt for "Skabning" er κτίσις, et ord med skabelsesteologiske konnotationer. Det betyder nemlig *skabning, det skabte* eller ligefrem *grundlaget*. Det evangeliske håb ligger altså ved, at man skal prædike (lovprise, lovsynge) det skabtes egen autoritet, kosmos' grundlag - vores alle sammens ophav. Som Jensen skriver i sin doktordisputats:

Og så sandt som troen ikke ophæver smerten og heller ikke vil lære os resignation (...), men begrundet sin dom over os og sit krav til os om ikke at forurettes med en forjættelse, så håbet bliver en tredje mulighed (...) Evangeliet imødekommer i en vis forstand vore livsforventninger (vore i livet skuffede livsforventninger) i det evige livs håb (Jensen 1977, 279)

Akkurat som med Bloch mener Jensen heller ikke, at håbet eller troen ophæver smerten - eller skuffelsen af en u-åbnet dør fra ens elskede med Bloch - men der findes alligevel en tredje mulighed, *håbet*. Evangeliet - *Åndens utopi* hos Bloch - imødekommer livsforventningerne i en evig bevægelse. Denne evige bevægelse er for Jensen en opad-stigen, mens det for Bloch er en fremadrettet bevægelse. Det altafgørende bliver dog, at de begge er metafysiske.

EN SLOVENSK KONKLUSION

Den åndelige-marxistiske håbefulde historiefilosofi er uden videre kompatibel med kristendommens evangeliske håb. Som den slovenske filosof, Slavoj Žižek, engang har sagt i bogen *Mellem frygt og håb*: "Jeg mener så absolut, at kristendommen er en revolutionær tænkning. Og jeg kan godt lide at provokere mine venner ved at sige, at Helligånden udgør den første form for et kommunistisk parti."

LITTERATURLISTE

Augustin. *Bekendelser*. København: VISDOMSBØGERNE, 2019.

Bloch, Ernst. I antologien *Ernst Bloch - en introduktion*. Aarhus: Modtryk, 1982.

Bloch, Ernst. *Spor*. København, Tiderne Skifter, 1970.

Jensen, Ole. *I vækstens vold*. København: Fremad, 1976.

Jensen, Ole. *Teologi mellem illusion og restriktion*. Bornholm, Bornholm Tidendes Forlag, 1977.

Schanz, Hans-Jørgen. I antologien *Sansning - mellem mennesket og verden*. København: Akademisk Forlag, 2020.

DET SORTHUL- OCENTRISKE VERDENSBILLEDE

Af Malte Bülow

Her følger et febevildt essay om din tid. Måske genkender du den ikke, reflekteret som den er gennem et sort, hullet prisme, et hektisk og deliristisk stykke håbløshedshistorie med flere absurde påstande end tegn.

Som tilsvarende former for mug og opkast er håbet naturligvis også lysegrønt. Håbet, det lille plastikkrucifiks, er i de tiltagende krisers tid ikke lige så virkningsfuldt imod de mørke kræfter som tidligere. Hvad vi har brug for, kan synes at være et nyt verdensbillede, en helt ny måde at tænke på. Men det er allerede sket. Uafvidende er vi trådt ind i en ny tidsalder: Man ved nu, at der i centrum af enhver galakse befinder sig et gigantisk sort hul, hvorom stjerner og planeter kredser. Vores egen inklusive. Så viste det sig alligevel, at alting ikke drejede sig om os. Darwin og kvantefysik gjorde ondt, og i sin tid overgav det geocentriske sig ikke frivilligt til det heliocentriske. Men det sorthulocentriske verdensbillede gav os ingen rettergang eller betænkningstid, det overtog i ly af natten.

MODSTAND ER NYTTELØS

Det betyder således, at ikke blot blev vi reduceret til støvkorn i det uendelige univers – bittesmå og ligegyldige i et ufatteligt størrelsesforhold af lidt gas, lidt sten og mest ingenting – alt dettes omdrejningspunkt er sorte huller, hvori ingenting sker. Så hvis man tidligere havde problemer med at finde ud af, hvad livet og eksistensen drejede sig om, behøver man nu blot betænke, hvad der befinder sig i Mælkevejens midte. Den retfærdiggjorte passive eskapisme, som håbet repræsenterer, er på denne måde blevet komplementeret af universets mening; varmedøden, entropien, Dødens Sorte Støvsugerposer. Resistance is tilsyneladende futile.

VENTER PÅ MESSIAS

Hvornår skete det? Og hvordan? I retrospekt er det givetvis nemmere at se, at de mange symptomer ikke var helt så godartede som først antaget. Vi skal se lidt på dem. Videnskaben skænkede os atombomben, men de øvrige symptomer er ikke helt så bombastiske og kræver en lup. Den første knude var givetvis handelsvejene. Kun således kom købmandsmentaliteten med dens evige vækst, som snart har formået at foranstalte det klimatiske harakiri. Mappedyr tror, de går fri af biodiversitetskrise og masseuddøen. Mentaliteten har ikke kun vist sig i cortisolkulturens økonomiske blodforgiftning – børn set som en udgift og en investering – men i, at vi allerede nu sidder på resterne af den økonomiske civilisations øde ø, en tynd skorpe over en vulkan, med hænder og hoveder fulde af panem et circenses, pølser og fodbold, og venter på Messias, som man venter på Godot. Endnu har ingen frelserteknologi dog vist sit AI-genererede ansigt.

I mellemtiden kan vi så arbejde på pensionsopsparingen. De metafysiske penge vil stadig være den enorme gulerod, man propper op i enden på borgeren, inden man lukker dens øjne på det – læg mærke til det orwellske nysprog – *plejehjem* (en primitiv afvikling af det langt mere humane ættestup).

SPÆNDETROJER OG KUGLEDYNER

At CIA planlagde snigmordet på Julien Assange, eller at han rådner op i isolation for at have forbrudt sig imod den universelle orden ved noget så kriminelt og uhyggeligt som at bedrive journalistik, får os ikke op af sofaen. Vi er Vesten, garanter for demokrati og frihed, lighed og demokrati og

frihed og lighed. Og demokrati.

Ser vi Abu Ghraibs torturbøddel med sit offers storetå i knibtangen, kan vi kun tænke pedicure. Doublethink er dobbelt så godt, for vi vil så gerne være med i hulen. Flokmentalitet er flokimmunitet, og krig er fred. Man skal forgylde krigsforbrydere og fordømme frihedskæmpere, *either you're with us, or you're with the pessimists*.

DEJLIG ER DEN HIMMEL GRÅ

At man visse steder i Mellemøsten frygter solskin, da den blå himmel betyder, at Big Brothers droner, de usynlige dødsengle, har frit udsyn til at kaste deres bomber, har ikke noget med os at gøre. Vi vænnede os til det, da Hiroshima og Nagasaki på samme måde blev destinationer, netop fordi solen skinnede på dem. En civilisation, der kan få hele befolkninger til at frygte solen og den blå himmel, uden at den dermed har sikret sig befolkningens udelte vrede, eller at dens ledere bliver henrettet offentligt, kan selvsagt være meget stolt af sig selv, og især dens afdelingsledere, der som bekendt nyder deres otium i deres millionvillaer og drikker vin til priser, der overstiger deres ofres årsløn. At Mammons tempel faldt sammen i 2001, fik os blot til at flytte det ind i vores hjerter.

Så vidt livets afvikling.

Heldigvis har vi modgiften, den blå piller sunde eskapisme, underholdningsindustrien, at spille marimba på Gaias afmagrede skelet til benefice for hujende børn. Hvis nu nogen skulle tro, jeg peger fingre, kan jeg fortælle, at jeg holder meget af X-Factor. Jeg er om nogen sorthulocentrist. I gamle dage var der bekendelsen, i dag tør man ikke udlevere en eneste selvstændig tanke.

Optimismen er ukuelig i en verden af selvcensur, hvor realitetssans er Crimethink, især når man betænker, hvor meget billigere det er at lade patienten selv foretage det hvide snit, så han undgår ostrakisering, bæltefiksering og tvangsmedicinering.

Vi tror således på Fremskridtet, for i morgen bliver det alt sammen meget bedre. Håbet har sejret.

DET VOODOOISTISKE NÅLEØJE

Ikke-ariske kvinder skal arbejde 37 timer om ugen for at få deres flygtningeydelse. Og det er hverken begyndelsen eller enden på den sorthulocentriske verdensorden. Pandoras krukke kælver.

Fattigdomspandemien får nye spredningsmuligheder i den ekstreme fødevaremangel, der komplementeres af den snarlige vandkrig, der dog næppe bliver helt så sjov som i min skyldige barndom. Millioner af klimaflygtninge, der sejler mod Den Syge Verden, vil dog møde NATO-pig-trådshegnet NON PLUS ULTRA. Det er da også ironisk, at flygtningene ved opdagelsen af en primitiv kultur som vores, hvis kongstanke bygger på, at Opløsningstidens Natur er et uendeligt ressourcelager, bliver afvist i døren, især i betragtning af, at de netop har grebet os i at være lusket ud ad deres bagdør med det meste af inventaret.

Slipper en og anden muhamedansk rigmand alligevel gennem det voodooistiske nåleøj, mødes han med Demokrati, det vil sige Køkultur og Kolonihaveforening, Liebhaveri og Lobotomi. Her venter vi alle besøg af the Danish Inquisition, de indre stemmer, statsmagten har indopereret i hjernens hulrum (der var det igen) via dets mest ihærdige propagandaafdeling, pædagogerne.

Mor Mettes nationalsocialistiske anstrengelser har da også nu for alvor cementeret for os, at *arbejde gør fri*, og man er aldrig mere fri, end når man får lov til at dø af sult i en boligblok. At nogen skulle være så samfundsnedbrydelige at elske os nok til at tvangsfodre os eller sparke os i røven, forhindrer heldigvis det kliniske behandlersystem, der har overflødiggjort forældre og kærlighed. Maskinen spiser ikke kød.

PAVLOVS KAMPHUNDE

Nytilkomne flygtninge (de to Ukrainere der er tilbage, efter resten er endt i Rwanda) vil hurtigt skulle lære, hvad det vil sige at være dansker, det vil sige hysterisk paranoiker, og forstår de det ikke, er der altid de pavlovske kamphunde. Her henvises der til at miste al selvrespekt og for alvor blive en del af et fællesskab, de savlende idioters klub (Captain, my Captain!), mens de allermest utilpassede kan gå til fodbold. Er de krigere med æren i behold, kan de passende fylde hylder i Føtex. Undrer de sig over, at vi altid er klædt i klaphat, solbriller og høretelefoner, behøver vi blot at erindre dem om *de tre vise aber*.

At Dannebrog er en slatten karklud, der klasker sammen under kataklysmene som et stankelben under en brintbombe, bekymrer os ikke. Det er da også kendetegnende, at danskerne har valgt en fane, som viser et hvidt henrettelsesinstrument på et hav af blod.

Således er også globalt vores sidste håb i denne eksistentielle flagellantisme reduceret til de samvittighedsløse børn, der ejer os alle, multimilliardære som Besoz og Musk, der ustandseligt sender raketmotorudstyrede fallossymboler ud i den tyndslidte atmosfære, Guds svindende mødomshinde; om det så er det sidste, de gør, vil de kneppe universet til ugenkendelighed.

Rumpenetrations vil efter sigende blive en stor succes blandt multimillionærer med mereværdskomplekser og sikre retfærdighedsfølelse blandt husmødre, som har haft upassende besøg af marsmænd. Men håbet om at finde intelligent liv i universet – inklusive Jorden – er da også kun den varmluftige salgstale, der skal garantere finansieringen af deres næste rumeventyr. Så vidt den teknologiske afvikling.

POSTMODERNE PROMETHEUS

Hades er stolt, Charon har aldrig solgt så mange billetter. Som en slags postmoderne Prometheus har den håbefulde astronom skænket os hadegaven, det sorthulocentriske verdensbillede. Men *cavum-nigrum-centrismen* (nej, jeg kan heller ikke latin) er ikke ny. Den har optrådt på sindets røntgenbillede som sorte pletter i årtier, men videnskabens advarsler er faldet for døve øren. Ja, det er ikke astronomiens formulering, men det sorthulocentriske verdensbillede rækker så fint til formålet i al sin patetiske uformåenhed. Som i alle andre former for sorte huller, står tiden stille. Når først de sorte huller har vokset sig så store, som de er i galaksernes centrum, går tiden i stå. Var det virkelig det? Ingen ekpyrosis? Not with a bang, not even a whimper, just – silence?

“One could say once it has reached this stage, there are no further processes taking place,” som matematikeren Valiente Kroon udtrykker det om det gigantiske sorte hul. Vi kredser om “ingen yderligere processer.” Så vidt formålets afvikling.

THE OLD WORLD ORDER

Hvilken styreform finder her sin plads? Når vi tror at vælge vores ledere, har

vi glemt det diktatur, vi alle er underlagt: kroppens. Fra cellernes og deres genoms skyggerige formes og styres hele vores tilværelse. Marionetregningen – personlighed og vilje – slører med et evindeligt paper trail af intentioner og efterrationaliseringer. Det er The Old World Order, som ingen biohacker kan gøre op med. Kødets Illuminati reings supreme, og genomets uovervindelige Deep State trækker evigt i deres nervetråde.

INTET YDERLIGERE

Den digitale narcissisme, kommercialiseringen af vores indre liv, har gjort os til vores egne private reklamebureauer. Ungdommen er således overladt til sig selv, eller rettere, deres skærme. Mørkets engel går med glansbilleder. Således er det lettere for forældrene at få lidt fred, hvis de ofrer børnene til techgiganterne, før de kan gå. Og nej, Søren, din ukuelige optimist, det gaaer nok ikke! I hans tid var afgrunden nok heller ikke så nær som nu.

Fårene forstår ikke slagterens blinkende kniv, og optimisterne forbinder ikke den synlige kant med afgrundens dyb. Månen er ikke en hullet ost, universet er det.

Selvfølgelig er der da nok nogle utilpassede, der fortsat vil forsøge at fravriste den døde verden sit liv, udskifte monaderne med måneder og vredt stirre ud ad vinduet, ind til det opgiver og flyver bort. Vi kan kigge op, og selvom himlen er blå, ved vi, at de venter på os derude.

Det er håbløst. Jeg har skrevet mig ind i et sort hul. Nu sender jeg det bare.



SANCHO OG STENEN

DEN ABSURDE HELT, SANCHE PANZA

Af Johan Kjær Eskildsen

Jeg ligger ud med det tørre. Nemlig det, der skal siges og fortælles for at kunne fortsætte til det egentlige mål, eller det interessante, om man vil.

Sancho Panza er en lille og tyk mand. I en sådan grad, at hans efternavn på spansk sågar betyder vom. Han optræder i Miguel de Cervantes Saavedras roman "Den kløgtige adelsmand Don Quijote af La Mancha", fra 1605. Kort fortalt handler "Don Quijote" om den spanske adelsmand, Hidalgo, Don Quijote. Don Quijote læser så absurd mange ridderomaner, - faktisk dem alle -, endda i en sådan grad, at han bliver vanvittig, og får den idé, at han skal genoprette, det han selv kalder, *Det vandrende ridderskab*. Bare for at nævne få af de utallige eksempler hvoraf Don Quijotes unægtelige vanvid afspejles, så er han overbevist om, at kroer er slotte, krofatter er konge, vindmøller er monstroser giganter osv. Han dedikerer hele sin riddergerning til en kvinde han udelukkende har set ud fra sit høje tårn, og drager på eventyr i hendes navn, Dulcinea af Toboso. Ikke langt efter påbegyndelsen af sine ridderlige anliggender, møder han en bonde, som bor ikke langt fra hans ejendom. Den første beskrivelse af bonden lyder, " [...] en pæn

og ordentlig mand - hvis man ellers kan kalde en fattig mand for pæn og ordentlig - men uden særlig meget omløb i hovedet." Don Quijote lokker, beder og tigger bonden om at blive sin væbner og drage med ham ud på eventyr. Som betaling forsikrer han bonden om, at der er udsigter, inden for en af de nærmeste uger, til, at bonden kan blive statholder i et ørige og blive smidt om sig med adelstitler. Dette tilbud er ham uimodståeligt. Bonden rejser fra sin kone og børn, for at drage ud på riddereventyr på sit æsel, for derefter at komme tilbage til sin familie med stor rigdom. Denne lille, pæne, ordentlige og tykke mands navn er Sancho Panza.

Sancho er uden tvivl ikke den hurtigste knallert på kajen. Han er godtroende og naiv. Men han er det logiske og rationelle modspil til sin herres vanvid og galskab. Dette billedliggøres utroligt rammende på Pablo Picassos tegning *Don Quijote*, hvor Don Quijote er kantet og usammenhængende, mens Sancho er lille, tyk (naturligvis), blød og sammenhængende. Det kantede hektiske vanvid ved siden af den rolige og afrundet forstand med historiens ikoniske vindmøller i baggrunden. Men det er et sidespor.

Han er loyal og trofast, og følger sin nabo og nu herre Don Quijote gennem hvad end der møder dem.



SANCHOS HÅB

Sancho glæder sig til sit ørige. Han kan ikke vente med at blive statholder, og han er sikker på, at han selv vil blive en dygtig en af slagsen. Sancho knuger sig til håbet om sit forestående eventyrs afkast gennem både første bog, såvel som i efterfølgeren udgivet ti år senere.

Sancho Panza er dog desværre dén af de to, der får flest tæsk. Han får decideret prygl. Han bliver slået, sparket, kastet rundt på lagner, angrebet om natten og det, der, om ikke andet, er værre. Grundet sin naivitet bliver han udlet af mangt og mange, men fokus skal hellere rettes mod hans - i mine øjne - beundringsværdige målrettethed.

Men han er slet ikke så åndssvag, som han gøres til. Han er, tværtimod og uden tvivl, den mest logiske og rationelle karakter. Han er i stand til at fatte slutninger og udfald i en besynderligt høj grad. Hvis man skal sige det med moderne, avancerede analytiske termer, så er han ikke den klogeste, men han har afgjort den højeste intelligenskvotient.

Han er udmærket klar over, at han ikke er den med mest omløb i hovedet; hans selvbevidste stupiditet indbefatter, at han f.eks. nærmest er en encyklopædi af ordsprog, som han ikke er i stand til at benytte korrekt, og er derfor til tider uforståelig, selvom der dog til andre tider er en bemærkelsesværdig visdom i hans talen i tunger, men alligevel viser han sig som den mest snarrådige.

STENEN

Jeg ser Sancho som en absurditetens helt. Han skal altså forstås som en Sisyfos-figur. Dog uden hybris og de utiltalende attributter som er knyttet til Sisyfos. Sisyfos i en camusk forstand.

Ja, der er nogle uoverensstemmelser i de to karakterer, altså Sancho og Sisyfos, det er unægtelig, men de finder begge en lykke og eller glæde ved deres lod og deres slid. Sisyfos må skubbe stenen op ad bjerget og se den trille ned igen i al uendelighed, hvorimod Sancho dog ender i en forløsning. Alligevel vender Sancho tilbage til sin sten. Mere om det senere.

Sisyfos er den absurde helt. Det fuldkomne billede på en mand, der har omfavnet sit meningsløse liv. Han er klar over, at hans hybris' uundgåelige nemesis er den pris han har måtte betale for denne verdens glæder.

Ifølge Camus er den egentlige straf ikke så meget handlingen *at skulle skubbe stenen op ad bjerget* blot for at se den rulle ned igen, men lige så meget at skulle gå ned igen i "bevidsthedens time". Det tragiske her ligger i de øjeblikke, hvor han bliver bevidst om absurditeten. Men "Hver gang han forlader højderne og stiger ned mod gudernes usle boliger, er han sin skæbnes overmand. Han er stærkere end stenen". Da han er klar over sin skæbnes absurde og ulykkelige omfang, bliver han netop sin "skæbnes overmand", da det, der skal fungere som hans straf, egentlig bliver et bevis på hans overvindelse af selvsamme.

Sisyfos er "gudernes proletar". Han er ligesom den moderne arbejder, og arbejderne er som ham.

"Kampen for at nå op til tinderne er nok til at fylde et menneskehjerte. Man må tænke sig Sisyfos som en lykkelig mand".

Sanchos absurde skæbne er at følge sin herre og hjælpe med at skubbe hans sten. Han er arbejder, proletar. Hans herre, hidalgoen af La Mancha, kan måske endda ses som Sanchos sten. Den skal skubbes og tæskene følger med, dog er han lykkelig over denne skæbne. Han er altså lige så sin skæbnes overmand. Hvor Sisyfos har nydt denne verdens glæder, er det Sanchos mål at kunne nå et sted i tilværelsen, hvor han er i stand til at nyde disse, men han finder dog ud af, at håbet, såvel som glæden, ikke ligger i at nå til toppen, eller øriget, men i arbejdet. Kampen er i sig selv nok til at fylde hans menneskelige hjerte.

TOPPEN AF BJERGET OG ØRIGET

Hvor Sisyfos aldrig når sin top, når Sancho imidlertid sit ørige. Han bliver det givet, med den forhåbning at se ham fejle, og derigennem få et godt grin gennem hele oprinnet. Det gives til ham af en greve og grevinde, der udelukkende er ude på at stille Don Quijotes og Sanchos liv og absurditet til offentligt skue og latterliggørelse.

Dog ligger den betydeligste forskel mellem de to, Sisyfos og Sancho, i dette, altså at Sancho når sin bjergtinde. Men fælles for dem begge er accepten af skæbnen. Sancho når nemlig til den erkendelse, at han nok aldrig kommer i besiddelse af sit eget ørige og eller statholderskab. Alligevel fortsætter han sin gerning. Han er klar over, at hans herre er drevet fra forstanden. Han hånes og spottes hvor end han færdes. Han prygles, bankes og forslås. Han accepterer det. Han fortsætter sin gerning præcis som Sisyfos.

Men han får på overraskende vis dette ørige. Han bliver statholder.

Han er blevet betragtet som idiot, men bliver den bedste statholder dette ørige hidtil har set, ”Og hans bestemmelser var så gode at de er bevaret i byen den dag i dag under betegnelsen ”Den store statholder Sancho Panzas forskrifter”. Hvordan det?

Han har nu opnået den fuldbyrdelse af Don Quijotes løfter og sit eget håb, som det egentlig ikke var ham meningen at nå, og som heller ikke i hans egne øjne var muligt. Han har arbejdet op imod det, selvom det formentlig aldrig ville blive en realitet. Man må også gå ud fra, at Sisufos ville være den bedste til at rulle sten op ad bjergsider, akkurat som Sancho skubber sin ”sten” op for at nå til sin givne post. Han er dog forhindret af en højere magt. Men han må da unægtelig være den bedste til at skubbe sten.

Kort efter at Sancho er kommet i besiddelse af dette ørige, går det op for ham, at det slet ikke er det han er bestemt til. Heri ligger netop det interessante. Han tilslutter sig herefter Don Quijote igen, og fortsætter sin væbnergerning. Ville Sisufos gøre det samme? Ville han, hvis den aldrig opståede dag skulle vise sig at komme, selv rulle stenen ned ad bjerget og starte forfra? Vil han nu for stedse skubbe stenen op, for selv at slippe den igen i stedet for, at det er guderne der tvinger den ned? Sancho ville, og gør, tydeligvis. Han bliver ved sin sten ligegyldigt hvor absurd det er. Hans sten må fremgå som selve hans mening.

MEDITATIONER OVER DET ABSURDES FORLØSNING

Der må derfor i dette ligge en a priori, hvad angår den absurde helt. Det absurde kommer for alvor til at blive absurd gennem den mulighed, at det absurde kan negeres, altså miste sin absurditet. I så fald, at vi antager, at dette kan hænde. Men ville helten så vedligeholde sin første absurde tilværelse ved at gøre den mere absurd, altså ved selv at trille stenen ned ved egen hånd? Er absurditeten dermed fordoblet, eller er den forduftet? Men er han den absurde helt, hvis han ikke længere læknes af overvindelsen af ”bevidsthedens time”, og er han af denne grund netop ikke længere den absurde helt? Er han så ikke næsten nærmere blevet en *det absurdes skurk*, idet han vedligeholder det absurde, hvor det absurde ikke nødvendigvis forekommer eller er en betingelse?

Hvorom alting er, så har Sancho altså fundet sin plads.

AFSLUTTENDE BEMÆRKNINGER

Sancho Panza har på en måde fundet håbet i selve håbet, eller i håbet i sig selv. Hans håb lå altså ikke i opfyldelsen af håbet, men hans lykke befandt sig egentlig i håbet. Og han bliver ved med at håbe. Ikke på et ørige, men nu håber han blot på, at hans gerning er god, og at den på en eller anden måde kan kaste noget godt af sig.

Han har fundet sin plads. Selvom Don Quijote både fortæller ham at, ”... du må ikke bøje hovedet så meget at du stiller dig tilfreds med mindre end en post som provinsguvernør”, og at Sancho nok skal få et ”ædlere ridedyr” end æslet som han selv har anskaffet sig.

Men Sancho er lykkelig over sin plads som væbner og bonde. Han holder af sit æsel. Han lever igennem de dogmer Camus sætter; ”Man genfinder altid sin byrde.” og ”Kampen for at nå op til tinderne er nok til at fylde et menneskehjerte.”

Sancho er en simpel mand. Han har ikke brug for mere end han har. Hans stand er lige som han ønsker den. Han er en beslutsom mand, og han står fast ved sine principper. Især hvad angår hans vin. I øriget under Sancho Panza, dømmes man til døden, hvis man blander vin op med vand, hvilket man jo kun kan respektere. Dette har egentlig ikke specielt meget med sagen at gøre, men jeg beundrer princippet og kan kun tilslutte mig blasfemien ved denne handling.

Selv til døden bliver Sancho ved Don Quijotes side. Det er gået op for Don Quijote, at det hele har været et flip af sindssyge, og undskylder overfor Sancho. Sancho viger ikke fra sin herres sygeseng, selvom Sancho er ”sat fri” af forholdet mellem ridder og væbner. Han bliver til det sidste. Don Quijote testamenterer sin formue til sin ven Sancho Panza. Venskab til døden.

Som det sidste skal det bemærkes, at der befinder sig to typer af *håb* i ”Den kløgtige adelsmand Don Quijote af La Mancha” og i den efterfølgende toer.

Håbet som Sancho er en personificering af. *Håbet* om et bedre liv, ikke nødvendigvis et materielt bedre liv, sådan som der gives udtryk for, bestemt i etteren, men han erfarer, at det gode liv sagtens kan findes der, hvor man i forvejen befinder sig, men som blot skal erkendes gennem forsøget på en opnåelse af, hvad man tror det bedre liv er. Ved nærmere eftertanke, må der egentlig være *tre*, for der er bestemt også et håb, omend et klicheret et, i Don Quijotes håb om at kunne hjælpe sin omverden gennem sine handlinger.

TINGEN

Det sidste håb ligger i forfatterens håb, om værkets potentielle effekt. Klaus Rifbjerg beskrev værket så herligt som, ”Når der findes en så fuldkommen roman i litteraturhistorien, må næsten alt, hvad der kommer bagefter, virke som efterslæt.”. Og så selvfølgelig min yndlingsformulering - ”Don Quijote er et opgør med prætentiose og humorforladte lortebøger til enhver tid!”.

LITTERATURLISTE

Camus, Albert (2021), *Sisyfos-myten*, Gyldendal: København

de Cervantes Saavedra, Miguel (2020), *Den kløgtige adelsmand Don Quijote af La Mancha*, Rosinante/Gyldendal: København

IDEER

DEN SELV- FORSKYLDTE SKÆGHED

Af Mathias Koldenborg Christiansen

DISCLAIMER:

Tanken er ganske simpel: ligesom man gennem tiden har vist sin sociale status gennem f.eks. at være bleg eller fed, så har man også gjort det samme med skæg: At man har haft tid (læs: råd) til at trimme, pleje og passe sit skæg har – bl.a. i Tyskland – været en social markør! Derfor tanken til nærværende lille tekst: kan man egentlig sige noget om de store tyske filosoffer ud fra deres nedre ansigtsbehåring? Man kan samtidig også tænke over, hvad der kom først: filosofien eller skægget? Det er nok næppe til at sige præcist, men det dialektiske forhold mellem disse to er i hvert fald så tæt forbundet, at tænkningen ikke kan frigøres fra dens selvforskyldte skæghed! Det bør passende nævnes, at jeg selv personligt ikke kan gro noget man tilnærmelsesvis vil kalde et skæg. Men selvom jeg ikke render rundt med hverken den fede moustache, toiletbræt eller noget tredje, så tillader jeg mig alligevel – inspireret af mandlige filosoffer, der diskuterer køn, og af Vibeke Manniches corona-ekspertise – at gøre mig til smagsdommer over noget, som jeg absolut ingen forudsætninger har for at sige noget som helst om. Desuden ejer jeg en barbermaskine – det må tælle for noget, ik?

WALTER BENJAMIN

AV(RA) HVOR ER DU MELANKOLSK

Er det overhovedet muligt at starte andre steder end med hele idéhistories darling og stilikon. Manden med fragmenterne. Manden med sneglen. Walter Benjamin!



Helst seriøst venner (I ved, hvem I er): hvad sker der egentlig lige for det overskæg, som alle for tiden render rundt med? Løb I tør for barberskum? Ej, i ramme alvor: Walter Benjamin var igennem sit alt for korte liv en fantastisk tænker og dramatiker ind til benet. Det kan ikke blot ses i hans fantastiske essay, hvor alt fra fotografier til barokdramaer kommer under behandling, men også i Benjamins look: og aura, hvor er det melankolsk! Den (også moderne) runde brille, de vilde hår og et blik, der sammen med hans tykke og kulsorte skovsnegl giver en enestående fremtoning af noget fjernt, uanset hvor nært man har ham. Det har helt sikkert været umuligt at komme ind på manden, hvis tekster kan være lige så bøvlede som at frembringe et smil fra ham, som i god stil også ville være pjusket gemt væk.

Walter Benjamin: Må jo nok bare blank indrømme, at jeg kan lide alt fra hans skrifter til hans look. Er jeg jaloux? Tjo, kommer i hvert fald til at drømme om den tekniske reproducerbarhed af den form for kunstværk...

FRIEDERICH NIETZSCHE

ET ÜBERSKÆG TIL ET ÜBERMENSCH

Når det kommer til Nietzsche, kan man sige meget, men én ting er sikkert, hans skæg kan man ikke sætte en finger på! Nietzsches behårede luftrenser har uden tvivl holdt hovedet oppe på manden (og måske til tider forhindret ham i at få luft til hovedet) og denne Swartzwald-ske hvalros var udstyret med en overlæbes-cigar mere aristokratisk end selv hans vådeste romer-drøm! Dét overskæg er ikke en enkeltstående aforisme (selvom den ellers indeholder hans litterære dybde), men et samlet værk så tyk, at selv Hegel må give fortabt!



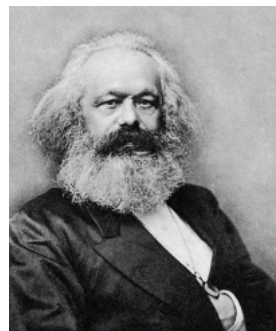
Hvis jeg skulle sige én dårlig ting om den solide ansigtsbehåring, som Nietzsche har hamret fast til overlæben (got it?), så skulle det lige være, at det simpelthen har fjernet fokus fra hans frisure, som faktisk er virkelig flot! Kigger du på den nu? Godt!

Nietzsche: Jeg kommer ikke til at beklage Guds død, men det faktum, at denne skægmode desværre ikke er kommet med, da han lukkede det 19. århundredes dør.

KARL MARX

HÅR NOK TIL ALLE

Er det en gammel græker? Nej! Er det julemanden? Slet ikke! Et spøgelse? Det vil jeg ikke udelukke. Er det Karl Marx? Ja! Marx er en af de tænkere, der nok har den største receptionshistorie i vores tid – og med god grund: der er masser af tankegods og skæg at hive fat i. Når Marx sidder som en anden Napoleon med hår stående ud til alle sider, kan jeg ikke lade være med at tænke på, om mon ikke han også har hår på ryggen? Tør ikke sige nej, når det kommer netop til denne socialistisk ”bear”. Marx har i hvert fald taget en for holdet og groet nok skæg til, at det kan omfordeles til en skæg-proletar som mig!



Marx kender uden tvivl sin målgruppe: fuldskægget var også modellen, som arbejderne kørte med på Marx' samtid, så Marx er uden tvivl udseendemæssigt og tankemæssigt et perfekt match. Om det er med vilje eller bare ”socialistisk dovenskab” skal jeg ikke sige, men det ser godt ud på merch!

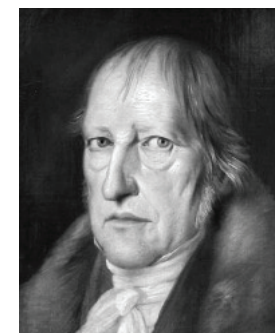
Karl Marx: Kras kapitalismekritik. Fuldstændigt fuldskæg.

G.W.F. HEGEL

JEG FORSTÅR FANDME ENDNU MINDRE NU!?

Når man skal prøve at begribe Hegels kind-”skæg”, så skal man virkelig tænke abstrakt. Er en gang forvokset sidebehåring virkelig noget man vil kalde et rigtigt skæg – og hvem fanden er jeg til at bestemme det?

Der er ingen tvivl om, at ”skægget” passer uanset dommen: selvfølgelig skulle negationens systemtænker par excellence have skæggets antitese: bakkenbarterne! Kønt er det ikke, men yderst moderne på sin tid, hvilken uden tvivl rykker ved ens (generelt manglende) Hegel-forståelse: manden var simpelthen helt med på moden! Ligesom med alt andet mode er det ikke alt sammen kønt, og det er jo ret beset kun Elvis, som det har set godt ud på (sorry, Hegel), så lad os bare være glade for, at skægmodens progression har bevæget sig stadigt opad til det bedre, og er nu placeret i selve hovedet (med undtagelse af toiletbrættet: der er en særlig plads i helvede til dets opfinder).



Hegel: Systematikens nok største mester og en i tiden meget moderne mand. Tidløs tænkning, tvivlsom stilretning.

HANNAH ARENDT

ET RYGENDE FYRTÅRN

Jeg er udmærket klar over, at kriteriet for den liste udelukker halvdelen af menneskeheden, hvilket er helt på linje med pensum. Men i et desperat forsøg på ikke at være endnu en i rækken af dumme hvide mænd, så skal der selvfølgelig være plads til én kvinde, placeret til sidst. Men hvem skulle det så være? Jeg kan kun komme i tanke om én, for ligesom Hannah Arendt insisterede på at tænke uden gelænder, så insisterer jeg på, at denne liste ikke er komplet uden hende. Arendt har fået en del røg gennem tiden for sit begreb om ondskabens banalitet, men røg vil jeg ikke have for at lade min liste begrænse af noget så banalt. Men hvad skal man så gå ud fra? Skæg er der jo af gode grunde ikke. Jo, hele idéhistoriens fyrtårn – og skorsten – har en oplagt mulighed, nemlig hendes tro følgesvend på alle billeder af hende. Du har nok gættet det, det er selvfølgelig tobakken.



Men hvilken osepind har hun så haft i kæften foran skrivemaskinen? Hvilken slags tobak skal man gå efter? Jamen det spørgsmål er ret nemt at besvare, for Arendt røg alt! Man kan ligefrem se det for sig: den bløde

TINGEN

pibetobak til Kant, cigaren til Heraklit og en lille spids cerut til Nietzsche. Det har uden tvivl været menneskets vilkår at handle med en eller anden form for nikotin-smuds i munden, når det kommer til netop hende her.

Hannah Arendt: Ingen skæg, men masser af røg. Arendt kaldte tanken en lydløs samtale med sig selv, men man fristes til at tro, at denne tænkning kun kan finde sted i et rygerum.

HONOURABLE MENTIONS

Immanuel Kant: Én ting kendetegner alt ved Kant; hans totale mangel på skæg – forstået på begge måder. Hans baby-face får Tysklands største tænker til at ligne en Gillette-barberskraber-reklame. Det bliver et kategorisk og selvforskyldt ”beklager” herfra.

Martin Heidegger: Was ist denken? Fandme ik’ noget du gjorde, da du anlagde den korkprop! Stor tænker, elendigt skæg og dårligere menneske. Øv!

Arthur Schopenhauer: En insisterende vilje til liv – men også til en evig popularitetskonkurrence med Hegel, hvilket også gælder hans fuldstændige ens bakkenbart. Den her kamp tabte du også. Det kan hverken vilje eller forestilling ændre på.

KANTIANSK
SÆRTILLÆG

INTRODUKTION

Kritik af Kritikkerne - At genbesøge Kants tre store Kritikker

Af Johan Bolding Rasmussen

Uomgængeligheden af Immanuel Kants ”tre store Kritikker”: *Kritik af den rene fornuft* fra 1781, *Kritik af den praktiske fornuft* fra 1788 og *Kritik af dømmekraften* fra 1790, kan synes både uomtvistelig og indiskutabel. De fungerer som referencepunkter internt på instituttet, hos både idéhistorikerne og filosofferne, men studeres også flittigt og kritisk af alt fra germanister over teologer og historikere til raceteoretikere. De gøres til kontekst for filosofiske og idéhistoriske prætentioner og ambitioner, men agerer også populærkulturel prygelknabe og intellektuel løftestang i landets avisspalter, når chefredaktøren fra Dagbladet Information, Rune Lykkeberg, svinger sig op til at citere Kant i sine bøger om sandhedernes ret og vrang, og Vestens selvforestilling. Samtidig maner udlandsredaktøren fra Weekendavisen, Anna Libak, til storpolitisk besindighed med reference til Kants fødested, samt filosofiske og historiske eftermæle.

Det kan derfor ikke være gået hverken TINGENs faste læsere, menig filosof eller universitetets andre halvstuderende røvere forbi, at Kant, og dennes til tider både dogmatiske og problematiske tanker, tages op til revision, men

samtidig fortsætter ufortrødent som universitetsmateriale og læsepensum. Spørgsmålet er, hvad denne bastante interesse for Kants tanker er udtryk for, men endnu vigtigere; hvad det mest monumentale ved Kants tænkning er og hvilken vigtig og vægtig viden specielt de tre store Kritikker egentlig indeholder?

Før de tre hovedværker indtager scenen, bringer TINGEN et uddrag af den første danske oversættelse af Kants tekst *Träume eines Geistersehers* (da. *En åndeseers drømme*). Her gødes jorden for det storstilede projekt de tre Kritikker senere skulle beskæftige sig med. I sin indledning sætter oversætteren selv, Martin Due Bjerre, scenen for oversættelsen, der på den måde også tjener som indledning til de tre kritikker af Kants Kritikker, som TINGEN bringer i forlængelse heraf.

TINGEN har nemlig sat tre af de fremmeste Kant-kendere i stævne og bedt om kritiske betragtninger og saglige udlægninger af de tre store Kritikker. Således tager Morten Haugaard livtag med *Kritik af den rene fornuft*, og spørgsmålet om de erkendelseskritiske domme vi, bevidst og ubevidst, nedfælder over dette og hint. Peter Aaboe giver sig i kast med *Kritik af den praktiske fornuft*, og hvad Kant herigennem har gjort for vores etiske og moralske domme. Slutteligt vil Anne Marie Pahuus og Lars Lodbjerg udlægge Kants tanker om æstetiske domme og æstetisk tænkning fra *Kritik af dømmekraften*.

KANTS ESOTERISKE OPVARMNING TIL KRITIKKERNE

EN ÅNDESEERS DRØMME - OVERSÆTTELSE

Af Martin Due Bjerre

At en svensk rigmand, som påstod at kunne tale med døde mennesker, skulle blive en vigtig impulsgiver for Kants kritiske projekt, er for de fleste nok en uhørt påstand. Det er ikke desto mindre hvad jeg, med denne oversættelse, vil invitere læseren til at overveje.

I midten af 1700-tallet, da oplysningen blomstrede i de franske saloner, spredtes rygtet gennem Europa om "åndeseeren" Emanuel Swedenborgs kommunikation med hinsidige sjæle. Disse sælsomme fortællinger nåede også Königsberg, hvor Immanuel Kant efter "kendte og ukendte venners" "ustandselige efterspørgsel"¹ gik med til at undersøge deres gangbarhed. Resultatet af hans undersøgelser blev i 1766 udgivet som det korte skrift *Träume eines Geistersehers* (*En åndeseers drømme*).

I den første af værkets to dele forholder Kant sig til materialisters og rationalisters analyser af ånders påståede egenskaber. Fra dette afsæt hos

¹ Kendte og ukendte venner: AA II 318,20; disses ustandselige efterspørgsel: AA X 69,34. Henvisninger i dette format er til Akademiudgavens originaltekst af Kants værker (AA bind side, linje(r), fx AA II 368,1-2).

blandt andet Descartes og Leibniz udfolder han disse debatters eksistentielle konsekvenser for troen og håbet om et liv efter døden. Som følge af Kants afvisning af den cartesiske dualismes "indespærr[ing af] mit udelelige Jeg i nogen mikroskopisk lille del af hjernen"², ses også antydninger af en tidlig fænomenologi i en aftapning som Merleau-Ponty senere skulle udvikle.

I værkets anden del anvender Kant indsigterne i ånders egenskaber til en lige dele skeptisk og spottende skildring af Swedenborgs syner. Her hvæsses knivene for alvor: hvor udfaldene i første del var få, får den her ikke for lidt. Her ser vi, en litterær (ja, en sådan Kant findes også!) angrebslyst og ligefremhed, som Kant aldrig før eller siden har udvist. Den, som har prøvet at sidde fast i Kritikernes udspekulerede analyser, får her demonstreret, at Kant skam også kunne skrive både fængende og underholdende³.

Læseren spørger nok efterhånden, hvor værkets slægtskab med det kritiske projekt kommer ind i billedet. Det sker helt eksplicit i værkets finale, hvor Kant (*spoiler alert!*) afslører dets reelle mål: nemlig metafysikken. Helt i tråd med argumentationen i *Kritik af den rene fornuft*, men også selve kritikbegrebet, kalder han denne for "en videnskab om den menneskelige fornufts grænser"⁴. Ved at skildre en mand, som i så udstrakt grad som Swedenborg lader hånt om disse grænser, mente Kant at have gødet jorden for den disciplin det var hans "skæbne" at være "forelsket" i⁵. Den opmærksomme læser vil dog også bemærke, at den førkritiske Kants forhold til metafysikken bestemt ikke var ukompliceret eller entydigt.

Selvom førsteudgaven af *Kritik af den rene fornuft* på daværende tidspunkt lå 15 år ude i fremtiden, havde Kant allerede øje for det, som skulle blive et af værkets grundprincipper. Den metafysiske grænsedragning, han efter breidsiden mod Swedenborg havde optegnet de første forsigtige streger til, var nemlig blot en negativ bestemmelse, som dog kunne berede vejen for en metafysik, der "vil kunne fremstå som en videnskab"⁶.

I denne oversættelse, som følger originalens typografi (eksempelvis hvad angår fremhævninger og særlige stavemåder af egennavne), gengives en

² AA II 324,37-325,1

³ Det falder dog hurtigt i øjnene, at hans tendens til lange, snørklede sætninger ikke kun findes i Kritikkerne. For at være så originaltro som muligt, har jeg generelt holdt mig fra at bryde sætningerne yderligere op.

⁴ AA II 368,1-2; s. 55 i dette eksemplar af TINGEN

⁵ AA II 367,21-2; s. 55 i dette eksemplar af TINGEN

⁶ Jf. undertitlen på hans Prolegomena (1783)

række passager fra værkets anden del. Dels for at give læserne et indtryk af den sprudlende skribent, som Kant også kunne være, dels for at introducere et (lidt) bredere publikum for de tidlige forstadier til de overvejelser om erkendelsesteori, metafysik og moral, som Kant siden skulle udfolde i kritikkerne.

ANDEN DEL, SOM ER HISTORISK. FØRSTE KAPITEL.

En fortælling, hvis sandhed det anbefales læseren selv at undersøge⁷

I Stockholm lever en vis hr. **Schwedenberg**⁸, uden embede eller tjenestefolk, af sin anselige formue. Hele hans beskæftigelse består i at han, som han selv siger, i mere end tyve år har plejet tæt omgang med ånder og afdødes sjæle, indsamler beretninger fra den anden verden og til gengæld bibringer denne dennesidige fortællinger, skriver omfattende bind om sine opdagelser og rejser til London for at arrangere udgivelsen af disse.

Han er ikke just tilbageholdende med sine hemmeligheder, taler frit om dem med gud og hvermand, synes at være fuldkommen overbevist om det han foregiver, uden noget tegn på bevidst bedrag eller charlataneri. Idet han, hvis man skal tro manden selv, er ærkeåndeseeren over alle åndeseere, er han sikkert også, ud fra beskrivelsen, som de, der kender ham, har givet, eller dén hans skrifter leverer, at dømme, ærkefantasten over alle fantaster. Dog kan denne omstændighed ikke afholde dem, som påvirkes af ånder, fra at formode noget sandt bag disse fantastier. Da alle den anden verdens fuldmægtiges troværdighed imidlertid har rod i de beviser, de i denne verden aflægger for deres usædvanlige evner, vil jeg, af det, som kolporteres om troværdigheden af denne mands usædvanlige egenskab, i det mindste anføre det, som hos de fleste finder en vis accept.

...

Følgende fortællinger har intet andet grundlag end løse rygter, hvis beviskraft er meget svingende. Madam Marteville, enke af en hollandsk udsending til det svenske hof, blev af en guldsmeds familie rykket for betaling af restancen for et sæt sølvbestik. Damen, som havde indsiget i sin afdøde ægtemands økonomi, var overbevist om at denne gæld var blevet afviklet mens han var i live, men fandt intet som helst bevis i hans efterladte papirer. Fruentimmeret er tilbøjeligt til at tro på fortællingerne om sandsigeri, drømmetydning og alskens andre forunderlige ting. Hun delagtiggjorde derfor hr. Schwedenberg i sit anliggende med anmodning om, hvis det var

⁷ (AA bd. II, 353).

⁸ Jeg beholder denne forkerte stavemåde, som Kant konsekvent bruger i værket. En nærmere tolkning heraf efterlades til læseren; blot må det bemærkes, at han i privat korrespondance før værkets udgivelse mestendels skriver det korrekte ”Swedenborg”, men i breve herefter det fortysskede ”Schwedenborg”.

sandt hvad man sagde om ham, navnlig at han plejede omgang med afdødes sjæle, at han fra hendes afdøde ægtemand i den anden verden fandt ud af, hvordan det forholdt sig med det påståede betalingskrav. Det lovede hr. Schwedenberg at gøre, og aflagde få dage senere i damens hus beretning om, at han havde fået det svar på det stillede spørgsmål, at der i et skab, som han viste, skulle befinde sig et skjult fag, som indeholdt de påkrævede kvitteringer. Man ledte med det samme efter hans beskrivelse og fandt kvitteringerne ved siden af den hemmelige hollandske korrespondance, hvorved alle betalingskrav blev annulleret.

...

Man vil formentlig spørge, hvad der har kunnet få mig til at overtage en så foragtelig gesjæft som denne; at viderebringe eventyr, som et fornuftigt menneske vil være betænkeligt ved at bruge tid på at lægge ører til, ja, overhovedet at lade denne være emne for et filosofisk værk. Da filosofien, som forudsat, i lige så høj grad er et eventyr fra metafysikkens **slaraffenland**, ser jeg intet upassende i at lade dem optræde i forbindelse med hinanden; og hvorfor skulle det være bedre at lade sig snyde af blind tiltro til fornuftens påskud, end af skødesløs tro på bedrageriske fortællinger?

...

[ANDEL DEL,] ANDET KAPITEL.

En sværmsers ekstatiske rejse gennem åndevednen.

Somnia, terrores magicos, miracula, sagas,

Nocturnos lemures, portentaque Thessala -.⁹

- HORATIUS

Jeg kan på ingen måde bebrejde den varsomme læser, hvis denne i løbet af dette skrift har fået visse betænkeligheder over den fremgangsmåde,

⁹ "Drømme, magiske rædsler, undere, sandsigere/Nattens spøgelser, Thessalas varsler-." Her er det det værd at bide mærke i det strøgne ord, "rides?" ("griner du [ad den slags]?"), i dette citat fra Horats (*Epistulae* II.ii.208-9). Herved inviterer Kant læseren til at tage Swedenborg seriøst.

som forfatteren deri har fundet det passende at iagttage. Da jeg satte den dogmatiske del før den historiske, og dermed fornuftsgrunde før erfaring, gav jeg årsag til den mistanke, at jeg skulle have lumske hensigter, og, da jeg kan have haft historien i hovedet på forhånd, have indstillet mig på ikke at kende til andet end rene, isolerede betragtninger, således at jeg til slut kunne overraske læseren, som ikke har beskæftiget sig med noget af den slags, med en glædelig bekræftelse fra erfaringen.

I sagens natur er dette også et kunstgreb filosofierne en del gange med held har benyttet sig af. Man skal vide, at al erkendelse har to ender, man kan fatte den ved: den ene *a priori*, den anden *a posteriori*. Dog har forskellige af nyere tids naturlærere foregivet, at man skal begynde ved sidstnævnte, og mener derved at have fanget videnskabens ål ved halen, idet dette sikrer et tilstrækkeligt erfaringsgrundlag og derefter gradvist kan videreforarbejdes til almene og højere begreber. Om så dette ikke er uklogt gjort, er det ikke lærd og filosofisk nok, da man på denne vis snart ser sig konfronteret med et **hvorfor**, som ikke kan besvares, hvilket tjener filosofien så meget til ære som en købmand, der ved en vekselbetaling venligt beder kunden om at komme igen en anden gang.

Derfor har skarpsindige mænd, for at undgå denne ubekvemmelighed, taget udgangspunkt i dens absolutte modsætning, nemlig metafysikkens vigtigste punkt. Heri er dog en ny komplikation, nemlig at man starter, jeg ved ikke hvor, og kommer jeg ved ikke hvorhen, og at argumenternes fremgang ikke stemmer med erfaringen, ja, at det virker til, at Epikurs atomer, efter de er faldet fra evigheden, ville støde sammen og danne en verden, før de mest almene og abstrakte begreber kunne forklare det. Da filosofien altså måtte have set, at hans fornuftsgrunde på den ene side og den virkelige erfaring eller fortælling på den anden, som et par parallellinjer ville løbe ved siden af hinanden i det utænkelige¹⁰ uden at træffe hinanden, har han med de øvrige besindet sig på at tage hver slags for sig fra udgangspunktet, ikke efter den logiske slutnings lige linje, men ved at bevisgrundene undergår et bemærkelsesværdigt **clinamen**¹¹, således at de i det skjulte afbøjes mod visse erfarings eller vidnesbyrds mål for at forpligte fornuften til den opfattelse,

¹⁰ Umiddelbart er "uendelige" (*unendliche*) mere passende. Eventuelt kan det opfattes sådan, at det uendelige er utænkeligt.

¹¹ I Lukrets' *De rerum natura* (II.243-5) et ord for de epikuræiske atomers determinismeudfordrende, rykvise bevægelser, som afviger fra parallellinjernes retlinede baner, og dermed, efter et ukendt (men måske ganske langt) tidsrum ville "støde sammen og danne en verden".

at de ville ramme hinanden, hvor den trohjertige elev ikke havde formodet det, nemlig i at bevise det, man på forhånd vidste skulle bevises. Denne vej kaldte de derefter *a priori*, om den så ubemærket var udstukket efter det allerede givne *a posteriori*, hvorved den, som forstår kunsten, ikke forråder sin mester.

Med denne sindrige lære har diverse fortjenstfulde mænd på fornuftens rene vej afsløret religiøse hemmeligheder, som når romanforfattere lader historiens heltinde flygte til fjerne lande for at kunne støde på sin bejler: *et fugit ad salices et se cupit ante videri*. VIRG.¹² Jeg ville altså, med så anpriste forgængere, i sagens natur ikke have årsag til at udskamme, hvis jeg havde gjort brug af selvsamme kunstgreb for at hjælpe mit skrift mod den ønskede konklusion. Jeg beder læseren om ikke at tro den slags om mig. Hvad ville det også hjælpe mig nu, da jeg ikke længere kan gå om hjørner med nogen, da jeg allerede har sluppet katten ud af sækken? Tilmed er jeg så uheldig, at det vidnesbyrd jeg er stødt på, og som i så høj grad ligner mit eget filosofiske fantasifoster, ser så fortvivlende misdannet og tåbeligt ud, så jeg hellere må formode, at læseren, på grund af slægtskabet med sådanne tilkendegivelser, vil finde mine fornuftsgrunde uholdbare, end derfor at se dem som fornuftige. Jeg siger derefter uden omsvøb, at hvad sådanne anstødelige sammenligninger angår er jeg ikke ude efter morskab, og erklærer kort og godt, at man i Schwedenbergs skrifter må formode mere klogskab og sandhed end første øjekast lader forstå, eller at en overensstemmelse med mit system er en tilfældighed, som når digtere i deres rus profeterer, som man tror, eller som de i det mindste selv siger, når de har held med det.

Jeg kommer til mit formål, nemlig min helts skrifter. Hvis mange i dag glemte, eller en dag unavngivne, forfattere ingen ringe fortjeneste har deri, at de i udarbejdelsen af store værker ikke tog hensyn til deres forstands grænser, ville den højstærede af alle uden tvivl være hr. Schwedenberg. Uden tvivl er hans flaske i måneverdenen helt fyldt op og viger ikke for nogen af dem, som **Ariosto** så fyldt op med den her¹³ tabte fornuft, og som deres ejere siden vil lede efter¹⁴, så fuldstændigt tømt for den mindste

12 “og flygter mod piletræerne i håbet om at blive set.” Vergil, *Ecloga* III.64-5.

13 Det vil sige på Jorden.

14 Her hentydes til den italienske renæssancepoet Lodovico Ariostos *Orlando furioso* (*Den rasende Roland*), hvor det, som mennesket forsømmer, herunder sin forstand, svæver op til Månen og fyldes på flasker. Se især digtets 34. sang, vers 66-75 og 82-87 i Ida Høegh-Jacobsen *et al.* (2014), *Den rasende Roland*; København: Museum Tusculanums Forlag, s. 209-14.

dråbe deraf er det store værk. Ikke desto mindre er værket præget af en så forunderlig overensstemmelse med det, som fornuftens mest raffinerede grublen kommer frem til om en tilsvarende genstand, at læseren vil tilgive mig, hvis jeg her finder den sjældenhed i indbildningens spil, som så mange andre samlere har truffet i naturens spil, som når de i spættet marmor ser den hellige familie, eller i drypstensformationer munke, døbefonte og orgler, eller sågar, som spotteren Liscow¹⁵, finder dyrets tal og den trefoldige krone på en frossen rude; lutter ting, som ingen ser, hvis ikke hovedet allerede er fuld af dem.

Denne forfatters store værk indeholder otte kvartbind fulde af vrøvl, som han under titlen *Arcana caelestia*¹⁶ forelægger verden som en ny åbenbaring, og hvor hans åndesyn mest bruges til at afdække de to første mosebøgers skjulte betydning, og tilsvarende for hele det hellige skrift. Alle disse sværmeriske udlægninger angår mig her ingenlunde; man kan dog, hvis man vil, opsøge et udvalg af disse i første bind af hr. Doctor Ernesti Theol. Bibliothek. *Audita et visa*, dvs. hvad hans egne øjne skal have set og hans ører hørt, er alt vi hovedsageligt vil uddrage fra bilagene til hans kapitler, da disse ligger til grund for alle øvrige drømmerier og også er på linje med det eventyr, som vi ovenfor vovede os ud på i metafysikkens luftskib.

Forfatterens stil er plat¹⁷. Hans fortællinger og deres sammenstilling synes at være udsprunget af **fanatisk anskuelse**, og giver ganske lidt anmodning til at tro, at en på afveje grublende fornufts spekulative hjernespind skulle have bevæget ham til at opdigte dem og lægge an til bedrag. For så vidt har de dermed en vis vigtighed og fortjener virkelig, i korte uddrag, at blive skildret, måske mere end så mange hjernedøde spekulanter¹⁸ fritidsprojekter, af hvilke vores tidsskrifter bugner, da et sammenhængende sansebedrag er et mere usædvanligt fænomen end bedrag af fornuften, hvis årsager er tilstrækkeligt kendte, og som også for en stor dels vedkommende

15 Christian Ludwig Liscow (1701-1760), tysk satiriker. Bemærk den for samtiden vovede reference til sammenstillingen af symbolet på pavemagten, som Kant også tidligere i værket har henvist til (AA II 317,8-9), og ”dyrets tal” (666).

16 *Himlens mysterier*.

17 Her skal “plat” (*platt*) forstås som “flad” (som i “plاتفodet”), dvs. kedelig, uninspirerende og ikke ligefrem befordrende for dybere refleksion.

18 *hirnloser Vernünftler*. “Spekulation” er hos Kant ikke i sig selv nedsættende, som det typisk vil tænkes i dag. Der, hvor denne, for Kant at se, kommer på usikker grund, er dens rene form, hvor den bedrives uden agtpågivenhed for bevisgrunde (KrV, A776/B804), hvad der må antages at være tilfældet, når man er “hjernedød”. I originalen skelnes mellem den negative *Vernünfteln* og (potentielt) positive *Speculation*.

kunne forhindres ved at tøjle affekterne og at udvise en smule mere tilbageholdenhed med udisciplineret nysgerrighed, da den angår alle dommes fundament, men, når den derimod er urigtig, logikkens regler ganske lidt formår!

Jeg skelner altså hos vores forfatter mellem afsindighed og vanvid, og forbigår de steder, hvor hans ræsonnementer er på vildveje, idet han ikke holder sig til sine **visioner**, nøjagtigt som man ofte hos filosoffer skal adskille det de **observerer** fra det de **ræsonnerer**, og at sågar **tilsyneladende erfaringer** mestendels er mere lærerige end fornuftens **påskud**. Idet jeg altså berøver læseren øjeblikke, som denne ellers, men med ikke meget større nytte, kunne have brugt på læsningen af **grundige** skrifter om dette stof, tager jeg hensyn til hans smags sensitivitet, da jeg med udeladelsen af mange vilde kimærer destillerer bogens kvintessens til nogle få dråber, for hvilket jeg er lovet så megen tak fra ham, som en vis patient troede at være lægerne skyldig, da de nøjedes med at lade ham indtage kinatræets bark¹⁹, da de let kunne have fået ham til at spise hele træet.

Hr. Schwedenberg inddeler sine syner i tre slags, af hvilke den **første** er at blive befriet fra kroppen: en tilstand mellem søvn og vågenhed, hvori han har set, hørt og endda følt ånder. Noget sådant er kun hændt ham tre eller fire gange. Den **anden** er at blive ført bort af ånden, for eksempel mens han går på gaden, dog uden at fare vild, da han i ånden er helt andre steder og dér ser huse, mennesker, skove o. lign., velsagtens i nogle timer, til han bliver klar over, hvor han egentlig befinder sig. Dette er tilstødt ham to eller tre gange. Den **trede** slags syn er det almindeligste, som han dagligt har i fuldt vågen tilstand, og hvorfra hans fortællinger hovedsageligt stammer.

...

Selvom disse ånder står i den tætteste forbindelse med alle andre levende menneskers sjæle og virker i eller afficeres af dem, ved de dog dette lige så lidt som menneskene ved det, da deres indre sans, som hører til deres åndelige personlighed, er dem helt dunkel. Ånderne mener altså, at den del af menneskesjælens indflydelse, som udvirkes i dem, alene er tænkt af dem, sådan som menneskene i dette liv ikke tror andet end at alle deres tanker og tilbøjeligheder udspringer af dem selv, om de så ofte overgår fra den usynlige verden i dem. Derved har hver menneskelig sjæl allerede i dette liv sin plads i åndeverdenen og hører til en vis sammenslutning, hvis indre

¹⁹ Herfra kan malariamidlet kinin udvindes.

tilstand er i overensstemmelse med det **sande** og **gode**, dvs. forstanden og viljen.

Åndernes relation til hinanden har intet tilfælles med den materielle verdens rum; derfor kan en inders og en europæers sjæl, hvad det sjælelige aspekt angår, ofte være de nærmeste naboer, og de, hvis kroppe bor i samme hus, hvad dette angår, være vidt adskilt. Dør mennesket, ændres sjælens plads ikke, men synes selv at være der, hvor den for de andre sjæle var i dette liv. Selvom åndernes relation til hinanden ikke er et egentligt rum, synes det dem i øvrigt at være det, og deres forbindelser bliver forestillet i medfør af nærhedsbetingelsen, og deres forskelle som vidder, hvorfor ånderne giver hinanden apparensten af en menneskelig figur, selvom de i virkeligheden ikke er udstrakte. I dette indbildte rum findes et gennemgående fællesskab af åndelige naturer.

Schwedenberg taler med afdødes sjæle, når det passer ham, og læser i deres hukommelse (forestillingskraft) den tilstand, som de selv beskuer sig i, og ser denne lige så klart som med legemlige øjne. At se den store afstand mellem verdens fornuftige folk i forhold til det åndelige verdenshele som ubetydelig, og at tale med en beboer på Saturn²⁰, er ham lige så enkelt som at tale med en afdøds sjæl. Alt kommer an på den indre tilstands forhold og den binding, de har i deres overensstemmelse med det sande og gode; de fjernere ånder kan ved andres formidling let komme i kontakt. Derfor behøver mennesket ikke virkelig at have boet på andre himmellegemer for at kende dem med alle deres underer. Hans sjæl læser i andre afdøde verdensborgeres sjæles hukommelse de forestillinger, som de har om deres liv og hjem, og ser deri genstandene så godt som gennem umiddelbar anskuelse.

...

Jeg er træt af at gengive den værste af alle sværmeres vilde hjernesvind, eller at fortsætte sådanne til hans beskrivelser af livet efter døden. Jeg har også andre betænkeligheder. Selvom en natursamler blandt sine præparater af dyriske skabninger ikke kun har velskabte eksemplarer, men også udstiller misfostre i sine montrer, skal han dog sørge for ikke at lade enhver se dem,

²⁰ Kant er selv i adskillige skrifter ikke afvisende overfor (eller opererer sågar teoretisk med) muligheden for liv i rummet, herunder på Saturn (fx i *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*; AA I, 359). Satiren af Swedenborg skal derfor på dette punkt tages med et gran salt.

og slet ikke for nøje. Blandt de nysgerrige kan let tænkes at være svangre²¹ personer, på hvilke de ville gøre et dårligt indtryk. Og da der blandt mine læsere kan være ubesmittede såvel som personer i andre omstændigheder, ville det ærgre mig, hvis de her fik set for meget. Da jeg dog lagde ud med at advare dem, kan jeg ikke stilles til ansvar og håber, at man ikke vil bebyrde mig med de månekalve, som i denne anledning fødes i deres frugtbare indbildningskraft.

I øvrigt har jeg ikke påduttet vores forfatter mine egne drømmerier, men i et repræsentativt udvalg tilbudt dem for den derved bekvemme og geskæftige læser (som på en smule nysgerrighed helst ikke ofrer 7 pund sterling²²). Jeg har mestendels udeladt de umiddelbare anskuelser, da sådanne vilde hjernesvind bare ville forstyrre læserens nattesøvn; hans åbningers²³ forvirrede mening er hist og her blevet iklædt et delvist gangbart sprog; kun opridses hovedtræk har i deres rigtighed ikke lidt derunder. Det er blot omsonst at ville fortie det, da det falder enhver i øjnene, at alt dette arbejde til syvende og sidst ingen steder fører hen. Da bogens foregivne privatsyner ikke kan bevises, kunne bevæggrunden for at beskæftige sig med dem kun ligge i formodningen om, at forfatteren, for at gøre dem troværdige, måske ville indarbejde fortilfælde af ovennævnte art, som kunne bekræftes af levende vidner. Den slags finder man ingen steder. Så trækker vi os med en vis skam tilbage fra et meningsløst forsøg med den fornuftige, men noget sene bemærkning, at fornuftstænkning oftest skal være en let sag, men desværre kun, når man en tid har ladet sig narre.

Jeg har bearbejdet et utaknemmeligt stof, som efterspørgsler og pres fra nysgerrige og ørkesløse venner har pålagt mig. Idet jeg i denne letsindighed påtog mig denne møje, har jeg skuffet deres forventninger og hverken udrettet noget til tilfredsstillelse af den nysgerrige med ny indsigt, eller af den forskende med fornuftsgrunde. Hvis intet andet formål besjælede dette arbejde, har jeg spildt tiden; jeg har tabt læserens tillid, hvis undersøgelse og videbegær jeg ad en kedsommelig omvej har ført til det uvidende udgangspunkt, hvor denne startede. Jeg havde dog i sagens natur et andet

21 I fantasi og/eller i livmoderen.

22 Regner man ud fra hans korrespondance med Charlotte von Knobloch (brev af 10/8 1763; AA X, 43, 10–48, 19), at Kant købte *Arcana caelestia* kort derefter, svarer beløbet i dag til ca. 8.700 kr. (Se historisk inflationsberegner på Bank of Englands hjemmeside).

23 Andetsteds i værket (AA II 361, 33–4) skriver Kant om Swedenborg, at ”hans inderste er åbnet” for ånder. Det er således Swedenborgs formidling af åndernes budskaber, som Kant her refererer til.

mål for øje, som synes mig vigtigere end det jeg foregav, og dette mener jeg at have opnået. Metafysikken, i hvilken jeg har den skæbne at være forelsket, selvom jeg kun sjældent har gjort mig heldigt bemærket hos den, byder på to fordele. Den første er at gøre det forskende gemyt en tjeneste, hvis det ved fornuftens kraft søger at efterspejle tingenes skjulte egenskaber. Dette udgangspunkt skuffer ofte håbet, og er også denne gang gledet ud af vores begærlige hænder.

Ter frustra comprehensa manus effugit imago

Par levibus ventis volucrique simillima somno.

-VIRG²⁴

Den anden fordel er bedre afstemt med menneskeforstandens natur, og består i at indse, om opgaven er bestemt ud fra det man kan vide, og hvilket forhold spørgsmålet har til de erfaringsbegreber, som alle vores domme til hver en tid må støtte sig til. For så vidt er metafysikken en videnskab om **den menneskelige fornufts grænser**, og da et lille land altid har en lang grænse, er det også en vigtigere opgave at have et godt kendskab til, og at hævde, dens besiddelser, end at sigte efter nye erobringer, så er denne nytte af den nævnte videnskab den mindst kendte og samtidigt den vigtigste, om den så opnås ret sent og efter lang erfaring. Jeg har her ikke bestemt denne grænse så præcist, men for så vidt vist, at læseren ved videre refleksion vil finde, at han kunne overflødiggøre alle videre undersøgelser i et spørgsmål, hvortil *data* findes i en anden verden end den, han sanser i. Jeg har altså spildt tiden for at jeg vandt den. Jeg er gået bag om ryggen på min læser, da jeg havde brug for ham, og hvis ikke jeg bød ham ny indsigt, gjorde jeg dog op med illusioner og den nyttesløse viden, som oppuster forstanden og fylder pladsen op i dens trange rum, som visdomsdisciplinerne samt nyttig undervisning kunne optage.

Har de hidtidige betragtninger trættet læseren uden at gjort ham klogere, kan hans utålmodighed imødekommes med det, som **Diogenes**, som det hedder sig, sagde til sine gabende tilhørere, da han så den sidste side i en

24 “Tre gange gled hendes billed imellem hænderne på mig/bort i vinden og var som en drøm der svæver og flygter” (Vergil, *Aeneiden* II.793–4).

kedelig bog: **fat mod**, mine herrer, **land i sigte**²⁵. Tidligere flaksede vi, som **Demokrit**, rundt i det tomme rum, hvortil metafysikkens **sommerfuglevinger** havde løftet os, og underholdt os der med åndelige gestalter. Nu, da selverkendelsens **stiptiske** kraft har sammendraget de silkefine vinger, ser vi os igen på erfaringens og den almindelige forstands dybe bund; heldigvis! hvis vi betragter denne som vores rette plads, som vi aldrig ustraffet forlader, og som også har alt, som kan stille os tilfredse, så længe vi holder os til det nyttige.

...

25 Diogenes Laërtios, *Vitae philosophorum*, VI.38.

I

KANTS *KRITIK AF*
*DEN RENE FORNUFT**Af Morten Haugaard Jeppesen*

Få vil formodentlig finde på at benægte, at Immanuel Kants tre store Kritikker, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87), *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) og *Kritik der Urteilskraft* (1790), udgør et højdepunkt i den moderne filosofis historie – og det vel at mærke et højdepunkt, som vi endnu ikke er færdige med at bearbejde. Allerede i Kants egen levetid blev hans tre Kritikker diskuteret ganske indgående af så vel overbeviste modstandere som glødende tilhængere; det første egentlige og virkeligt historisk vigtige forsøg på at bearbejde 'arven efter Kant' finder vi imidlertid i den tyske idealisme, som ganske vist så småt tager sin begyndelse, mens Kant endnu levede, men som først får alvor får luft under vingerne efter hans død. De tyske idealister var alle enige om, at Kant udgjorde et uomgængeligt udgangspunkt, men de var endvidere enige om, at Kant så at sige stoppede op ved porten til det nye filosofiske land, han havde indvundet. Han har, og det bør han ubetinget roses for, gennemført en revolution af tænke måden – en revolution, som Kant selv ikke uden en vis stolthed sammenlignede med Kopernikus' revolution af verdensbilledet. Men Kant veg tilbage for at tage de fulde konsekvenser af den revolution, han introducerede i filosofien.

Ifølge idealisterne lagde Kant måske nok fundamentet, men han rejste ikke bygningen.

SANSNING OG TÆNKNING

For Kant er det en basal præmis, at al erkendelse må tage udgangspunkt i noget givet. Ifølge *Kritik der reinen Vernunft* betyder det i henseende til et endeligt intellekt som det menneskelige, at erkendelsen er forankret i en sanselig, og som sådan receptiv (modsat kreativ eller skabende), anskuelse af genstande, der afficerer sindet og giver anledning til forestillinger.

På hvilken måde og med hvilke midler en erkendelse nu end måtte forbinde sig med genstande, så er det dog gennem *anskuelsen*, at den umiddelbart forholder sig til disse, og det er mod *anskuelsen*, at al tænkning retter sig som et middel. Anskuelsen kommer imidlertid kun i stand, for så vidt genstanden er givet; og det er – for os mennesker i det mindste – på sin side kun muligt derved, at denne på bestemte måder afficerer sindet. Evnen (receptivitet) til at modtage forestillinger gennem måden, hvorpå vi afficeres af genstande, kaldes *sansning*. Det er altså i kraft af sansningen, at genstande gives os, og dén alene leverer *anskuelser*; men via forstanden bliver de *tænkt*, og af dén udspringer *begreber*. I sidste ende må al tænkning imidlertid relatere sig til anskuelser ved hjælp af bestemte kendetegn, det være sig ligefremt (direkte) eller ad omveje (indirekte); hos os sker dette gennem sansning, fordi ingen genstand kan gives på anden måde. (*KrV*, A19/B33)

Kants *første* epistemologiske grundantagelse er med andre ord, at den menneskelige erkendelse hviler på *sanselig anskuelse*. Det er en nødvendig, men ikke i sig selv tilstrækkelig betingelse for erkendelse. Thi som passagen videre antyder, er det først, når det blot *anskuede* tages op og *forarbejdes* af *forstandens begreber*, der i modsætning til det givne i *anskuelsen* ikke reciperes passivt, men derimod udcastes *spontant* gennem aktiv handling (nærmere bestemt den – mentale – handling, som består i at fælde en dom), at egentlig erkendelse kan opstå.

Kants *anden* epistemologiske grundantagelse er således, at vor erkendelse stammer fra to distinkt forskellige mentale grundkilder, nemlig henholdsvis *sansningen*, der leverer *anskuelser*, og *forstanden*, som er ophav til *begreber*.

Uden sansning ville ingen genstand blive givet os og uden forstand ville ingen blive tænkt. Tanker uden indhold er tomme, anskuelser uden

begreber er blinde. Derfor er det lige så nødvendigt at gøre sine begreber sanselige (dvs. at tilføje dem en genstand i anskuelsen), som det er at gøre sine anskuelser forståelige (dvs. at bringe dem på begreb). Ingen af disse evner eller færdigheder kan udveksle deres funktion. Forstanden formår intet at anskue, og sanserne intet at tænke. Kun når de forenes, kan der opstå erkendelse. (KrV, A51/B75f.)

Det er med udgangspunkt i disse to grundantagelser, at Kants ”transcendentale idealisme” udformes, og det er således også dem, der strukturerer hans fremstilling af den positive (erfarings)erkendelses mulighedsbetingelser i *Kritik der reinen Vernunft*: i ”Den transcendentale æstetik” undersøger han *anskuelsen* og dennes a priori former (tid og rum), i ”Den transcendentale analytik” opregner han for det første forstandens rene *begreber* (de tolv *kategorier*), og for det andet stiller han spørgsmålet om, hvorledes disse begreber finder anvendelse på anskuelser.

METAFYSIKKENS BRIST

Dermed er grundstrukturen i første del af undersøgelsesfeltet i *Kritik der reinen Vernunft* angivet. Men hvis Kant på den ene side har begrundet vor erfarings enhed og sammenhæng, så har han på den anden side også trukket en absolut grænse for, hvad vi meningsfuldt kan gøre os håb om at opnå viden om. For hvis genstandene for det første er underlagt anskuelsens rene former, og forstandens kategorier for det andet er henvist til et materiale, som anskuelsen leverer, så er vi tillige udelukkede fra at gøre os nogen som helst form for erkendelse om verden hinsides den måde, vi anskuer den på. Den verden vi erfarer, begrænser sig til *fænomenernes* område – det er en verden af fremtrædelser, ikke af de ting i sig selv, der udgør det *noumenale*.

Dermed er Kant rede til at tage *metafysikken* under behandling og han vender sig nu mod den transcendentale logiks anden del, ”Den transcendentale dialektik”, der faktisk udgør lang den mest omfattende del af *Kritik der reinen Vernunft*. På den ene side ligger det fra starten fast, hvori den traditionelle metafysiks brist består: Den søger at gøre sine spekulationer gældende på et felt, hvor de ingen erfaringsmæssig forankring har; som sådan er den dogmatisk og allerede i udgangspunktet behæftet med uudryddelige selvmodsigelser og fejlslutninger. På den anden side anerkender Kant imidlertid også, at metafysikken ikke blot er en tilfældig eller uheldig grille som menneskene desværre kom til at ligge under for. Tværtimod hævder han, at metafysikken er en form for naturanlæg, der

består i fornuftens – naturlige – tilbøjelighed til at skride fra det betingede til det ubetingede.

I bred betydning betegner fornuften slet og ret evnen til at tænke; mere snævert bestemmes den imidlertid også som evnen til at udkaste idéer, idet fornuften på baggrund af de resultater, forstanden leverer, søger at slutte sig til idéer om *totaliteten* af det betingede. Men i dette forsøg på at gå hinsides det betingede kapper den alle bånd til erfaringen, fordi den bevæger sig ind på et gebet, der overskrider enhver (menneskeligt) mulig kognitiv horisont – den ligger, som Kant udtrykker det, under for en ”transcendental illusion”.

For så vidt synes den traditionelle spekulative metafysiks skæbne afgjort: Den udvikler alle håndte doktriner om sjælens udødelighed og verdens og guds ultimative beskaffenhed. Men disse doktriner hviler ikke på noget erfaringsmæssigt grundlag, de hænger så at sige fritsvævende i luften. Det kunne med andre ord se ud til, at Kant ganske enkelt afskriver metafysikken som en i bedste fald overflødig, i værste fald ligefrem skadelig aktivitet. Helt så enkelt forholder det sig imidlertid ikke. For selv om Kant gør det helt klart, at metafysikken aldrig kan opnå videnskabelig status, så frakender han ikke dennes idéer enhver positiv funktion. Forkerte bliver idéerne først i det øjeblik, hvor vi betragter dem som noget reelt eksisterende og behandler dem på linje med erkendelsens objektive begreber. I denne sidste betydning anvendes idéerne transcendent – det vil sige hinsides erfaringsgrænser; men de kan tillige anvendes immanent, nemlig som regulative principper for forstandserkendelsen. Til forskel fra forstandskategorierne (der udgør de nødvendige betingelser for objektiv erkendelse) er fornuftens idéer ikke konstitutive, men netop *regulative*. De bestemmer ingen objekter, men leder blot forstanden i dens stadige forsøg på at sammenfatte det betingede – idéen om det ubetingede (totaliteten) er et regulativt princip for forstanden, der leder den mod en stadigt mere dybtgående og vidstrakt videnskab.

KANT EFTER KANT

Som antydnet i begyndelsen er Kant et hængsel mellem den tidligt moderne filosofi, der går tilbage til Descartes, og den egentligt moderne filosofi, der tager sin begyndelse med de tyske idealister – og deri ligger såvel hans stadige aktualitet samt behovet for at komme hinsides Kant. Pointen kan illustreres med Kants bemærkning i forordet til andenudgaven af *Kritik der reinen Vernunft* om, at det er en skandale for filosofien, at det endnu ikke er lykkedes at levere et endegyldigt bevis for verdens eksistens og dermed

afvæbne skepticismen. Som Heidegger imidlertid siger i *Sein und Zeit* er skandalen snarere, at den slags beviser stadig forlanges. Hvor Kant med andre ord kigger bagud på den problemstilling, som i høj grad dominerede den tidligt moderne filosofi, er Heidegger ude over den, fordi et hvilket som helst spørgsmål om vores verdensforhold må tage udgangspunkt i, at vi altid allerede er lokaliseret i verden. Det er en kritik af Kant. Men det er samtidig en kritik, som støtter sig på Kants egen filosofi, eftersom det lige præcis er Kants revolution af tænkemåden, der baner vejen for, at det nu er blevet muligt at stille spørgsmålene på en radikalt ny og anderledes måde.

I en vis forstand undervurderede Kant selv radikaliteten af sin egen filosofiske indsats og overlod det i stedet til sine efterfølgere, at tage de fulde konsekvenser. Det er præcis derfor, at Kant vedbliver at være aktuel. Hvad enten vi vil det eller ej, er vi alle sammen kantianere – det vidste Hegel, og det vidste Heidegger såmænd også.

Ovenstående tekst er i høj grad en forkortet version af 'Kants revolution af tænkemåden', i System, frihed og virkelighed: En indføring i den tyske idealismes hovedpositioner, (red.). Rasmussen, A. M. & Ziethen, M., Aarhus 2016, Forlaget Philosophia

II

KANTS *KRITIK AF DEN PRAKTISKE FORNUFT*

Af Peter Aaboe

AGTELSENS ETIK

Der findes stadig i sproget et meget fint og højstemt ord nemlig *agtelse*, og selvom ordet måske i dag ikke længere er så fremtrædende i dagligsproget som tidligere, så er der stadig mange gode grunde til at gøre ophold ved dette ord og tænke nærmere over dets betydning. Det danske ord *agtelse* er afledt af det tyske ord "Achtung", og dets nærliggende synonymmer er ord som værdighed, respekt eller anseelse. Ordets spændvidde strækker sig endda fra højagtelse til ringeagt. Men helt grundlæggende har *agtelse* (substantiv) at gøre med menneskets umådelige trang til at agte (verbum) andre og til at blive agtet (adjektiv) af andre, og til at agte sig selv. Og hvis ikke den gensidige *agtelse* finder sted, så er den uomtvistelige følge, at menneskelivet går til grunde. Måske kunne man sige, at *agtelsen* på en måde er tættere på kærligheden, fordi den er altafgørende i forholdet til andre mennesker. Eller i mere streng forstand er *agtelsen* noget, der gør sig gældende i det enkelte menneske, og som samtidig angår noget som er større end, og som overskrider det enkelte menneske.

AGTELSEN I SUBJEKTET

Agtelsen spiller en helt central rolle, da Kant i 1788 udgiver sit moralfilosofiske hovedværk *Kritik der praktischen Vernunft* (*Kritik af den praktiske fornuft*), der samtidig skriver sig ind mellem hans to øvrige hovedværker, nemlig *Kritik der reinen Vernunft* (*Kritik af den rene fornuft*) fra 1781 og *Kritik der Urteilkraft* (*Kritik af dømmekraften*) fra 1790. For alle tre Kritikeres vedkommende gælder det, at Kant tager ordet kritik i dets helt formale betydning forstået som evnen til adskillelse, og undersøgelsen af den rene fornuft har derfor at gøre med en afdækning af den menneskelige fornufts rækkevidde, omfang og gyldighed sat ind i en erkendelsesteoretisk sammenhæng.

For Kant gælder det, at al erkendelse er frembringelse, og erkendelse er samtidig et markant udtryk for menneskets konstitution af virkelighed og i forlængelse heraf for dets måde at bemestre og beherske den selvsamme virkelighed på. Erkendelse er i denne forstand en bemægtigelse, og den menneskefrembragte erkendelse har hermed en eksplicit forrang, hvor det erkendende subjekt alene forlader sig på sin selvberoenhed og selvreference. Kant er således i sin erkendelsesteori fokuseret på subjektets selvrefleksive udfoldelse, hvor det fundamentalt set tænker over, hvad det egentligt vil sige, at være et tænkende subjekt. Det er denne erkendelses formale struktur og mulighedsbetingelser Kant tilsigter en indgående afdækning af, og den må for Kant uomtvisteligt udfoldes som transcendentalfilosofi, hvilket jo indebærer en form for filosofi, der lige præcis går forud for, og som aldeles mulighedsbetingelser enhver efterfølgende erfaringsdannelse.

Hermed betoner Kant, at det erkendende subjekt altid allerede er legeret sin genstand og befinder sig i et helt og aldeles formidlet forhold til den. Det er netop som følge af den menneskelige erkendelses transcendentale anskuelsesformer tid og rum, der a priori givne muliggør, at subjektet overhovedet kan forholde sig til en genstand. Der etableres således en udlægningshorisont, hvorunder genstanden overhovedet kan fremtræde og undergå erkendelsesmæssig forvandling, medens at tingen i sig selv, Ding-an-sich, er og bliver ubekendt og altid forbliver uerkendt. Det er Kants helt åbenlyse styrke, at han med denne erkendelsesteoretiske demarkationslinje drager en grænse og slår til lyd for en selvbesindelse, hvor subjektet må belave sig på, at der er et felt af virkeligheden, som det erkendelsesmæssigt er helt udelukket fra at komme nær. Denne selvbesindelse går hos Kant parallelt med den metafysiske selvbesindelse, som består i, at det er den menneskelige fornufts særlige skæbne, at den evner at stille

spørgsmål, som den ikke kan afvise, men som den heller ikke selv er i stand til at besvare, fordi de overstiger alt, hvad den formår. Så hos Kant finder vi såvel udfoldelsen af refleksioner over fornuftens selvbegrundelse som over anstødsstenen til det anliggende, der ligger ud over den.

Det betydningsfulde hos Kant er på denne vis, at han ideligt insisterer på en uafvendelig grænsebevidsthed som et bestandigt ledsagende korrektiv til den snævert veldefinerede og strengt teoretiske erkendelse. Dette korrektivs selvbesindelsesaspekt gennemspilles på ny i *Kritik af dømmekraften*, men nu inden for det æstetiske felt. Det er bemærkelsesværdigt, hvorledes Kant i dette værk fremviser et beundringsværdigt vovemod i forhold til det anliggende det er, at udfolde en minutøs filosofisk undersøgelse af et felt, der netop i sidste instans unddrager sig en indsnævrende begrebsmæssig bestemmelse.

Den æstetiske følelse indfinder sig for Kant i subjektet forstået på den måde, at den overgår subjektet i den dobbelte forstand, at dels angår den noget, der er større end og som overskrider subjektet, dels gør den sig gældende, som noget der sker med subjektet i subjektet selv. Den æstetiske følelse manifesterer sig for Kant i erfaringen af skønhed forstået som den ubrudte enhed, hvilket vil sige subjektets momentane ikke splittede og ikke adskilte forbundethed med sin genstand, og samtidig højner den uvægerligt for Kant livsfølelsen og er i den forstand livsvigtig.

Hvor således den første og den tredje Kritik hos Kant rummer overvejelser over og blik for, hvad der faktisk også er i stand til at overskride fornuftens horisont, da gælder det om *Kritik af den praktiske fornuft*, at den forbliver inden for fornuftens egen selvrefererende horisont. Den praktiske fornuft angiver her helt eksplicit filosofisk, at det er fornuften, som er lovgiver for den menneskelige handling. Værket er således Kants undersøgelse af et moralsystem og dets konstitutive principper for subjektet, og etik er i forlængelse heraf refleksioner over disse princippers begrundbarhed, rækkevidde og gyldighed. Moralens betingethed af den rene fornuft skal forstås a priori, hvorved såvel en almengørelse, som en nødvendiggørelse, bliver mulig, og det, der kvalificerer en given handling moralsk set, er derfor ikke dens resultat eller konsekvenser, men ene og alene motivet til handlingen. Det afgørende bag handlingen er på denne vis intentionaliteten forstået som, hvad subjektet ville, og hvorfor det agerende subjekt ville det.

Denne selvlovgivende fornuft finder, for Kant, sit yderste forlangende i moralloven, hvor det lyder: ”Handl således, at maksimen for din vilje altid

tillige kan gælde som princip for en almengyldig lovgivning.” (Kant 2000: 35) Maksimen bliver således subjektets forankrende handlingsprincip, der samtidig skal gøre sig gældende i form af en almengyldig lov, hvilket vil sige, at ethvert andet subjekt, der må være stedt i en tilsvarende situation eller omstændighed, vil handle ud fra det selvsamme handlingsprincip. Det virkelig interessante ved moralloven her er, at den er helt og aldeles formal i sin bestemmelse, hvilket betyder, at ethvert empirisk moment er aldeles fraværende, og i den forstand er moralloven tomt for ethvert konkret indhold. Handlingsprincippet er helt og aldeles a priori, og fordringen er, at handlingen skal udfoldes således, at maksimen forbliver a priori.

Fornuften bestemmer således udelukkende moralens form, og moralloven er en lov om enhver maksimes form, at subjektet skal ville, at den bliver almengyldig. Moralloven er altså ingenlunde en konkret og præcis foreskrivning af eksakt korrekt adfærd i en bestemt livssituation og derfor heller ikke en håndbog i konkret hensigtsmæssig moralsk livsførelse. Den er derimod en betagende formal beskrivelse af handlingens forlangende forstået som en rammebeskrivelse, der muliggør en fastholdelse af såvel det principielt almene som det erfaringsuafhængige, og som det enkelte menneske så efterfølgende selv i sin konkrete livsførelse skal foretage en udmøntning af.

Moralloven gælder ethvert subjekt til enhver tid og uafhængig af sted, og i sin formfuldendte udfoldelse er den genstand for agtelse, og Kant beskriver den præcist på følgende måde:

Men da moralloven også i sig selv er positiv, nemlig en form for forstandsmæssig kausalitet, dvs. frihedens kausalitet, og den til forskel fra sin subjektive modsætning, nemlig tilbøjelighederne i os, *svækker* indbildskheden, så er den tillige genstand for *agtelse*; og da den endog *slår den ned* og dermed ydmyger den, en genstand for den største *agtelse*, og følgelig også grundlag for en positiv følelse, som ikke er af empirisk oprindelse, og som erkendes a priori. Altså er agtelse for moralloven en følelse, der har et forstandsmæssigt grundlag, og denne følelse er den eneste, vi fuldt ud erkender a priori, og hvis nødvendighed vi kan indse. (Kant 2000: 76-77)

Agtelsen for moralloven er således udtryk for den rene følelse, der alene er frembragt ved fornuften, og den har ikke til opgave at foretage en vurdering af handlingen, men skal derimod være tilskyndende for at gøre loven selv

til maksime. I det øjeblik hvor subjektet erkender morallovens påbud for dets handling, så finder denne udfoldelse sted som udtryk for en agtelse for moralloven, hvilket også for Kant betegnes kort og godt som pligt.

Agtelsen er for Kant altid forbeholdt rettetheden mod andre mennesker og kun disse. Den retter sig aldrig mod ting, dyr eller omgivende natur. Den er som nævnt den rene følelse, der alene begrundet ved fornuften fylder subjektet, og som samtidig accentuerer det almene ophøjede betydningsfuldhed, der knytter sig til moralloven. Dette almene, der gælder ethvert subjekt til enhver tid, får Kant til, i afslutningen af værket, at foretage en smuk iøjnefaldende analogisering:

To ting fylder sindet med stadig fornyet og tiltagende beundring og ærefrygt, jo oftere og jo mere vedholdende jeg tænker over dem: *stjernehimlen over mig og moralloven i mig*. Det gælder for dem begge, at jeg ikke skal søge dem uden for min synskreds og gøre dem til genstand for formodninger, som var de indhyllede i mørke eller placerede i det transcendent; jeg ser dem for mig og forbinder dem umiddelbart med bevidstheden om min eksistens. (Kant 2000: 159)

AGTELSEN FOR VERDEN OG LIVET

Hvor agtelsen for moralloven hos Kant så at sige forbliver inden for subjektets egen horisont og med fornuften som den selvrefererende forankring, da implicerer dette en form for etik, der helt og aldeles alene kan begrundes ved fornuften. Dette er for mig at se Kants helt åbenlyse styrke og fortræffelighed, samtidig med at han i sine to øvrige Kritikker er båret af en klar bevidsthed om fornuftens grænse. Med et respektfuldt afsæt i fornuftens ophøjethed og begrænsning, flankeret af agtelsens betydningsfuldhed, kan man som en måde at prøve at tænke videre over spørgsmålet om etik på, stille det spørgsmål, om der kan gives en etik, der ikke kan begrundes, men som samtidig har gyldighed, og hvad sker der med agtelsen i denne sammenhæng? Dette spørgsmål stiller såvel Wittgenstein som Løgstrup.

For Wittgensteins vedkommende sker det blandt andet i teksten: *En forelæsning om etik*, som fandt sted 17. november 1929 og som afholdtes for et Cambridge-funderet selskab. Han er meget tilbageholdende overfor eksplicit at formulere en etik, der forholder sig til det absolut gode, og som forsøger at bestemme dette. Strengt taget hævder Wittgenstein, at man til forskel fra Kant netop ikke kan foretage en videnskabelig undersøgelse og

beskrivelse af etik: "For så vidt etikken udspringer af ønsket om at sige noget om livets mening, det absolut gode, det absolut værdifulde, kan den ikke være nogen videnskab." (Wittgenstein 2001: 118-119) Hvis et menneske, siger Wittgenstein, overhovedet evner at kunne skrive en bog om etik, som virkelig var en bog om etik, så ville denne bog være så fundamentalt skelsættende, at den for ham faktisk ville tilintetgøre alle andre bøger i verden.

Problemet for Wittgenstein ligger i, at det videnskabelige sprog i kraft af sin kategoriale afgrænsning og begrænsning til enhver tid vil komme til kort over for etikken, hvilket han sprogfilosofisk pointerer således: "Hvis etik overhovedet er noget, så er det noget overnaturligt, og vore ord kan kun udtrykke kendsgerninger; ligesom en tekop kun kan rumme en tekop vand, også selv om jeg hældte en hel tønde vand ud over den." (Wittgenstein 2001: 113)

Etik er for Wittgenstein på denne måde noget langt mere fundamentalt grundlæggende og omfattende i al sin uendelige principielle bestemmelsesløshed. Derfor taler han andetsteds om, at det gode ligger hinsides kendsgerningernes rum, eller hvad der er godt, det er guddommeligt. Alligevel prøver han i forelæsnngen at udfolde en tankemæssig tilnærmelse til etikken, og den har sin fundering i, at sammenhængen mellem det etiske og verdens eksistens gør sig gældende som en følelse: "Den bedste måde at beskrive den på er efter min mening ved at sige, at jeg, når jeg har den, *undrer mig over verdens eksistens*." (Wittgenstein 2001: 114)

Denne fundamentale følelse er for mig at se udtryk for Wittgensteins dybe agtelse for verden. Når følelsen indfinder sig, hensætter den Wittgenstein i en dyb undren over ikke, hvad verden er, men selve det, at verden overhovedet er og findes. Agtelsen for verdens uudgrundelige gådefuldhed kan derfor ikke gøres til genstand for en udtømmende forklaring, men kalder derimod på en langt mere omfattende forståelse, og det er den Wittgenstein uafsladeligt prøver at komme nær i sin tænkning om etik.

For Løgstrup gælder det i lighed med Wittgenstein, at han også er optaget af at indkredse en etik, der netop ikke kan begrundes, men som uomtvisteligt har gyldighed. I sit værk *Den etiske fordring* fra 1956 undersøger han, hvorledes spørgsmålet om etik er forankret i selve det menneskelige liv. Det forholder sig nemlig således ifølge Løgstrup, at det liv, som vi som mennesker lever med os selv og hinanden, lever vi helt grundlæggende i kraft af, at det er skabt. Det vil sige, at vi lever et liv, der er os skænket,

og denne skænkethed implicerer for Løgstrup, at vi lever et liv i glæde og taknemmelighed, netop fordi vi har modtaget det og derfor ikke selv er ophavet til det, og dette fremkalder den største agtelse i mennesket. Om denne skænketheds altafgørende betydningsfuldhed lyder det i *Den etiske fordring*:

Er livet skænket, ikke én gang for alle, men hvert øjeblik, har vi det for at udlevere os til det. Er det en gave, er det givet os for at leves i tillid til det. Og den tillid, som vi på forhånd har til det andet menneske, og som på elementær vis hører vort menneskeliv til, grunder sig da i den tillid til livet selv, der er givet i og med, at det er skænket. (Løgstrup 2010: 136)

Den tillid, der gør sig gældende mennesker imellem, er en følge af den fundamentale tillid til livet selv, der gør sig gældende, fordi vi har fået det skænket som en gave og efterfølgende har den opgave at tage vare på livet som en gave. Tilliden viser hen mennesker imellem og udtrykker den grundlæggende mellemmenneskelige anvisning og forbundethed, hvor bevægelsen strengt taget netop ikke går fra den ene til den anden, men derimod fra den anden til den ene. Det vil sige, at den jeg er som den ene overhovedet ikke kan tænkes uafhængigt af den anden. Det at være menneske er således uvægerligt at være medmenneske, og derfor er vi som Løgstrup siger andetsteds hinandens verden og skæbne, hvilket han udtrykker prægnant:

Tilliden står ikke til os. Den er givet. Vort liv er nu engang hen over hovedet på os skabt sådan, at det ikke kan leves på anden måde end ved at det ene menneske i vist eller begæret tillid udleverer sig og giver mer eller mindre af sit liv i det andet menneskes hånd. (Løgstrup 2010: 27-28)

Vi holder således altid et stykke af næstens liv i vor hånd, samtidig med at vi jo selv herved bliver holdt i hånden af næsten, og det gør vi i kraft af, at livet er os givet, og det fører tilliden med sig for Løgstrup. Den etiske fordring består derfor i, at vi skal tjene næsten, og hvori dette nærmere består er det helt og aldeles op til den enkelte selv at finde ud af, og Løgstrup anfører, at man kan prøve at gøre brug af sin indsigt, forståelse og fantasi. Det er nemlig med velberådet hu, at Løgstrup ikke nærmere anfører, hvad det er, den anden skal være, fordi det livsvigtige er selve det, at den anden overhovedet er der og findes. Det vil sige, at den uudgrundelige gådefuldhed, der ligger i livet selv, flankeres af en tilsvarende gådefuldhed i det mellemmenneskelige liv, og hos Løgstrup finder dette, for mig at se, sin fuldbyrdede etiske forståelse i agtelsen for det skænkede liv.

Jeg skrev indledningsvist for egen regning, at agtelsen på en måde er tættere på kærligheden, fordi den er altafgørende i forholdet til andre mennesker. Det er derfor, det er vigtigt, at der er nogen, der giver sig af med at beskrive, hvad kærligheden gør ved mennesker, og det gør de gode forfattere jo som bekendt. Når livet og kærligheden i sin udfoldelse nægter at give slip på et menneske, eller når kærligheden gør, at man ikke kan lade være med at lade blikket falde på eller tænke på et andet menneske, så udtrykker dette kærligheden som livets umådeligt bærende kraft. Den kærlighed, der på aldeles ubesværet vis evner at overvinde såvel et menneskes vilje som modvilje, og som opbyggeligt tilsiger, at det tilsyneladende umulige, altid er muligt. Måske er agtelsen, når det kommer til stykket, at ligne med hjertets beundringsværdige evne til at søge det dyrebareste i livet, nemlig et andet menneske. Et andet menneske hvis uforligneligt smukke ansigt og dybde i øjnene uvægerligt bliver stående i ens hjerte.

LITTERATUR

Kant, Immanuel: (2000) *Kritik af den praktiske fornuft*, Hans Reitzels Forlag, København.

Løgstrup, K.E.: (2010) *Den etiske fordring*, Forlaget Klim, Aarhus.

Wittgenstein, Ludwig: (2001) *En forelæsning om etik*, findes i: *Ludwig Wittgenstein – Forelæsninger og samtaler*, Forlaget Philosophia, Aarhus.

III

KANTS *KRITIK AF* *DØMMEKRAFTEN*

Af Lars Lodberg og Anne Marie Pahuus

Mange steder, også i aktuel filosofi, kan man støde på den tanke, at menneskelig dømmekraft findes i to væsensforskellige former. Den første er handlingsorienteret, trækker på intuition og erfaring, men er spontant fungerende og rummer såkaldt tavs og kropslig viden. Den anden er overvejende sprogligt tilegnet, reflekteret og opøves i tanken. Vi mennesker, hedder det, lægger forskellige kognitive processer til grund, når vi tænker og når vi handler. Vi bruger en slags dømmekraft, når vi skal træffe hurtige beslutninger og en anden, når der er tid til at tænke sig om. Mens en sådan skelnen bestemt har meget for sig og tidspresset uden tvivl gør en forskel på, hvad dét at skønne mere konkret består i, er det mindst lige så vigtigt at tænke sammenhængen mellem de to former for skøn eller dømmekraft. At finde frem til og forstå en version af dømmekraften, der manifesterer sig både i tanke og handling og bygger bro mellem disse vil vi i det følgende påstå er blandt Kants store fortjenester med hans *Kritik af dømmekraften*. Det er et værk, som rummer en for etikken særligt relevant forening af skøn, handling og refleksion.

I jagten på en for etikken relevant form for dømmekraft bør man selvfølgelig især hæfte sig ved Aristoteles' begreb om *φρόνησις* (*phronesis*), altså etisk forstandighed eller praktisk fornuft, sådan som denne indgår som en ud af fem såkaldte intellektuelle dyder i Aristoteles' etik. Men dømmekraftens højdepunkt og udfoldelsen af denne, som en kreativ, meddigtende og medlevende form for omtanke for andre mennesker, finder man snarere i Kants bud på dømmekraften. Det er ikke det samme som, at alle er tilfredse med eller enige i det kantianske teori- og begrebsapparat, men uomgængeligt er det at læse Kant, hvis man er interesseret i dømmekraften som en individuel og dog fællesskabsorienteret evne til at skønne om noget af moralsk værdi. Filosofihistorisk er Kants tredje kritik således uomgængelig på en anden måde end både den første og den anden kritik, når det som her er foreningen af eftertanke på den ene side og skønsomhed i handling på den anden side, der er sagen.

DEN TREDJE KRITIK

Kants *Kritik af dømmekraften* (*Kritik der Urteilkraft*) udkom i 1790 og er den sidste af de i alt tre 'Kritikker', som han udgav. Værket består af to dele samt en længere introduktion. I introduktionen forklarer og forsvaret Kant værkets betydning for det samlede kritiske system. I den første af de to dele, "Kritik af den æstetiske dømmekraft", diskuteres æstetisk erfaring og domsfældelse med særligt fokus på det, Kant kalder "det skønne" og "det sublime" foruden kunstnerisk eller kreativ produktion. Den anden del, "Kritik af den teleologiske dømmekraft", behandler den rolle, som forestillinger om formål og formålsrettethed, hvilket vil sige teleologi, spiller i domsfældelse i naturvidenskaben og i vores forståelse af naturen – særligt den biologiske natur.

På den måde adskiller *Kritik af dømmekraften* sig fra både *Kritik af den rene fornuft* og *Kritik af den praktiske fornuft* ved ikke, på samme måde som de to andre værker, at have et veldefineret eller ensidigt fokus. Snarere kunne en overfladisk læsning give det indtryk, at der her er tale om en afhandling om to adskilte og ganske vist interessante, men filosofisk mindre centrale emner end metafysik, epistemologi og etik – nemlig æstetik og teleologi – som heller ikke har meget at gøre med det samlede kritiske projekt.

Mange læsere af *Kritik af dømmekraften* er derfor standset ved denne som en æstetik eller en kunstfilosofi. Andre har opholdt sig ved værket som del af det kritiske system og endda, som Kant skriver i fortalen, som "afslutningen

af hele [det] kritiske forehavende". Hvordan kan "dømmekraften", som angiveligt er værkets fokus, være forbinder af ikke blot værkets to dele, men også kulminationen på det kritiske projekt? Svaret er, som allerede antydtes, at dømmekraftens styrke er dens evne til at holde noget sammen, som ikke kun Kant er tilbøjelig til at opfatte som adskilt, nemlig frihed og alle frihedens modsætninger i form af eksempelvis nødvendighed, tvang og kunstlethed.

Men som sagt, i første omgang er spørgsmålet, hvorfor der overhovedet skal være en tredje Kritik? Kants svar er lige så enkelt at formulere som det er svært at forstå: den tredje Kritik er et middel til at forbinde filosofiens to dele, nemlig på den ene side den del, der beskæftiger sig med naturerkendelsen og på den anden side den del, der beskæftiger sig med moralsk erkendelse.

Det problem, som Kant i den tredje Kritik tager udgangspunkt i, er, at der, mellem den teoretiske filosofis beskrivelse af naturen som et lukket mekanisk system, hvor alt hænger sammen i årsagskæder på den ene side og den praktiske filosofis beskrivelse af viljens frihed som forudsætning for moralske handlinger på den anden side, er etableret det, han kalder en "uoverskridelig kløft". Havde vi blot den første Kritiks forståelse af natur og den anden Kritiks forståelse af frihed, var det, siger Kant, som havde vi to adskilte verdener, der umuligt kunne påvirke hinanden og hvor vi (i hvert fald teoretisk) ikke engang kunne begribe, hvordan overgangen mellem dem skulle være mulig. Dog må særligt den ene af disse verdener påvirkning på den anden skulle forklares. For det frihedsbegreb, som Kant har udviklet, og som er tænkt som forudsætningen for moralsk handlen, er netop et, hvor friheden er, at gøre de mål/formål, som viljen har sat for sig selv, virkelige i den sanselige (og det vil for Kant sige i naturens) verden. At være fri er ikke bare at kunne tænke, hvad man vil, men at kunne sætte mål for sig selv og virkeliggøre dem, alene fordi man vil det og ikke fordi udefrakommende kræfter dikterer det. Men er dette sandt, så må filosofien også kunne tænke naturen som et sted, hvor friheden kan virkeliggøres. Kant har allerede i *Kritik af den rene fornuft* vist, at der ikke er noget modsætningsforhold mellem at tænke viljen som fri til at sætte mål for sig selv og at tænke naturen som fuldt determineret i mekaniske årsagskæder. Her handler det imidlertid om mere end det – nemlig at tænke friheden som virkeligt mulig, i naturen eller (hvad der er det samme) i den sanselige verden.

For at nå dertil må man ifølge Kant først gøre sig en anden overvejelse ved at stille sig det klassiske transcendentalfilosofiske spørgsmål: hvad

er mulighedsbetingelserne for at tænke dette? Kant er altså i *Kritik af dømmekraften* først og fremmest interesseret i at gøre klart, hvordan det overhovedet kan lade sig gøre for den menneskelige fornuft at begribe frihedens indvirkning i naturen.

Kant finder ledetråden til sit svar herpå i analysen af den menneskelige dømmekraft. Dømmekraft er evnen til at tænke det partikulære som indeholdt i det universelle. Det kan være evnen til at forstå dette hvide, flade og firkantede objekt foran mig som en ”side” i en ”bog”, eller evnen til at forstå dette grønne og røde stykke natur som en ”blomst” måske ligefrem som en ”rose”. Dømmekraften er altså evnen til at forstå verden gennem de begreber eller regler som forstanden er ophav til. Videre skelner Kant mellem to typer dømmekraft eller to forskellige brug af dømmekraften, nemlig den bestemmende og den reflekterende brug. Har vi allerede en regel eller et begreb og bruger vi disse til at bestemme noget partikulært er dømmekraften *bestemmende*. Har vi derimod blot noget partikulært, som vi ikke har noget begreb om og bruger vi dømmekraften til at finde et sådant begreb eller en sådan regel, er dømmekraften *reflekterende*. Den reflekterende dømmekraft er den kreative søgen efter og dannelse af et begreb ud fra noget, der ikke i sig selv er givet i vores opfattelse af det og endnu ikke har fundet en naturlig plads i det system af begreber, som vi i det daglige forstår verden igennem. Den bestemmende brug af dømmekraften består dermed af en bestemmelse af tingene via et begreb eller en regel, vi allerede er i besiddelse af i en form for genkendelse. Den bestemmende brug af dømmekraften har Kant allerede behandlet i *Kritik af den rene fornuft*, hvorfor Kant i *Kritik af dømmekraften* koncentrerer sig om den reflekterende dømmekraft.

FRIHED OG FORMÅL

At vores erkendelse fungerer på den måde, at vi forstår verden som i overensstemmelse med begreber og regler, betyder for Kant at se også, at vi i kraft af vores særlige dømmekraft ikke kan undgå at forstå verden som indrettet hensigts- eller formålsmæssigt. Dømmekraften danner på denne måde en bro mellem vores teoretiske forståelse af naturen og vores praktiske forståelse af os selv som frie væsner. Ligesom det gælder, at de regler vi sætter op for os selv og vores handlinger skal være i overensstemmelse med vores hensigter og formål, således gælder det også, at de regler eller begreber, vi danner om naturen, efterlader os med et indtryk af en natur formgivet med et formål.

Det har fået flere til at insistere på, at *Kritik af dømmekraften* nok skal læses bagfra og med størst vægt på anden dels teleologiske indsigter, men uanset om formål eller frihed kommer først, gælder det, at der er en sammenhæng mellem dømmekraft i de to betydninger, både som den etisk frie handlings forudsætning og som den refleksion, hvormed man opdager, erfarer eller afdækker naturen i dens hensigts- eller lovmæssighed. Analysen af dømmekraften tjener således et systematisk formål i Kants egen filosofi, men rummer samtidig et potentiale for en forening af teori og praksis, der har medvirket til, at Kants tredje Kritik foruden at bidrage til æstetikteori og naturfilosofi også har bidraget til en social eller politisk orienteret teoridannelse, der peger på dømmekraftens etiske potentiale. Det er dette, som vi i resten af denne artikel vil udforske nærmere.

Allerede hos Kants umiddelbare arvtagere finder vi forsøg på at bruge særligt Kants analyse af den æstetiske dømmekraft som afsæt til en politisk filosofi. Således udgav Friedrich Schiller i 1795 – blot fem år efter udgivelsen af den tredje Kritik – sin afhandling *Om menneskets æstetiske opdragelse* der blandt andet bruger Kants æstetik som et prisme til at forklare, hvorfor Den Franske Revolution ifølge Schiller slog fejl. Og året efter forfattede Hegel, Schelling og Hölderlin det, der senere er blevet kendt som ”Den tyske idealismes ældste systemprogram”, hvori det æstetiskes kraft og skønheden beskrives som nødvendige elementer i menneskets endelige frigørelse.

Men finder vi overhovedet hos Kant anledning til – også senere – forsøg på politisering af det æstetiske? Og har den måde at tænke på overhovedet nogen anvendelse i dag? Det mener vi i høj grad.

DET ÆSTETISKE SINDSARBEJDE

Kants bidrag til en politisk udnyttelse af det æstetiske består i to ting. Det ene bidrag består i vise, at den politiske eller sociale forbindelse til andre mennesker er en forudsætning for at opleve glæden over at se indad og for at opnå adgang til egne evners fulde brug og frie samspil. Det andet bidrag består i at vise, at det udadrettede blik på verden, som rummende helt andre perspektiver end vores eget, former vores eget indre på en forædlende eller berigende måde. Hos flere Kant-tolkere er dette blevet opfattet som en måde at formulere den grundtanke på, at man forstår mennesket som relationelt førend individuelt og som autentisk eller autonomt, først når vi integrerer andres perspektiv i vores eget (Hannah Arendt, Luc Ferry, Christine Korsgaard med flere).

Deler vi således op i sindskræfternes frie samspil på den ene side og perspektivudvidelse på den anden side, kan vi i første omgang pege på kreativiteten og friheden i den æstetiske eller reflekterende brug af dømmekraften og dernæst på dømmekraften som en *sensus communis*, en fællesskabsorienteret tænkemåde.

Når vi dømmer æstetisk, siger Kant, bliver vores erkendekræfter, her indbildningskraften og forstanden, sat i et *frit spil* i et forsøg på at sætte det æstetiske objekt på begreb. Dette frie spil giver en følelse af nydelse, som er smagsdommen, der kommer af vores oplevelse af erkendekræfternes formålsmæssighed i erkendelsen af verden. På den måde bliver den reflekterende dømmekraft ophav til en oplevelse af indre såvel som ydre orden. Vi bliver selv sat sammen og får en frihed forærende (§50) som ikke er lovløs eller retningsløs. Dømmekraften installerer en slags indre orden eller i hvert fald en oplevelse af en balance i noget, der ofte truer med at gå i hver sin retning. Den ekstreme eller på frihjul kørende fantasi, forestillingsevne eller indbildningskraft bliver lovløs og kommer dermed på kant med forstanden, mens en fantasiløs brug af forstanden bliver uden sans for det nye:

hvis indbildningskraften blot er lovløs frihed, fører den ikke, i al sin righoldighed, andet end vrøvl med sig. Dømmekraften, derimod, er evnen til at tilpasse indbildningskraften til forstanden. (§50)

Med Kant får vi derfor koblet dømmekraft med fantasi eller indbildningskraft uden at det bliver, som han formulerer det, 'forvrøvlet', hvilket vil sige uden at det forfalder til fabulerende fantasien. Som nævnt spejles denne dømmekraft – forstået som den indre sammenhæng i en formålsstyret brug af erkendekræfter – i den udvidelse, som dømmekraften bevirker, når den fungerer som en *sensus communis*. Her sættes subjektet i en forbindelse med andre frie væseners forståelse af den fælles verden. Om den udvidede tænkemådes etablering af en social sammenhæng skriver Kant i § 40:

Vi skal nu skitsere nogle maksimer fra den fælles menneskeforstand der ganske vist ikke egentlig hører hjemme på dette sted, som en del af smagskritikken, men som dog kan tjene til at klargøre dens grundsætninger. Disse maksimer lyder: 1. selvstændig tænkning; 2. tænke ud fra alle andres sted; 3. altid at tænke konsekvent. Den første maksime er den fordomsfrie, den anden den udvidede og den tredje den

konsekvente tænkemåde. [...] Hvad den anden maksime for tænkemåden angår, plejer vi vel at omtale den person som indskrænket (bornert, som det modsatte af udvidet), hvis talenter ikke rækker til en mere omfattende brug (særlig hvad angår intensitet); vi taler imidlertid ikke i denne forbindelse om erkendelsesevnen, men om den tænkemåde, der formålstjenligt gør brug af denne evne; og hvor småt end det område er, eller hvor lille end den grad er, som et menneskes naturlige evner rækker til, så står vi dog her over for en mand med udvidet tænkemåde, hvis han i sin bedømmelse ser hen over de private og subjektive betingelser, som så mange andre indhegnes af, og betragter dem ud fra et alment synspunkt (som han kun kan bestemme ved at anlægge andres synspunkt). [...] Vi kan sige, at den første af disse maksimer er forstandens, den anden dømmekraftens og den tredje fornuftens. (§40)

Med dømmekraften finder vi således en slags orden både af en indre og en ydre slags, som ikke er en orden, der sætter alting på plads én gang for alle, men en type orden, som kommer af en vis indsats fra vores side. På den ene side er det en indsats, hvor vi bruger flere sider af os selv, altså bruger både vores fantasi, følelser og forståelse, på den anden side er det en indsats, hvor fortolkningen går omvejen over andres forståelse af den verden, som vi deler. Det optræder i flere forskellige udgaver i værket, blandt andet i §8 som en fordring indbygget i smagsdommen om andres billigelse:

Vi ønsker at underkaste objektet vort eget blik, som afhang velbehaget af en fornemmelse; når vi derpå kalder genstanden for smuk, mener vi at tale med en almen stemme; og eftersom enhver privat fornemmelse blot ville gælde for os og vor følelse af velbehag, gør vi fordring på, at alle billiger vor bedømmelse. (§8)

Andre steder fremhæver Kant, at udvidelsen overskrider den subjektive interesse og at smagsdommen er interesseløs eller desinteresseret i den forstand, at den er milevidt fra en forståelse af tingenes gavnlighed. Smagsdommen giver plads til at tingene selv kan fortælle os, hvad de er, uden at vi trækker dem til os som gavnlige af den ene eller den anden grund.

Hvis man vil spille rollen som dommer i smagsanliggender, går det ikke an, at man er den mindste smule forudindtaget til fordel for tingens eksistens; vi skal tværtimod forholde os fuldstændig indifferent over for dette spørgsmål. (§2).

Den ydre verden, forstået som naturen, er omvejen værd ikke kun i en forståelse af dens almene værdi, men også som en vej til indre forædling. I en agtelse for naturen sker der en forædling af os. Agtelsen for naturens skønhed og umådelighed og den menneskelige forædling gennem denne 'passive' og dog medlevende, ja nærmest forelskede fortryllelse beskrives sådan her i § 67:

Vi kan betragte det som en gunst, som naturen har vist os, at den oven i alt det nyttige har udmålt os et så rigt mål af skønhed og fortryllelse; altså kan vi elske den, ligesom vi kan agte den for dens skønhed og dens umådelighed ligesom vi selv kan føle os forædlede i denne betragtning. (§67).

Denne måde at forholde sig til naturen på, i agtelse, gives os vel at mærke i kraft af vores reflekterende dømmekraft. Forholder vi os som beskrevet i citatet, ser vi, at vi bliver bedre mennesker af ikke at opkaste os til manipulatorer eller dommere over denne verden fra et arkimedisk, naturvidenskabeligt overmodigt sted uden for samme verden. Mens vi står midt i verden, kan vi læse ud af dens skønhed, at vi må forstå den uden at ville have krammet på den.

Fra Kants teori om dømmekraften kan vi således hente en forståelse af det sindsmæssige arbejde, der heler eller sammensætter både os selv og vores forhold til verden.

SMAGSDANNELSE

Endnu en måde, som dette anskueliggøres på, sker gennem Kants sammenligning af dømmekraften med smagen. I overgangen fra følsomhed til egentlig følelse former man sig selv og opnår dermed den modenhed, som vi kalder 'at have smag'. Dømmekraft kræver altså hos Kant en dannelsesproces, og denne dannelsesproces er, som vi allerede så det hos Aristoteles, afhængig af et samtalende fællesskab.

Smagsdomme er subjektive: Vi tiltrækkes og frastødes hver især af meget forskellige ting. Smagen er dermed ganske vist et subjektivt udgangspunkt for dømmekraften, fordi smagen er en umiddelbar skelneevne, men den er velvalgt, fordi den kan bringe os på sporet af, hvordan subjektivitet leder

videre til inter-subjektivitet, hvilket vil sige hvorfor man ikke bliver ved smagen som en indre tilstand. Vi bearbejder hele tiden vores subjektive domme – opgiver nogle og holder fast i andre. Vi holder fast i dem, som vi ønsker at stå ved og som vi ønsker, at andre skal kunne kende hos os. Således er behovet og ønsket om at dele en sorg eksempelvis mere fremtrædende end trangen til at dele et nederlag, som vi gerne vil fri af. En sorg forsvinder ikke, men skal finde en plads, så man kan leve med et uigenkaldeligt tab af et andet menneske – og en forudsætning for denne integration af tabet er, at man tør at meddele sig om sorgen til andre. Vi kommunikerer om de smagsdomme om hvilke, vi tror, at vi i dem finder en fælles forståelse. Heri ligger, at vi forudsætter muligheden af en fælles forståelse, selv om oplevelsen er subjektiv og egen. I smagsdommen og i domme generelt ligger en implicit appel til andres istemmen eller billigelse, til at andre ser – eller har mulighed for at se – det samme som os.

Dannelsen af smag sker således gennem en oparbejdning af en egentlig kritisk evne. At smag er en kritisk evne, kan atter opdeles som ovenfor i et indre samspil og en udadventt bevægelse: For det første er smagen kritisk (af græsk *krino*, *κρίνω*, som betyder at skelne) i betydningen 'umiddelbart skelnende' sådan som smagens 'det kan jeg lide'/'det bryder jeg mig slet ikke om', det vil sige, at smagen er inden i mig, men angår noget i verden, der bevæger mig direkte og af hvilket jeg ikke kan lade være med at blive angået. For det andet er den kritisk i betydningen 'tilhørende et kritisk fællesskab', hvori man er kritiker – det vil sige bedømmer – og ikke behøver at være udøver eller selv være i stand til at skabe eller frembringe det, som iagttages. Alle ser fra deres sted, men alle kan udvide forståelsen til at gælde fra et fælles sted, hvor det synliges mange sider er til stede på en og samme tid. Alle kan vi kaste os ud i diskussionen om, hvad der er godt og hvad der er mindre godt, hvad vi skal stræbe efter at opnå og hvad der er godt og tiltrækkende. En vurderende eller bedømmende skelneevne er altså lige så meget refleksion som det er aktion, idet det også er en umiddelbar måde at reagere aktivt på. Smag betyder, at vi tager stilling uden at indtage en bestemt fast stilling i samme øjeblik, som vi møder noget nyt. Smagsdommen er derfor et eksempel på en brug af den reflekterende dømmekraft, der kan værne mod ligegyldighed og forhåbentlig også mod overfladisk brugen op af tingene og naturen i deres kvaliteter – i en sans for at de mange vinkler kan kastes, når man tør at dele med flere.

KANT PÅ FØDEGANGEN

Skulle vi hente eksempler på disse indsigter i en moderne sammenhæng, der er forholdsvis langt fra Kants, kunne man i nutidens sundhedsprofessioner eksempelvis tale om et kritisk fællesskab, når man ikke blot holder morgenkonference i en snævert medicinsk forstand, men omdanner den til en situation for læring og supervision, hvor alle vender vurderinger af patienterne og dermed indgår i opbygningen af et fællesskab om fællessager, hvor man sammen kan nå længere og give patienter mere indflydelse og samtidig undgå at sygeliggøre unødvendigt. Et eksempel kunne være dét, som blandt andet er beskrevet fra Sygehus Sønderjylland, hvor vaginal underkropsfødsler er blevet mere almindeligt efter en særlig indsats blandt andet med ændring af og forlængelse af morgenkonferencerne. Disse sædefødsler har afløst automatisk kejsersnit. Det vil sige, at man er nået frem til at flere kvinder har gennemført vaginal fødsel af børn, der ellers helt frem til fødselstidspunktet lå med underkroppen (UK) i stedet for hovedet mod livmoderåbningen. Dette egentlige alternativ til kejsersnit er opnået gennem blandt andet brug af filmoptagelse af disse fødsler, som herefter blev brugt ved morgenkonference og brugt til at hjælpe nye ansatte i retning af større tryghed i den professionelle praksis. Den større tryghed for fødende trods øget risiko for komplikationer er opnået gennem de manges blik på en ellers udgrænset praksis for vaginal UK-fødsel¹.

Eller et andet eksempel, som ikke er hentet direkte ud af virkeligheden: en pædagog, der er træt af sit arbejde, og som synes, at larmen under måltiderne med børnene er blevet uudholdelig, vakler nu mellem selv at sige op eller at gribe forandrende ind og skabe nye rammer. Hun vil sandsynligvis have nytte af at vende sin forståelse af situationen med andre, som har oplevet den samme situation. Måske er der ikke for meget larm, men bare glade børn, der lærer ved bordet og problemet skal løses i et helt andet fællesskab end det, som pædagogen har på arbejdet. Måske er det i familielivet, at tingene er gået så skævt, at man møder irriteret op på arbejde. Eller måske er der faktisk et støjniveau, der hverken er rart for voksne eller børn i institutionen. Fællessagen viser sig gradvist i takt med, at man får flere perspektiver på den. Og dermed er man sandsynligvis også et stort skridt videre i forhold til at klare situationen og endda løse den. Pointen er, at der er meget viden, mange fornemmelser, som vi har godt af at få andres perspektiv på. Det gælder særligt de typer af 'viden', vi har i form af vurderinger, og hvor vi

selv oplever, at vurderingen, altså vores egen, er perspektivisk, men en som kan meddeles og deles i dens almenhed. Almengyldig viden er et resultat af situationen set både med vores og med andres øjne. At have en viden perspektivisk betyder, at man kender sin egen placering i en situation og ved, at der måske er sider af situationen, man har overset, fordi de er gledet ud af sigte. I dommens appel til andres istemmen eller billigelse ligger derfor også en appel til en almenhed, der dukker op som et fælles svar på en fælles sag. Indtil da håber vi på at have set rigtigt og appellerer med vores vurderinger til, at sagen kan begribes af andre i en form for almen vurdering. Om en vurdering er overbevisende, eller måske ligefrem sand, må komme an på en prøve. Vi kan ikke tvinge andre til at dele vores vurdering.

I den reflekterede doms forpligtelse på en udvidet tænke måde ligger derfor implicit en forpligtelse på den kritiske og den demokratiske samtale. Vi skal billedligt talt kunne 'spytte ud' på en klar måde, hvis noget byder os voldsomt imod og vi klart fornemmer, at vi ikke er alene med denne dom – samtidig skal vi gerne kunne markere den umiddelbare modstand over for det forkerte på en måde, der inddrager en forståelse af, hvordan situationen ser ud med andres øjne. Kan vi det, så reagerer vi skønsomt og med dømmekraft.

Kants filosofi om dømmekraften kredser om denne umiddelbarhed, hvori der også er plads til andre mennesker. Det er en filosofi om en subjektiv evne som trækker på inter-subjektiviteten eller det dømmende fællesskab. Dette fællesskab har vi adgang til, hvis vi forstår andre mennesker som nogle, vi ønsker at dele vores domme med. I pædagogeksemplet gælder det for eksempel om at undgå en problematisk form for subjektivitet, som man kunne kalde overfølsomhed eller som vi med den danske forfatter Thorkild Bjørnvig kunne kalde 'den æstetiske idiosynkrasi' eller 'den æstetiske aversion'. Aversionen er bestemt en måde at være angået på, men samtidig er den dømmekraftens største fjende. I velfærdsprofessionerne dukker aversion eksempelvis op i affekter som irritation, lede og afmagt over for kollegaer, elever og borgere. En aversion kan forveksles med evnen til at reagere umiddelbart, men i virkeligheden er den kun tilsyneladende en umiddelbar reaktion. Den er i virkeligheden en overreaktion på noget, der byder os imod, og den er subjektiv i den forstand, at den ikke handler om verden, men om os selv og vores problematiske måde at lade os presse på. Ufordøjede fornemmelser er ikke professionel brug af dømmekraften. Det er derimod tegn på, at man har fået nok og bør lade andre tage over. I de tilfælde skal dømmekraften hjælpe os til at komme væk fra ansvaret og

¹ "UK-fødsler: Ny viden – ny praksis" på Jordmoderforeningens Hjemmeside <https://jordmoderforeningen.dk/tidsskriftsartikel/uk-foddsler-ny-viden-ny-praksis/>

overlade det til nogen, der stadig kan få øje på det fælles gode.

DET SKØNNES VELBEHAGELIGE MATHED

I skønhedsoplevelsen – uanset om den er givet umiddelbart i naturen eller gennem den skønne kunst – findes en tænkemåde der er særligt instruktiv for at forstå sig selv i et fællesskab både med andre mennesker og med naturen omkring os. Skulle man skære det helt ud i pap og ind i en sammenhæng, der af WHO (og senest også i et dansk regeringsgrundlag) er udpeget som en af de væsentligste indsatser for fremtidens folkesundhed, nemlig kulturens betydning for sundhed, betyder det, at vi fra Kant kan hente en forståelse af, hvorfor kultur er med til at sætte os sammen, sætte os i forbindelse med livet og andre mennesker og at den kan sætte os ind i en større sammenhæng, der kan gøre os mindre manipulerende med os selv, naturen og hinanden.

Kulturen tilføjer ganske enkelt skønhed til vores liv og kan, som Kant udtrykker det i et af de virkeligt mange sjove eksempler i bogen (der desværre er martret af Kants og dennes samtids racisme), ses som en slags indre massage, ligesom den effektive massage af muskler og led, §29:

Den velbehagelige mathed der følger efter en sådan forstyrrelse frembragt af affekternes spil, er en nydelse af vort velbefindende, der følger af den genoprettede balance i de forskellige vitale kræfter, vi besidder. Til syvende og sidst svarer denne tilstand til, hvad østerlandske vellystninge finder så nydelsesfuldt, nemlig at kroppen bliver æltet igennem, så at sige, og at alle muskler og led blidt bliver trykket og bøjet; den eneste forskel er, at det bevægende princip i dette tilfælde er stort set uden for os, mens det i det første tilfælde er helt inde i os. (§29)

Dømmekraften har vi selv fornøjelsen af som en bevægelse, der bringer os i forbindelse med verden. Samtidig er det en bevægethed eller angåethed, som omverdenen kan få glæde af, idet vi deler verden med andre, mens vi forstår og beslutter os for, i hvilken retning handlingen skal bringe os. Læst på den måde er *Kritik af dømmekraften* Kants bud på en filosofi om dét, der danner menneskelige fællesskaber, indefra og ud såvel som udefra og ind.

LITTERATUR:

Hannah Arendt, Kant's Lectures on Political Philosophy (1982)

Luc Ferry, Kant: Une lecture des trois "Critiques" (2006)

Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode (1966)

Martin Heidegger, GA bind 19, Platon, Sophistes (1992)

Christine M. Korsgaard, with G. A. Cohen, Raymond Geuss, Thomas Nagel, and Bernard Williams as commentators, and Onora O'Neill as editor, The Sources of Normativity (1996).

K.E. Løgstrup, Kants æstetik (2012)

G Felicitas Munzel, Kant's conception of moral character: the "critical" link of morality, anthropology, and reflective judgment (1999)

Martin Seel, Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik, Frankfurt/M., 1995 (Neuaufgabe Frankfurt/M. 1999)

Richard Wollheim, On the Emotions (1999)

HUMANIORA PÅ ARBEJDSMARKEDET

Interview med Gitte Ørskou, direktør på Moderna Museet,
Stockholm

Af Johan Bolding Rasmussen

Dette interview indgår i TINGENs føljeton om forholdet mellem humaniora og arbejdsmarkedet. I serien taler vi med en række personer, der har baggrund i humaniora, om deres karrierevej og syn på humaniora som afsæt for et arbejdsliv. Ideen bag serien er at give inspiration til studerende og udvide forståelsen for, hvad mulighederne er, når man står med diplommet i hånden og skal vælge sin vej.

KUNSTFORMIDLINGEN

Da et af Nordens største kunstmuseer, og det næstmest besøgte kunstmuseum hertillands, ARoS, skulle se sig om efter en ny direktør tilbage i 2021, var manges øjne rettede mod Gitte Ørskou. Som tidligere ansat på ARoS' forløber, Aarhus Kunstmuseum, og senere ARoS selv, samt forhenværende museumsdirektør for både Esbjerg Kunstmuseum og KUNSTEN i Aalborg var hun en oplagt kandidat til posten. Især hvis ikke, det var fordi hun i forvejen bestred den prestigefyldte stilling som museumsdirektør for et af Europas førende museer for moderne kunst: Moderna Museet i Stockholm.

Hendes navn og renommé er velkendt i såvel den danske som den europæiske kunstverden, men Aarhus har alligevel, ad flere omgange, været omdrejningspunktet for hendes interesse for kunst.

VEJEN TIL KUNSTHISTORIE

I slutningen af 90'erne gik Ørskou på Aarhus Universitet. Ikke ulig situationen i dag var det at have et arbejde ved siden af studiet en selvfølge for nogen og en forstyrrelse for andre. På kunsthistorie, og store dele af universitetet generelt, herskede der en udbredt opfattelse af, at et arbejde ved siden af studiet enten kunne komplimentere eller kontrastere studielivet. For Ørskou var det et naturligt valg at have et arbejde ved siden af studiet – også et, der ingen løn gav: ”i dag er det jo meget mere reguleret, men altså det der med at arbejde uden løn det var helt normalt”. Tiden var, med hendes egne ord, også en anden, men de, der fandt ud af, hvad de ville med studiet, fandt også hurtigt ud af, at det var fordelagtigt at have et arbejde. Det blev for den stræbsomme studerende både som kunstanmelder på Dagbladet Information og som volontør på Aarhus Kunstmuseum, der efter genåbning i nye bygninger i 2004 blev døbt ARoS.

Da Ørskou begyndte på den eksperimenterende billedkunstlinje på Aalborg Katedralskole tilbage i 1987, var det med en klar interesse for kunst. At ungdomsuddannelsen skulle føre til flere højtprofilerede ansættelser som museumsdirektør, lå dog ikke umiddelbart i kortene. Der var nemlig ingen fra familien, der havde gået på universitetet før. Hendes vej ind på universitetet var da også lettere tilfældig, idet hun først blev opmærksom på muligheden, fordi hendes daværende kæreste skulle påbegynde sit universitetsstudium. Hun havde allerede dengang en altoverskyggende interesse for kunst og formidling, samt en stor nysgerrighed over for den akademiske verden og den boglige fordybelse. Alt dette var med til at bane vejen til kunsthistorie, hvor hun startede sin uddannelse i 1992. Idéen var, ifølge hende selv, at forberede sig til overbygningen i faget ’æstetisk kunstarbejde’ gennem en bachelor i kunsthistorie, idet arbejdet med formidling og udbredelse af kunst, i alle dens afskygninger, var det, der trak mest ved den akademiske uddannelse. Da det kom til stykket, tiltalte kunsthistorie hende dog i sådan en grad, at det endte med både en bachelor- og magistergrad.

FORBINDELSLEDDET TIL VIRKELIGHEDEN

Netop formidlingen var det første forbindelsesled til verden uden for universitetet, som også dengang gik under den lidt flatterende betegnelse ”arbejdsmarkedet”. Sammen med to medstuderende ville den unge kunsthistoriestuderende til en eksamen i faget ’formidling’, samle, kuratere og udstille en performancegruppes arbejde, hvis medlemmer blandt andet talte Michael Kvium og Christian Lemmerz. Efter det møjsommelige arbejde med at indsamle og udvælge materialet, tilbød de Esbjerg Kunstmuseum at lave en udstilling med udgangspunkt i deres arbejde. Selvom selve udstillingen aldrig blev til noget, blev deres bevægelse ind på markedet for udstillinger og formidling af kunst modtaget seriøst, idet daværende museumsdirektør på Esbjerg Kunstmuseum, Peter Meyer, inviterede de potentielle kuratorer til et møde. Ihærdigheden gav pote sidenhen, da den daværende museumsdirektør på Aarhus Kunstmuseum, Lennart Gottlieb, i 1997 skulle lave en udstilling om netop Michael Kvium og i den forbindelse havde fået nys om udstillingsforsøget på Esbjerg Kunstmuseum. Ørskou blev spurgt, om hun ikke ville bidrage med en tekst til udstillingskataloget og trådte dermed ind i den officielle formidling af dansk kunst. Det var dog ikke uden en hård redigering fra Lennart Gottliebs side:

Det blev en rigtig god tekst, men Lennart havde også redigeret og gennemtæsket den inden. Jeg lærte virkelig at komme ud af det der universitære sprog og komme ud over rampen. Han var supergod til både at være mentor og indpisker, og dét var netop et eksempel på noget, der egentlig var startet på studiet, men så blev et meget konkret stykke arbejde. At skrive tekster til kataloger er jo noget af det, man laver på museer i dag. Det var virkelig sjovt!

Allerede året forinden havde den opmærksomme ph.d.-studerende Rune Gade, der dengang også var kunstanmelder på Dagbladet Information, foreslået, at hun ved siden af sine studier kunne forsøge sig med arbejdet som kunstanmelder. Fordi han af praktiske årsager ikke kunne dække Jylland, blev hun sat til, med kærestens bil til hjælp og et honorar på godt 600 kroner per anmeldelse, at begive sig ud i det jyske kunstlandsskab for at anmelde udstillinger. En oplevelse, der forandrede hendes forestilling om arbejdslivets udformning, og som frem til i dag har understreget vigtigheden af at satse og give depechen videre til den yngre generation:

Det er noget, jeg tager med mig i dag; selvom jeg i mit job er meget langt fra de studerende, så siger jeg til mine folk, der har de studerende som praktikanter, at det simpelthen er så vigtigt, at de tager dem i hånden og ser dem. Altså hvis

ikke jeg havde haft Rune, der syntes, at jeg skrev godt og som havde tilbudt mig at skrive, så var jeg ikke kommet til at skrive for Information. Og hvis Lennart ikke havde givet mig chancen dengang, så var jeg ikke kommet til at skrive den katalogtekst. Hvis der ikke er nogen, der giver de unge nogle chancer, og ser, hvad de kan, så går man potentielt glip af alt muligt. Og så kan det godt være, at der er lidt mere arbejde i at redigere en katalogtekst, som en 25-årig har lavet, i forhold til at få en etableret formidler til det, men så får man måske noget nyt med.

KUNSTEN SOM ARBEJDE

Lysten til at formidle og muligheden for at komme til orde er centralt for den måde, som den tidligere volontør og anmelder selv har bevæget sig mellem universitetet og arbejdsmarkedet på. Når talen falder på den, for nogen, forkætrede ”arbejdsmarkedsparathed”, og på hvilke forestillinger de studerende skal gøre sig om livet efter universitetet, så spiller de studerendes egne initiativer, men lige så vel universitetet som uddannelsesinstitution, en stor rolle. Sammen med en studiekammerat havde Ørskou haft held til at få udgivet en række bøger om Aarhus Kunstmuseum, der samtidig blev solgt på museet. Ikke et foretagende, der kastede noget økonomisk af sig, men det var en mulighed for at bruge noget af det de havde lært på universitetet i en mere praktisk sammenhæng:

Det var sådan nogle små letlæste nogen. Vi fik jo ikke en krone for at skrive dem, men så gik vi derimod til eksamen i det og præsenterede vores bøger, og skrev også en tekst, der reflekterede over, hvordan vi havde grebet formidlingsopgaven an. Så det der formidlingsfag var rigtig, rigtig godt, fordi det netop tvang os til at lave nogle konkrete projekter. Og samtidig noget, der kunne nå ud over universitetet. Hele tanken med faget var, at vi simpelthen skulle ud og kontakte nogle institutioner, og så kunne det godt være, at det ikke blev til noget, ligesom vores udstilling på Esbjerg Kunstmuseum, men det vigtige var, at vi prøvede hinanden af. Det blev stillet som krav til os. Så man kan sige, at dér var der faktisk et fag, der fik os ud over rampen.

På den måde spillede forholdet til arbejdsmarkedet tidligt en rolle, men det var, som nævnt, ikke hendes opfattelse, at det var noget, som alle de studerende forholdt sig til. To år inde i studierne blev hun omviser på Aarhus Kunstmuseum, der dengang lå i Vennelystparken, og et år senere steg hun i graderne til stillingen som volontør. Her var præmissen, at hun fik løn for 12 timers arbejde og en forventning om, at hun bare gik til hånde. Det var både, når udstillingerne skulle klargøres, og kunsten

skulle registreres, hvilket foregik sideløbende og samtidig med studielivet. Der var et ”meget naturligt bindeled mellem det at læse, og det jeg lærte på studiet” og så det, der blev krævet på museet lørdag morgen, når der skulle omvises eller arbejdes på en udstilling. Det var dog en forbindelse, de studerende selv skabte, og ifølge Ørskou skyldtes det nok to ting: Først og fremmest, at klassesammensætningen på eksempelvis kunsthistorie

”Humaniora skal rejse sig og ranke ryggen”

bestod af helt nye studerende, der tog hovedfag i kunsthistorie og så de, der blot havde sidefag i kunsthistorie, med en ambition om at blive gymnasielærere, og derfor havde en klar forestilling om, hvordan de skulle kunne lære det, de lærte, fra sig igen. Derfor var det også gavnligt, at universitetet meget konkret satte de studerende i en kommunikations- og formidlingssituation, som det gjorde sig gældende i faget ’formidling’, der netop tvang de studerende til at konkretisere deres projekter og have andre end deres undervisere som målgruppe for deres arbejde. Det var dog kun i dette fag, at opmærksomheden på tiden efter uddannelsen blev italesat. Hendes oplevelser som både volontør og omviser var derimod, at der hos museumsinspektørerne var en interesse for og opmærksomhed på dem, der læste kunsthistorie, som de også selv havde gjort i sin tid, og at der blev gjort en indsats for at forberede dem til et arbejdsliv inden for netop museumsbranchen. Og denne forberedelse til arbejdsmarkedet som hun unægtelig havde fået gennem sit virke som både anmelder, og først omviser og siden volontør, havde også en håndgribelig effekt på hendes først arbejde efter uddannelsen:

Allerede da jeg skrev mit speciale, fik jeg mit allerførste job som museumsinspektør på Esbjerg Kunstmuseum. Og det er jo klart, at der kommer jeg ind, godt nok som helt nyuddannet, men jeg kommer altså også med en erfaring, fordi jeg har været tre år på et kunstmuseum, og jeg har været med til alle de processer, der er ved et museum. Direktøren dernede havde jo ikke tænkt: ’nu tager jeg en helt grøn og nyuddannet kandidat’.

UNIVERSITETETS UDVIKLING

Museumsdirektøren anerkender fuldt ud, at der er ”helt andre boller på suppen i dag”, end da hun gik på universitetet. Både internt på fagene, hvor kravene til det akademiske arbejde er nogle andre, men også i forhold til livet udenfor og efter universitetet: ”Der var ingen, der gennemførte på normeret tid. Det ville være decideret dumt at gennemføre på normeret tid, og så ikke have haft et studiearbejde. Fordi så stod du i en rigtig dårlig position, når du kom ud på arbejdsmarkedet”. Forholdene og vilkårene for de studerende har ændret sig markant, og fordi friheden under studiet er indskrænket, og muligheden for at udskyde eksaminer og forlænge SU'en er mindre liberal, så er studietiden tilrettelagt sådan: ”at man jo ikke kan komme ud med tre års museumserfaring, samtidig med at man har taget en seksårig uddannelse”. Den ændring er værd at have in mente, når talen falder på besparelser og indskrænkning af friheden på landets videregående uddannelser, især på humaniora:

Jeg bliver simpelthen så oprørt, når jeg læser om den her ”humaniora-bashing”, for jeg synes humaniora skal rejse sig, og jeg synes, at man skal ranke ryggen og sige; at hele vores historie er drevet frem af humanister. Det er jo humanisterne, der har skabt de værker, der står tilbage. Det er jo dem, der har båret litteraturen, og det er dem, der har båret kunsten. Det er dem, der har været med til at tænke de store tanker om vores nutid og vores fortid. Og jeg synes at hele den her ’cost-benefit’-tilgang til, hvad vi kan bruge vores uddannelser til, den skal vi virkelig til at komme over.

For i museumsdirektørens øjne har humaniora en berettigelse som en komplementerende instans til de andre fakulteter på universitetet, men også hinsides og i sin egen ret er humaniora værdifuld – også økonomisk. Eksempelvis når talen falder på klima- og miljøkatastrofen, så kan naturvidenskaben ikke alene kan komme med alle svarene: ”Det kræver også en humanistisk tænkning, eksempelvis i forhold til de store samfundsmæssige spørgsmål; hvordan det også påvirker mennesker, og det synes jeg er vigtigt”. For at understøtte den form for tænkning skal der værnes om humaniora og om de studerende på de humanistiske fag. Det kan gøres forskelligt, men hun mener klart, at den praktiske del af universitetet spiller en stor rolle, ligesom de studerende må anerkende, at universitetet ikke varer for evigt og at de derfor med rette kan forestille sig et arbejdsliv, selv når de er fordybet i et studium.

DET PRAKTISKE TILLÆG

Universitetet og de studerendes spæde skridt i den akademiske verden bør dog beskyttes fra lunefuld politisk detailstyring og erhvervsorientering. Det er alligevel Ørskou magtpåliggende at understrege værdien af praksiserfaring og konfrontationen med arbejdsmarkedet. For på trods af hendes ukuelige tro på vigtigheden af at give chancen til de unge og nyuddannede kan hun også, med sin lange erfaring som museumsdirektør, med tyngde berette om den tvivl og frustration, der kan opstå, når stillinger i museumsverdenen besættes af folk uden nogen form for praktisk erfaring:

Jeg kan selv mærke, at jeg får mindre og mindre tillid til de nyuddannede, og til hvad de rent faktisk kan når de kommer ud i en meget konkret museumsverden, som vi jo er. Her, hvor de skal levere en udstilling, som skal åbne den og den dato, og der altså skal være styr på transporten, værkerne skal hænge pænt på væggen og der skal være nogle gode formidlingstekster. Der kan jeg selv mærke, at når de ikke rigtig har nogen erfaring, så kan jeg godt blive sådan lidt: uha, kan de det? Kan de? Kan de levere det, som jeg efterspørger? Derfor synes jeg, det er meget sundt at have sådan en stresstest: hvad vil det sige at bruge en uddannelse – også selvom du ikke er færdiguddannet.

I hendes øjne gør det praktiske tillæg til en akademisk uddannelse kun studietiden endnu mere værdifuld, også i en arbejdsmæssig sammenhæng. Specielt fordi studietiden, hvor man kan fordybe sig, er så kort en del af manges liv, så er den netop værd at beskytte. Det betyder bare ikke, at man ikke godt kan ”jage de studerende ud i nogle mere praktiske sammenhænge”, som hun udtrykker det, og lade dem prøve tingene mere af:

Det kan være, at det går ad helvede til, men så lærer du noget af det. Det handler ikke nødvendigvis om det produkt, du leverer, men om dine refleksioner over at være der. Du skal ikke bedømmes på et eller andet, eksempelvis god undervisning, men mere på, hvad man kan tage med sig. Jeg tror, det er rigtigt godt at tvinge de studerende ud i det. Det kan være i form af praktikforløb eller det kan være særligt tilrettelagte studieforløb, hvor man bliver tvunget ud. Nu har jeg jo ikke det store overblik over, hvordan studieordningerne er tilrettelagt i dag, men at arbejde konstruktivt med at lægge det ind i studieordningen, synes jeg, er supergodt. Vi tager selv rigtig mange praktikanter ind, når vi kan, fordi vi ved, hvor vigtigt det er, at der også er noget sidemandsoplæring; at de kan gå rundt og se, hvad man egentlig gør, og hvorfor det er, at det vi laver, ser sådan ud og ikke som man forestiller sig.

Ifølge Ørskou kan det med fordel gøres, med jævne mellemrum, i løbet af uddannelsen. Så bliver der både tid til at fordybe sig, men også til at reflektere

over universitetet, over uddannelsen og over arbejdsmarkedet, så man ikke står helt uforberedt og uprøvet, når SU'en er løbet ud og arbejdsmarkedet venter. Det vil altid være en præmis for universitetsuddannelsen, at den er forbundet med usikkerhed, fordi den netop ikke er en praktisk eller håndværksmæssig uddannelse. Selvom det giver ”et stor mulighedsrum og en bredere palet og faglighed”, så betyder det ofte en stor arbejdsmæssig usikkerhed, der måske kun i starten virker uoverstigelig:

Vi oplever ofte, at de humanistisk uddannede kandidater har meget ”jobhop” de første par år. Det er jo derfor, det boner så dårligt ud i jobstatistikkerne, men jeg kan jo se på de studerende og de nyuddannede, jeg selv har haft ind over, at de altså lander et job. Nu har jeg eksempelvis én, som vi også havde på KUNSTEN i Aalborg, som har haft forskellige jobs, men nu sidder hun med en fast stilling som museumsinspektør. Det tager bare lige tre-fire år, inden man når dertil, men sådan ser arbejdsmarkedet bare ud i starten og det kan godt være, at det, statistisk set, ikke ser godt ud, men det er faktisk sådan, det fungerer, og det ligger der også en stor læring i – eksempelvis ved at komme ud i kortere projekter. Så er det selvfølgelig sværere at komme ud og købe en lejlighed, eller hvad man vil, når man ikke har et fast job, men det giver altså også noget.

HIP, HIP, HUMANIORA!

Af Christian Fleckner Gravholt

Det lyder som et komediespil eller en Holbergsk farce, at en virksomhed samler arkæologer, filosoffer, litteraturhistorikere og etnologer for at rådgive verdensomspændende koncerner om forretningsstrategi, men det er den daglige opgave for ReD Associates, som har bygget en millionforretning på at kommercialisere humanioras teoriapparat.

I uddannelsesdebatten har humaniora rollen som evig prygelknabe. Generelt ser der ud til at være konsensus om, at humaniora er som samfundets flødeskum, man godt kan undvære lidt mere af, og selvom humanisterne råber op om, at de bliver udsultet, strander diskussionerne og redningsforsøgene oftest ved, at tallene viser et klart billede: Kandidater fra humaniora er simpelthen ikke så afsættelige på arbejdsmarkedet, som kandidater fra mere håndfaste fagområder.

Men er det én stor misforståelse? Har samfundet overset et helt uforløst potentiale i kandidaterne fra humaniora? Det mener i hvert fald Filip Lau, partner og medstifter af konsulentvirksomheden ReD Associates, der har gjort det til en millionforretning at bruge human- og socialvidenskabelige

metoder til at rådgive nogle af verdens største firmaer om strategi og vækstmuligheder.

Humaniora og socialvidenskaberne har nogle fantastiske værktøjer til at øge omsætningen i alverdens typer af virksomheder. De kan virkelig være gode til at skabe vækst ved at finde behov ude i markedet eller ved at reducere kompleksitet. Det er der bare ikke ret mange, der har fået øjnene op for,

siger Filip Lau. ReD Associates har til huse i Kronprinsessegade i indre København i eksklusive lokaler med sildebensparket, stuk og marmorkaminer, hvor de har indrettet sig med kræsent design og direkte udsigt til Kongens Have og Rosenborg Slot. På kontoret har de små 40 ansatte, og cirka lige så mange ansatte har de på deres kontor på Broadway i New York. Enkelte af medarbejderne har læst klassiske handelshøjskoleuddannelser, men langt hovedparten kommer fra humaniora og socialvidenskaberne; de har læst sociologi, etnografi, filosofi, historie, arkæologi, kinesisk litteratur og lignende højtravende studier.

Gennem de seneste små 20 år er det blevet til en succeshistorie, hvor de har arbejdet på store projekter for de øverste ledelsesslag i en lang række af verdensførende virksomheder som Adidas, Samsung, Ford Motor Company, Coca Cola, Bertelsmann, Pernod Ricard, og – på hjemlig grund – firmaer som Lego, Carlsberg, Novo Nordisk, Coop og Coloplast. Ambitionen er at gøre faglighederne fra humaniora og socialvidenskaberne til et brugbart problemløsningsværktøj på lige fod med de erhvervsøkonomiske metoder, fortæller han. ”Så hvis du er direktør, kan du ringe til McKinsey eller Boston Consulting Group for at få løst dit problem, eller du kan ringe til sådan nogle som os.”

Det var dog ikke nogen nem start, da fire ”halvstuderende røvere” midt i tyverne lavede en forretning, der skulle kommercialisere humanvidenskabelig teori, for det var slet ikke indlysende for virksomhederne, hvordan Max Weber eller Karl Marx kunne bruges til at forstå det moderne marked, så der skulle virkelig sparkes nogle døre ind. ”Men vi tog det her store lejemål, købte nogle jakkesæt og musselmalede kopper, og gjorde alt, hvad vi kunne, for at overbevise virksomhederne om at give os en chance. Da vi først fik foden inden for, tog det virkelig fart,” siger Filip Lau.

HISTORISKE TIDER

Lara Casciola er Senior Manager i ReD Associates, hun er fra Canada og uddannet i designstudier. Det meste af sin tid bruger hun på projekter inden for ”social impact,” for eksempel for Bill & Melinda Gates Foundation, men lige nu arbejder hun sammen med sit team på en konsulentopgave for et af de allermest prominente luksusbrands i modeindustrien. Projektet handler om at forstå, hvordan brandet kan slå igennem på de hurtigvoksende markeder i Sydkorea og Japan.

Mens Lara Casciola forbereder et videomøde med sine kolleger, som har været på feltarbejde i Seoul og Tokyo, forklarer hun, at ReD Associates’ succes og momentum skyldes et skifte i forretningsverdenen, hvor mange virksomheder, der har været vant til at basere de fleste strategiske beslutninger på statistik og kæmpemæssige dataanalyser, i stigende grad indser, at de kvantitative data ikke giver et sandt billede af deres kunder og udviklingen i verden. ”De fleste virksomheder i verden har været meget fokuserede på kvantitative data, fordi tal og statistik føles som et meget troværdigt grundlag, selvom det måske i virkeligheden ikke er tilfældet,” siger Lara Casciola.

Problemet er, at kvantitative metoder ofte har som forudsætning, at mennesker handler rationelt, men i virkeligheden er menneskelige motiver og handlemønstre ofte langt mindre gennemskuelige. Det lidt enøjede fokus på big data, grafer, algoritmer og statistik, som mange virksomheder har haft, er et udtryk for, at de har ”distanceret sig fra verden,” supplerer Filip Lau. ”Tal er jo fantastiske, men ved at fokusere på tal, forsimples man også verden og dens kompleksitet, rod og kaos. Det er vi antitesen til,” siger han.

ReD Associates opstod midt i en tid, hvor det blev moderne at tale om netop big data. Filip Lau mindes, at der dengang var en udbredt idé om, at man i fremtiden vil have så store datamængder gennem folks computere og mobiltelefoner, at man slet ikke ville behøve teori, fordi svarene giver sig selv. ”Men data uden teori er blind, og den giver dig ikke nogen dybere forståelse,” siger han. ”Og derfor er det jo et kæmpe ridderslag af os, når Facebook og Google henvender sig til os for at hjælpe dem på nogle projekter, fordi de har erkendt, at selvom de har masser af data, så har de ikke den rigtige data. De har brug for den humanistiske dataindsamlings- og analyseform.”

Før i tiden var direktøren i de store virksomheder en selvsikker lederskikkelse, der kunne sætte en retning for virksomheden, men for seks-syv år siden kunne man se et generelt skifte, hvor det pludselig blev

helt legitimt for direktørerne i de førende virksomheder at udtrykke tvivl, fortæller Filip Lau.

De kunne tale helt åbent om eksistentiel tvivl, når vi var til møde med dem, og de stillede langt mere filosofiske spørgsmål som: *Hvad er vi i det hele taget sat i verden for?* Det markerede et skifte, at toplederens agenda i meget højere grad rettede sig imod store moralske, samfundsmæssige, globale og eksistentielle spørgsmål, frem for helt nøgternt at fokusere på hvilken dims man skal producere næste år,

uddyber han. Den tendens er kun blevet forstærket, i og med at verdens udvikling er blevet mere u håndgribelig og uforudsigelig, mener han. ”Siden 2016 har det virkelig sat sig igennem: sociale medier, Trump, fake news, MeToo, Greta Thunberg, Black Lives Matter, invasionen af Hong Kong, Corona-pandemien, invasionen af Ukraine. Vi lever jo i totalt historiske tider lige nu, tektonikken er i opbrud, og måske er der faktisk tale om et interregnum. Det er lige præcis i sådan nogle tider, at der mere end nogensinde er brug for historisk bevidsthed, kultur, filosofi og idéhistorie. Så de fag og discipliner, vores tilgang trækker på, er totalt relevante lige nu. Behovet er kæmpestort, og vi har mega travlt,” siger Filip Lau.

Derfor undrer det ham også, at ReD Associates ikke har flere konkurrenter, da deres oprindelige idé var at skabe en branche, hvor det blev almindeligt at bruge humanioras metoder i stedet for – eller som supplement til – de gængse, standardiserede forretningsorienterede tilgange. ”Inden for vores niche, er vi de bedste i verden. Der er ikke nogen, som er tæt på os. Det lyder måske som blær, men det er ikke mit ærinde, det er faktisk et reelt afsavn. Jeg kan ikke forstå, hvorfor vi stadig er så niche. Jeg troede, vi ville blive mere mainstream,” siger han.

UOPDAGET GULD

Når man bevæger sig rundt på de mange kvadratmeter i ReD Associates' lokaler, er det som at være i en kulisser fra Thomas Manns *Buddenbrooks*, hvis ikke det var for alt det moderne design-inventar og tavler med farverige post-it-notes, der bryder illusionen. I etagen nedenunder er der en riddersal, men her sidder medarbejderne fordybet i arbejdet på deres laptops eller holder møder. De 40 medarbejdere på kontoret repræsenterer tilsammen tre håndfulde forskellige nationaliteter. Fælles for dem alle er, at de er forholdsvis unge og virkelig velklædte – på sådan en afmålt måde, for der er ikke et jakkesæt i sigte, men det skyldes ændringer i virksom-

hedskulturen generelt, siger Filip Lau. Når man bevæger sig i de luftlag og tager de priser for sine ydelser, som ReD Associates gør, er det ”vigtigt at se præsenterabel ud, men man skal heller ikke bringe kunderne i forlegenhed”, forklarer han.

I det hele taget er ReD Associates meget langt fra de almindelige klichéer og karikaturer, man forbinder med humaniora. Her er ingen gamle, bedrevidende mænd med overskæg og attachémappe, og heller ingen hullede jeans, hjemmestrik, udtrådte sko eller forvaskede t-shirts med kapitalismekritiske budskaber. Filip Lau genkender karikaturerne, men ærgrer sig over, at humaniora har så blakket et ry, og at mange tegner det op, som om der er et misforhold mellem humanvidenskaberne og erhvervslivet.

Særligt i udlandet er humanisterne jo heldige, hvis de bliver forskere, for ellers risikerer de at ende som baristaer eller hotelreceptionister hele banden, og det er frygteligt, for de er totalt overkvalificerede, og mange er virkelig dygtige, kritiske tænkere, som har en solid faglighed, og som kan formidle klart. Men af en eller anden grund er arbejdsmarkedet helt blindt over for det. Der er meget få steder, de kan søge hen og lave noget meningsfuldt, hvor deres faglighed for alvor kommer i spil. Det kan de for eksempel hos os, men jeg ville virkelig ønske, at resten af erhvervslivet kunne se, hvad det er for noget guld, der kommer ud fra humaniora. Det har de bare ikke opdaget endnu,

konstaterer han. Det værste der kan ske, forklarer Filip Lau, er, at universiteterne kaster den dybe faglighed over styr i et forsøg på at gøre humaniora mere appetitligt for virksomhederne, eksempelvis ved at lave ”bindestregs-uddannelser,” som han kalder det: ”design-antropolog, etnologi- ingeniør, eller andre smarte sammensætninger.”

Det, vi har brug for, er fagligt dygtige kandidater, som kan deres teori og deres kulturhistorie, og som har læst klassikerne, og så er det vores job at gøre det kommercielt. Vi skal nok lære dem, hvordan de bliver gode konsulenter. Vi har også hyret folk fra handelshøjskoler, men det er lettere at lære en kritisk tænkende humanist at blive kommerciel, end det er at lære en kommercielt uddannet person at blive kritisk tænkende. Det sidste er stort set umuligt,

slår han fast.

IDENTITET MISFIT

Anne Mette Worsøe Lottrup er også partner i ReD Associates. Hun kom til virksomheden efter at have været en årrække i Novo Nordisk, og hun er en

af de få på kontoret, som har sin uddannelse fra CBS. På flere måder er ReD Associates vidt forskelligt fra det, hun kom fra, forklarer hun. Blandt andet er det en integreret del af identiteten i ReD Associates, at man forstår sig selv lidt som *misfits*.

Det er helt klart, at man i ReD gerne vil tænke anderledes, og vi vil også gerne give plads til, at man kan det. Når vi ansætter nye medarbejdere, kigger vi typisk også efter folk, der har lidt karakter, og som er lidt anderledes og har noget på hjerte. Så det er helt okay, at man er lidt et misfit. Vi ved også fra vores kunder, at noget af det, de godt kan lide ved os, er, at de bliver lukket ind i et univers, som er eftertænksomt og lidt anderledes. Hvor det ikke er unormalt, at en medarbejder sidder oppe i vinduet og reflekterer over nogle ting.

siger hun. En anden ting, Anne Mette Worsøe Lottrup opdagede tidligt, da hun kom til ReD Associates, var, at der ikke er meget tom snik-snak eller hverdagsvrøvl i frokoststuen. Der er næsten altid nogen, der diskuterer en udstilling, de har set, eller spekulerer over nogle filosofiske eller samfundsmæssige spørgsmål, siger hun. Idet vi kommer ind i frokoststuen, drejer samtalen sig om en forestående bogreception senere på ugen, fordi en af kollegaerne har oversat Jonas Eikas prisvindende roman *Efter solen* (2018) til japansk, og så går snakken.

Mads Holger sagde engang, at ånd sjældent forrentes med samme lethed som formue. Måske kan humaniora i fremtiden være en drivkraft for, at formue faktisk forrentes med ånd. I hvert fald er ReD Associates et eksempel på, at det kan lade sig gøre. Spørgsmålet er, om erhvervslivet nogensinde kommer til at betragte humaniora som den sorte svane, eller om humaniora fortsat må leve med at være den grimme ælling.

I 2023 HÅBER VI ALLE PÅ FORANDRING

TRANSHISTORISKE SPØRGSMÅL SOM
BASECAMPS MOD NOGET ANDET

Af Astrid Lykke Raunkjær

Et svar til Matias Grunnet Kristensens artikel "Lovejoy spøger stadig" fra Tingen Efterår 2022.

Matias Grunnet Kristensens hovedpointe om, at "småfilosofiske tendenser sniger sig ind i den idéhistoriske metode" og forringer disciplinens "historicitet og seriøsitet" er jo i sig selv en smart formulering, som vækker de fleste idéhistorikeres instinktive bestræbelse på at adskille sig fra deres afdelingsfæller. Han udpeger specifikt *diagnosticering* og *transhistoriske spørgsmål* som aktuelle forfaldspraksisser. Jeg er enig i, at der er faldgruber ved disse tilgange, men ikke i, at fortiden spøger. Jeg ser ikke nødvendigvis en lovejoyansk fornægtelse af kontekstualisering i disse "småfilosofiske" tendenser. Derimod er det mit indtryk, at de kan være redskaber i en helt tredje metodisk tilgang, som giver håb for fremtiden. Derfor vil jeg, i stedet for at købe ind på dystopitænkningen, tale for en samtidsfokuseret tilgang til idéhistorien, som låner af filosofiske idealer¹ om anerkendelsen af, at

¹ Som de udtrykkes på vores afdelingsfælles bachelorside: www.bachelor.au.dk/filosofi

viden først opnår sin egentlige værdi i mødet med dem, der tænker lige nu. Netop den viden idéhistorien kan afdække gennem sit historicerende blik på tænkning gennem tiden er både unik og nødvendig for en nuanceret forståelse af, hvem vi er i dag, hvad vi er et produkt af og hvordan vi undslipper vores aktuelle virkelighedsforståelser. Havde vores evne til fantasi været raffineret nok behøvede vi måske ikke denne disciplin. Men konstant fanges vi i vores egne selvfølgeligheder, og må mindes om, at de ting vi lige nu betragter uden forundring, engang blev betragtet væsentligt anderledes.

Det er svært ikke at give Grunnet ret i, at man skal lade være med at lave dårlig idéhistorie. Det er til gengæld også svært at fremlæse andre positive projekter i hans artikel end det. Til gengæld er der flere negative projekter, heriblandt frygten for en tilbagevenden til de transhistoriske spørgsmål, som ifølge Grunnet indeholder ideen om, "at når Aristoteles og Søren Pape taler om frihed eller demokrati, så mener de grundlæggende det samme".² Jeg frygter ikke en tilbagevenden til de transhistoriske spørgsmål, men ser derimod en særlig værdi i denne idéhistoriske tradition. Men for at Grunnet ikke skal ende med at få ret i sine interessante profetier, må *transhistoriske spørgsmål* gendefineres i en aktuel idéhistorisk kontekst. Denne kommentar er mit bud på, hvordan de transhistoriske spørgsmål kan anvendes i dag, og hvordan de faktisk kan blive selve udgangspunktet for både seriøs og konstruktiv idéhistorie.

Om denne tredje tilgang til idéhistorien kan vi bruge det nyligt opståede og konfliktskabende begreb *samtidsidéhistorie* og lade det stå over for den lovejoyanske arv og Grunnets aversion imod den. Det er mit indtryk, at konflikten om filosofiske tendensers optræden i idéhistorisk praksis grundlæggende angår en uenighed om, hvorfor nogen overhovedet bør bedrive idéhistorie. Derfor vil denne kommentar ikke blot være en kritik af kritikken, men også et argument for, at Grunnets sociokulturelle kontekstualiseringsideal ikke bør fungere som hovedfokus for idéhistorisk eksistensberettigelse, men nærmere som redskab til underbygning af en langt vigtigere opgave end at beskrive historiske perioder så præcist som muligt: At informere de aktuelt tænkende om alternative tanke-systemer og begrebsindhold. Her vil jeg læne mig op ad Quentin Skinners forståelse af, hvordan den viden (idé)historikeren kan afdække om oprindelse og anvendelse af idéer bør fungere som materiale til selvundersøgelse og

selvransagelse³. Især i en tid som nu, hvor vi alle håber på forandring (Værsgo' Matias. Her er en (sam)tidsdiagnose fuldkommen uden analytisk rygdækning). Faktisk vil jeg gå så langt som til at sige, at det bør være det eneste formål med idéhistorien. At det er heri dens *raison d'être* ligger. Det kan lyde som om, at jeg vil hævde, at alt idéhistorie er samtidsidéhistorie, og det vil jeg helt klart også.

Samtidsidéhistorie defineres ret fint af Jonas Holst: "Enhver samtid spænder over og konstitueres af forgangne, nærværende og tilkommende tider, der forskyder sig i forhold til hinanden, alt efter de temporale gennemslag og nyopdagelser, der finder sted og nagler de levende til deres tid"⁴. Her præciseres det netop, hvordan idéhistoriepraksissen er formet af præmissen om, at alt viden, der udvindes om tidligere tider, netop er det, der binder idéhistorikeren til dennes egen tid. At alt hvad vi synes at forstå om fortiden, netop informerer os om vores forståelse og vores reproduktion af vores egen tid. Det er mit synspunkt, at det ikke giver mening som idéhistoriker at forsøge at beskrive tidligere tænkning ud fra et ideal om en isoleret temporalitet (og spatialitet, vil jeg tilføje). Det synes mig umuligt, at et aktuelt levende og tænkende væsen kan løsrive sig fra sin egen situation i sin anskuelse af historien. Sådan fik jeg det i hvert fald efter at have læst Donna Haraway. Dette tror jeg, lige meget hvor mange pamfletter, private breve mellem stænderbønder eller folkeregistreringsoptegnelser man kontekstualiserer en tids idésystemer med. Jeg er absolut enig med Grunnet i, at anakronistiske, kanoniske "pedestaliseringer" af *tænkere* er problematisk, og ofte blot fører til komfortable konklusioner samt en reproduktion af den allerede herskende historie- og dermed virkelighedsopfattelse. Dog vil jeg mene, at det i disse tilfælde blot er et udtryk for dårlig idéhistorie, og ikke et iboende problem ved hverken *diagnosticering* eller *transhistoriske spørgsmål*. I det følgende vil jeg tage de *transhistoriske spørgsmål* i forsvar og argumentere for deres særlige værdi for (samtids)idéhistorien.

KONSTRUKTIVE TRANSHISTORISKE SPØRGSMÅL

Jeg er for så vidt enig med Grunnet i, at det er enormt vigtigt, at idéhistorien kan oplyse aktuelt tænkende væsner om, at vores forestillinger om fortiden ofte er kompromitterede af forhastede og oplagte konklusioner. Det er

³ Quentin Skinner, *Frihedsbegrebet og historikeren* s. 246-253

⁴ Jonas Holst, *Den forgangne, den nuværende og den evigt aktuelle samtid* s.137 i *Samtidens Idéhistorie* (red. Mikkel Thorup og Simone Seffland Pedersen)

bestemt vigtigt at forstå, at Aristoteles og Søren Pape ikke taler med det samme demokratibegreb (noget nogen måske burde tage ned og fortælle det kommende statsapparat i Uniparken, men det er en anden ting). Men det er som sådan ikke vigtigt fordi det gør historien ret. Det er kun interessant at forstå, at man har tænkt med andre begreber, fordi vi selv tænker i dag. Og netop den pointe, synes jeg, at idéhistorikere har tendens til at ofre for et dystopisk ideal om, at historievidenskab ikke behøver retfærdiggøres med relevans, men blot kan retfærdiggøres med ønsket om at undersøge et underbelyst emne.

Transhistoriske spørgsmål eller transhistoriske idéer er, som Grunnet rigtigt konstaterer, blevet et alment latterliggjort koncept på idéhistorie i Aarhus. Dette mest fordi der antages en koblingen mellem troen på transhistoriske idéer og troen på disses statiske indhold. Det virker dog for mig at se som en unødvendigt fjollet forsimples i dag. Dermed bliver den komplette forkastelse af idéen, for mig at se, netop ligeså fjollet. Det er nødvendigt at forstå, at man godt kan hævde transhistoriske ideer uden at hævde det komplette overlap mellem deres indhold. I stedet kan man betragte det som en form for kontingent universalisme, hvor transhistoriske idéfællesskaber eksisterer, med det forbehold at idéer om frihed i dag og frihed i 1423 aldrig må antages for at være de samme trods den fælles ordlyd. Det universalistiske i transnationale spørgsmål ligger dermed ikke i indholdets overlap, men derimod i indholdets evne til at informere aktuelle tankesystemer. For eksempel synes det åbenlyst, at Aristoteles' idé om demokrati synes mere informerende for vores egen måde at forstå demokrati på i dag, end hans begreb om en sten. Det, der så bliver vigtigt er, at dette ikke er ensbetydende med at Aristoteles og Pape deler demokratiopfattelse. Det er ikke engang ensbetydende med, at Papes demokratibegreb er i slægtskab med Aristoteles gennem en historisk løbende begrebsudvikling. Men det er i og for sig også fuldkomment ligegyldigt. Idéhistoriens værdi ligger ikke i dens korrekte gengivelse af historiske forløb. Korrekt historieskrivning er en praktisk umulighed, da idéhistorikeren aldrig vil undslippe sit eget situerede blik på historien, eller de kulturelle og videnskabelige gengivelser dens virkelighedsopfattelse hviler på. Værdien af idéhistorie ligger altså i at afdække andre tankesystemer med det formål at informere vores egne, og skubbe til de levende, tænkende væsener, hvis idéer om verden skaber deres samtid og dens fremtid.

Misforstå mig ikke. Jeg ser faldgruber! For eksempel ville en åbenlys kritik af mit synspunkt være, om vi så kun skal bedrive idéhistorie på de

ting, der optager os i dag, og om det ikke vil mindske vores indsigter om verden og dens historicitet. Denne kritik er jeg helt enig i. Men det, tror jeg, er en problematik lige meget hvilket forskningsideal man opererer med, fordi de mennesker, der søger og uddeler ph.d.-stipendiater, allerede forsker, bevilliger forskningsmidler og lignende altid vil operere ud fra egen optagethed og idéer om, hvad der er vigtigt at vide noget om. Det er en kunst at holde sig åben over for de virkelighedsforståelser historien kan vise os. Og netop dette problem er måske også det, der gør, at historie for historiens egen skyld må forblive et utopisk og dystopisk ideal. Idéhistorien skal bedrive forskning som konstant informerer og rykker vores aktuelle tænkning.

Det er jo i og for sig ligegyldigt hvordan fortiden var. Den har jo været. Den eneste værdi fortiden indeholder er en påmindelse til dem, der tænker lige nu; at de kunne tænke noget andet. Derfor må vi øge seriositeten af vores faglighed ved at stille transhistoriske spørgsmål, og på den måde bevare håbet om politisk, økologisk og social forandring.

VI HAR FÅET POST!

IDÉHISTORIE

Kære Tingen

Jeg sidder ved mit hævesænkebord hos Team Oplevelser på Nunatta Atuagaateqarfia, Landsbiblioteket i Nuuk. Et åbent kontorlandskab midt mellem uendelige isklædte fjelde og en meget dyb fjord. Der er noget særligt over mødet mellem hverdag og rå natur, som står frem her i byen. Det sker i klippestykkerne på vejene, metafacaderne i skæve nuancer og de tusind glemte ting, der dukker op af den forsvindende sne. I kan tro, at det er flot.

Landsbiblioteket ligner ikke Det Kongelige Bibliotek. Her er oaseplanter byttet ud med skind i syntetiske farver, og den store grønne bygning fungerer mere som værested, SFO, borgerservice og netcafé end som kulturinstitution i traditionel forstand. Mit arbejde består i all fra at skrive udstillingstekster og holde møder med foredragsholdere til at tysse på børn og lave skilte om, at man ikke må sove på læsesalen. Det er nogle dejligt konkrete problemer.

At tage herop som flyfrisk dansker var også at konfrontere mig selv med de ubehagelige emner, der har med forholdet til Grønland at gøre: (fortsat) kolonialisme, trumpiansk geopolitik, Knud Rasmussen-heroisering, udryddelse af de smeltende dyr og så videre. Det føles heldigvis ikke så fatalt, nu jeg er her. Og jeg lærer meget.

Når jeg har fri, vandrer jeg i baglandet, læser grønlandske klassikere, tegner sten, ser på is, spiser fisk, spiller bingo på Muttten og hænger ud med de andre i min kollegiebolig på Radioffeldet. Jeg nyder at være langt fra Nobelparken, men jeg savner jer og ønsker jer et smukt, håbefuldt forår.

Takuss,

Ida

DEN BEGRAVEDE BY

REJSEBREV FRA LUND

Af Alexander Asboe

Når man kommer med toget, opdager man overhovedet ikke Lund før man skærer indimellem dens mange små rum, som opstår af snævre boligejendomme, der klatrer over små fabrikker og værkstedsbygninger fra industrialiseringen. Her fornemmer man, at den gamle universitetsby, der endnu tidligere var domkirkesæde, har fået et nyt liv: togstationen er skudt op i udkanten af den gamle by og har forskudt byens centrum bort fra universitetet og domkirken. Af en nyankommen, som jeg, kræver det tilvænning, særligt når man skal tilbage mod stationen fra en af universitetets institutioner, der ligger prikvist fordelt over landskabets bakkedrag mod sydøst. Da bliver man helt naturligt, som om det var en stille overenskomst mellem byen og landskabet, i stedet ført med gaderne ned mod de middelalderlige torvepladser, hvoromkring alt andet ligesom cirkler. For denne harmoni er jernbanen, som en indtrængning, der bryder cirklerne op og afslører byens sammenvoksning med jorden under sig.

Set udefra skjuler huse og bygninger sig på de bløde plader, der forsigtigt løfter bebyggelsen over det nærliggende Øresund. Toget kører langs en

lavtliggende linje, hvorfra landskabet folder sig ud, som siderne i en opslået bog. Man kører igennem et fladt marklandskab, der ligner Vestjylland og snarere end pludseligt at stå i en by, der forskyder sig både opefter og nedefter, forventer man at hele horisonten stille skal forsvinde i Øresund. Så snart man træder ud fra stationen – der til og med har seks travle spor – føler man blikket blive tvunget opefter af fjerde- og femtesals ejendomme, der står rundt om *Clemenstorget* som en indvendig borggård. De historicistiske huse har hele tiden nye steder at fange øjet med. Og mit blik søger ind under dybe vinduesudskæringer og gotiske buer, rundt omkring på facadernes flade pladser dukker små ornamenteringer frem, granitsoklernes mange lag fører blikket nedefter, mens smalle vinduesbånd fører blikket opefter, etage for etage og små runde tårne og spir skyder blikket videre opad mod en firkantet himmel.

I hele byen føler man sig som i en grube under jorden. Det er intet mørkt sted, men som en grotte med glimtende stalagmitter og stalaktitter på baggrund af glinsende vægge, der lyser fra plamager af fugt og mug. Man overraskes hver gang et menneske træder ud fra en lomme i hussidernes murværk, for man tror sig alene. Gaderne er smalle og den ene tager den anden, her mødes alt fra oven og neden og skaber levende udstillinger i ruderne til både boliger og butikker. Man forundres over hvordan de fortsætter og oplever pludseligt at bevæge sig som efter en spiral fra *Stortorget* og udefter. Jeg er ikke nået hele vejen omkring og gaderne der stikker af fra det centrale Lund, er en periferi, der rejser sig lodret og forsvinder i en opretstående gaderække, der omkredser byen som en borgmur. Men hele tiden dukker, der noget nyt op i ens nærhed, bag et stenfremspring: dybe forretningsportaler, antikke udsnit og arvæv, der sammen med brostensbelagte gader gemmer på noget af historien om byen; bag hvert gadehjørne dukker en ny linje op, som man kan følge indtil den bliver forstyrret og enten bøjer af mod jorden eller himlen.

Som når man står med blikket strakt ned mod jorden og fokuserer på, hvordan et enkelt skud skyder op fra bedet, kan det være svært at overskue, hvordan hele haven vokser op over huset, tager til i kraft og forbinder bygninger og mennesker til landskabets magt, når alle vækster og planter bærer frugt. Sådan forstår man først, hvad det er, der samler sig nede i byens skål og søger afløb ved togbanen – hvor afgangene går til nord mod Stockholm og Göteborg, til syd mod Malmö og København – når man kommer op ad den svage bakke, hvor husene tynder ud. Først falder etagerne i højden, før der også vokser en afstand frem imellem husene. Til at begynde med

kan man endnu finde gamle huse, der er trukket tilbage i husrækkerne, som gamle, hvilende ansigter. Nogle ser stille til hvad, der passerer forbi og man får lyst til at stoppe op og fører samtale med dem, mens andre virker til at have lagt øjnene i for bare at betragte deres omgivelse med de andre sanser, dog er jeg aldrig i tvivl om, at de tager det hele til sig. Man ser på ubegribeligt mange vægge, at der er sat små metalplader op, der fortæller om byens tidligere liv. Særligt *Tomtegapsgatan 24* falder en i øjnene, når man ser skiltet, der fortæller, at her voksede forfatteren Axel Wallengren (bedre kendt som Falstaff Fakir) op og August Strindberg boede der i forskellige perioder. Netop til udgivelsen af Axel Wallengrens skrifter efter hans for tidlige død skrev Strindberg følgende om Lund:

Lund, den lille hemmelighedsfulde by, som man aldrig bliver klog på; tilsluttet, ugennemtrængelig; venlig, men ikke med åbne arme; alvorlig og arbejdsom som et kloster, hvor man ikke godvilligt går ind, men alligevel forlader med savn; som man tror sig at kunne flygte fra, men alligevel kommer igen.

Strindberg følte næppe nogen hengivenhed for hverken universitetsinstitutionen eller kirkevæsenet, hvad der ellers svarer til det meste af denne her by. Han havde læst Nietzsche og Georg Brandes og forstod så meget, at "virkeligheden" med alle dens problemer måtte sættes under debat – og der er noget rigtigt over, hvad han skrev om Lund. Set udefra virker byen uinteressert, men bevæger man sig rundt – og man må gøre det med sagte bevægelser – føler man måske husene summe og bliver straks klar over, at der er mere til historien om byen. Så gør det ikke noget at man følger med byens former, for på et tidspunkt går byen op som en låsemekanisme og universitetet viser sig i en lysning, der spreder sig som ringe i vandet. For enden af en kort sti i en lille park står Universitetsbiblioteket som en portalsøjle; et antikt monument, der indikerer, at man er på vej ind i en anden verden, skjult for det blotte øje, ligesom Trajans Søjle i Rom før Kapitol og parken af romerske bygningsværker.

UNIVERSITETSBIBLIOTEKET (UB)

Således ligger biblioteket meget passende på *Helgonabakken*, et navn der er henviser til fortiden. Man ser bakken for sig og forestiller den uden biblioteket. Her lå engang et kloster, jeg forestiller mig det som et mørkt stenbyggeri, omgivet af en grødefuld tåge fra den nærliggende å – ligesom dengang livet stod op på land. Nutidens byggeri er af en anden slags, som en

herregårdsbygning, fejldimensioneret som et renæssanceslot uden tårne – men det er også bare en historicisme. En lille trappe fører op til en lille dør, der fører ind i en lille entré. Indefra føles det mindre end udefra, hvor det allerede taber størrelse under høje ask- og bøgetræer, der med afstand til hinanden skyder op af jorden indimellem de breder stianlæg, som krydser hinanden og har overtaget det meste af parkplænen.

Indenfor er biblioteket indrettet som for tyve år siden, her lugter gammelt og alting har taget farve som gulnet plastic. Her er få folk ved læsepladserne og ingen rør meget på sig og alting sker i tavshed, så man forundres over, at der kommer 650 hyldemeter af ny litteratur til om året. Men også litteraturen nøjes med bare at se stille til fra sine hyldepladser, selvom den til sammenligning med scenerne, der udspiller sig – man overraskes, hver gang man om hjørnet støder på en bibliotekar eller finder en stille studerende på en skjult plads mellem bøgerne – larmer så man får alle tekstens stemmer at høre. Sætter man sig ind i den stille læsesal, for at finde ro for denne støjende stilhed, befinder man sig stadig i den ældste, smalle bygning fra 1906, mens de fleste reolrækker forskyder sig indad under senere lavloftede tilbygninger, lag oven på lag med litteratur, der forekommer at forskyde sig på tværs nedefra og op, som lange lister, der bygger ovenpå stueetagens fundament af referencebøger.

I læsesalen rejser husets store, bærende træsøjler sig op som træer, der har rod i portrætrækken af bibliotekets overbibliotekarer siden Christopher Rostius i 1666. På de gamle sale, der ligger omkring søjlerne som frugter af en lang historie, bliver jeg klar over, at stedets akademiske tradition ikke bare lader sig oprulle på en gang og jeg mindes, at træers rodnet afspejler omfanget på deres krone, hvorfor historien må sno sig ned i undergrunden på samme tid, som den skyder sig længere op på himlen over bibliotekstaget. Og man forstår da, at historien rigtignok sidder i alle bygningens overflader. Man påmindes den hvertfald hele tiden af malerier og ophængte billeder, små forklarende skilte og bygningens mange navne, der henleder en til at tænke sig historien bag alt, hvad der er at se – den samme bedøvede stemning, der hviler over byens strukturer, har her lagt sig hen over biblioteksgenstandene, så alt sammen fornemmes som noget, der lige er blevet gravet frem af jorden.

På den måde besidder enhver titel og ethvert navn en antikvarisk klang og både bogrygge med små, glinsende skrifttyper og skilte på dørene fungerer arkæologisk, ved at stille spørgsmål, om hvad der mon gemmer

sig på den anden side? Jeg lægger særligt mærke til Esaias Tegnér, der går igen flere steder og Axel Wallengren nede fra byen. Hver især er enhver hyldegenstand en let hentydning til menneskene, der igennem tiden har befolket institutionen på den ene eller anden måde. Omend der blot er tale om et slet mærke på en bog efter nogen, som engang har stået med den i hånden, bliver man klar over, at stedets stille liv tager form efter samlingens historie og at alle dæmpede bevægelser hører til historiens tunge nærvær – de forbinder sig så at sige sig til historiens skikkelser, ligesom man slår sin åbne hånd under vand og føler musklerne miste fart til elementets modstand. Sådan griber man her ned i historiens muld, uanset sit valg af emne, når man tager efter en biblioteksgenstand.

I Lunds tilfælde er det vigtigt at bemærke, hvordan institutionerne forbinder sig til byen. Lund blev til ærkestift for hele norden i 1104 og allerede før det, stiftshovedstad, på samme måde som universitet blev grundlagt i 1666 og siden da har udstrakt et netværk over byen med betydning for dens udvikling. Plantet ved hinandens rod er byen, kirken og universitetet groet sammen fra begyndelsen og man kan ikke skille de tre fra hinanden. På biblioteket ser man det i særlig grad i arkiverne, der samler et udklip af hverdagslivet på mikrofilm af aviser, magasiner og andre nyhedsmedier – en samling, der også udvider sig mod resten af Sverige og hele verden. Fra hverdagstekster og en lille *ortstidning* i Småland til dagsaviser fra alverdens storbyer og akademiske tidsskrifter fra berømte universiteter til lokale specialer, afhandlinger og akademiske opsatser blander bibliotekssamlingen det nære og fjerne, store og små.

Synet af referencearkivet – dvs. flere små rektangulære kasser, fyldte med arkivalieblade for hele samlingen – er frygtindgydende, eftersom det udstopper rækkevis af reoler. At stå i arkivet med tanke på en af dets skikkelser, er som at stå over for en udstoppet figur og stedet har i det hele taget mange ligheder med et taksidermisk kabinet. Det levendegør samlingen og giver indtryk af på hvilket som helst tidspunkt at kunne forsvinde tilbage hvorfra det kom – ud i byen og væk herfra – selv i tilfælde af, at det er flere hundrede år siden det kom ind under Universitetsbibliotekets hoveddør.

LUX OG SOL: DET HUMANISTISKA FAKULTET

Fra biblioteket er man snart ved krydsningen mellem *Sölvegatan* og

Helgonavägen, der som solarplexus samler hele universitetets legeme i ét. Fra og med korsets modsatte hjørne – et sted der er ukendt for mig med undtagelse af en gang, jeg fór vild – folder naturvidenskaberne og ingeniørstudierne sig ud i firkantede bygningskasser på bakkedragets flade græsarealer – så langt forestillingsevnen rækker: som en steppeørken, der forsvinder ud over et uopdaget kontinent og man begynder at tvivle på, at der virkelig findes et Eldorado.

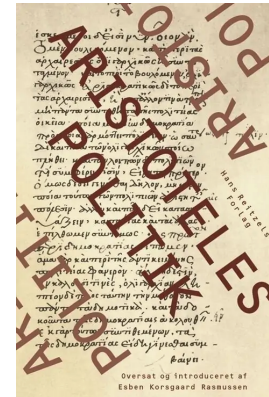
Anderledes forholder det sig i krydsets andre to hjørner, hvor *Det humanistiska og teologiska fakultetet* har blomstret ud over de gamle bygninger, der står på pladsen. *Språk- og Litteraturcentrummet* (SOL) ser ud som et gammelt kommunehospital, men kommer man indenfor åbner halvtredserbygningerne sig op i fremtrædende glasfacader der først senere er kommet til og har fyldt de tidligere gårdum ud. De sprænger stenfladerne som frodige blomster, der viser sig frem til verden. I fakultets anden halvdel (LUX-huset) har man det som i kernehuset til en frugt. Også her er de ældre institutionsbygninger bundet sammen – en lys rotunde cirkler mellem de forskellige huse fra begyndelsen af forrige århundrede, lukker lys ind ovenfra og fra siden og samler al livet fra bygningerne omkring sig. Det er et uorganiseret liv, der ikke holder sig til sine egne studieområder, for her findes ingen faglig organisering. I stedet breder studerende sig blandt hinanden på studiepladser, der følger alle gangarealer, hele vejen fra hovedindgangen og ud i de smalleste korridorer, der ender ved hver etages sidste forskerkontor. Her bliver professorer, lektorer, forskningsassistenter og studerende blandet af en hvirvelstrøm, som af den gamle vandmølle på bakken ved klosteret, der lå her før universitetet. På den måde former bygningsstrukturen sig, som en ubemærket magt, der giver plads til et særligt liv.

Det er et inspirerende moment, der blomstrer ved hver læseplads, og man tvinges tæt på, når man bevæger sig rundt, så man fornemmer hvordan de studerendes tanke slår rod i tekster. Mange steder vikler bøger og kompendier sig omkring computerskærmen og man fornemmer, hvordan tankerne vokser og bliver til en vækst i teksten. I virkeligheden er der tale om nogle små bygningskomplekser, så man kommer hinanden ved uden nødvendigvis at tale sammen. Men ligesom på biblioteket er det som om, den blotte tilstedeværelse i lokalet er nok til at give kroppen form og man lærer blot de andre at kende ved at møde op – så brænder man ind på nethinden af hinanden og føler sig som et tænkende væsen, der lykkedes med at give form til sit indhold.

Dette gælder også den anden vej rundt og det er ved sin blotte betragtning akademias abstraktioner vokser frem fra enhver overflade; fra panden på et andet menneske og den svungne lænd, der bugter sig ind over arbejdspladsen. Her bliver idéernes form lige så tydelig, som de bevægelser hvormed de frembringes, men det kan i nogle tilfælde være svært, at se forbi kroppenes tøj og skind, der forestiller et sensuelt slør af farverige omskiftninger. På den måde snurrer institutionen under vægten af menneskene, som kommer her, selvom det er svært altid at sige, hvad der bliver af tankefigurerne – for at gøre det er man nødt til at blive på stedet, for langsomt at trænge længere ned i det brusende vand ved sin egen vægt. Men det er heller ikke noget man bare lige gør, eftersom selve fordybelsen kræver, at man kan koncentrere sig om at være til stede, hvilket netop modarbejdes af stedets bevægelse, der hele tiden animerer og giver enhver tanke sit eget liv.

I stedet er det lettere bare at lade sig flyde med strømmen, så alt forbliver overflade. Da ender man før eller siden i møllehjulets malstrøm, der om eftermiddagen trækker dig til bunden af byen: her løber man tilbage over *Helgonobacken*, før man er tilbage ved det underste af Lund, hvor togstationen fungerer som en afløbsrist. På regnvejrskage bliver gennemstrømningen øjensynlig for enhver og jeg mistænker, at kloakken er taget bort af en sikkerhedsforanstaltning; for at holde på intelligensens væskeophobning. Det gruende gråvejr, der lægger sig tungt på den lave by, fungerer som fremkaldervæske, for ingen prop er stor nok til at holde på det store udløb af mennesker, der hver dag forlader byen – for godt nok at være tilbage den næste dag. Regnen løber ved siden af biblioteket på bakken og bliver til en overfladisk å magen til den gamle, der problematisk nok er rørført lige nedenunder – vandets logik vil, at også overfladevandet søger nedad og graver parkens stier op, som brusende mudder. I byens skæve gader, er det ikke til at komme udenom tykke kaskader af vand, der pjasker i siden af vejen, på fortovet og mellem brostenene, mens pladsen lige foran stationen er fyldt ud med vandpytter dybe nok til at rumme hele foden, så det er svært ikke at tro, at regnvandet gemmer på et minde om dets gamle vej ned under jorden – og på mærkværdigvis synes jeg, at Strindbergs ord *Lund, den lille hemmelighedsfulde by ...* viser sig i ethvert af byens vinduer, når regnvejrsgardinerne er blevet trukket for.

PÅ JAGT EFTER ET TELOS



Aristoteles
Politik
Hans Reitzels Forlag

Anmeldt af Gustav Søndemølle

FORBEHOLD

Denne anmeldelse gør sig på ingen måde nogen intention om at gøre Dem, kære læser, klogere. Tværtimod. Du ender nok dummere – hvis du altså tager mine ord for gode varer. Tag dig i agt!, lyder første budskab derfor. Det andet lyder: – sæt dig godt til rette. Formålet er nemlig at lade Dem, kære læser, blive underholdt let (hvis du læser med min udtale, så bliver let til lidt, hvad der måske er mere passende). Forsigtigt vil jeg pirre dit nuværende episteme, men altså hverken rykke på det, eller Gud forbyde det!, ødelægge det. Det sker nok på daglig basis takket være

dem på 6. sal, som nærmest masochistisk fornøjes derved. Herved har jeg indstillet skiven. Nu synes jeg, at vi skal gå mod mål – på jagt efter et telos.

KINDER-ÆGGET

Noget, som Aristoteles' værker glædeligt kan betegnes ved, er deres *forsøgsvis* systematiske tilgang til tingene. Første kapitel kendetegnes af en kort opridsning af metoden. En metode, der skinner igennem hele vejen i Aristoteles' filosofiske behandlinger. Redegørelsen kan derfor behændigt tilpasses mit eget formål,

hvor genstanden for undersøgelsen behændigt og let udskiftes. Ved blot at udskifte ét ord i følgende citat, kan jeg således anføre min metode for den følgende anmeldelse. Blasfemisk gør jeg nu dette (bonus-leg: gæt hvilket ord, der i oversættelsen af værket står, når ikke jeg leger Gud blandt mennesker. Hint: dette er om noget blasfemisk).¹

For som det er tilfældet inden for de andre områder, hvor det er nødvendigt at adskille det sammensatte, indtil man kommer til det usammensatte – dvs. de mindste dele af helheden – vil vi også få et bedre blik for dem, vi netop har nævnt, ved at studere, hvilke dele *den nye danske oversættelse af Aristoteles' Politik* er sammensat af: hvad der adskiller dem fra hinanden, og om det er muligt at opnå præcis viden om dem hver især. (1252a, 18-24)

At kunne komme ind til kernen af sagen, *eller* sagt på en anden måde: at få benene af en grillkylling er vores modus operandi. Som vor kære studie lærer os på fornem vis, så består vores historiske kontingens og kastethed af, at vi ikke selv har valgt vores fortid. Som dydigt

¹ Byen er ordet som jeg udskiftede i citatet. Ja, byen. Ikke Polis, men byen. Og så kan man så mene, hvad man vil om den sag. Ét af de således 8 valgte kernebegreber er oversat til noget hverdagslignende sprog. På den positive side giver det idéhistorikeren et fremtidigt job, når forviklet begrebsforståelser uundgåeligt skal udredes.

påvirket af Aristoteles' arv, tænker jeg fortsat i aristoteliske hv-ord. Når jeg så lader mig forstå, at man har lavet en *ny* oversættelse af hans *Politik*, tænker jeg straks: Hvorfor? Mig bekendt har han ikke udgivet nogle nye plader de sidste mange år. Jeg venter stadig spændt på anden bog af Poetikken om komedien, hvilket er en helt anden sag. Oversættelsen er ny, bevares. Der ligger et enormt arbejde deri. Det værdsættes. Det er mig kun til gavn. Specielt når jeg udfordres af at alt sprog, der ikke gør sig godt til en nordjysk familiefest (læs: al slags sprog). Oversætteren Esben Korsgaard Rasmussen, der er ph.d.-studerende i historie og politik ved KU's Teologiske Fakultet,² har arbejdet på oversættelsen i laaang tid, og noterne i teksten viser også dette. Men det svarer stadig ikke på, hvorfor en ny oversættelse er på sin plads. På bogens sidste sider kan man under bibliografiens primærkilder forstå, at en tysk kritisk-bearbejdet udgave af den græske kildetekst – på græsk fra 1970 "udgør grundlaget for indeværende oversættelse." (s.301) Så ny er den næppe. I hvert fald ikke som berigende akademisk, men derimod ny som i, at forlagsdirektøren slikker sig om munden, fordi han kan putte et salgbart mærkat på bogen – at være ny. Er der

² Projektet handler om den kristne idé om historiens formål hos Thomas Hobbes. Spændende emne, der vil kunne bruges i mange og brede kontekster.

penge i det? Nok ikke. Noget andet må ligge til grund. Og altså oversættelsen er ny. Den seneste danske behandling er fra 1946 og meget er således sket siden, hvilket afkræver en ny oversættelse. Det er altså ikke blot et spørgsmål om omsætning. Hvis det var sandt, så havde man blot genudgivet udgaven fra 1946.

Okay, slap liiiiige lidt af. Var formålet med anmeldelsen ikke at få flået grillkyllingen op? Hvorfor vader jeg så rundt i skjulte (nu med præfikset u-) referencer til *Rosens navn* og forestillinger om, hvordan en bestemt tunge pengegrisk slynger sig rundt? Altså nu sidder du kraftedme garanteret nok og spekulerer på, hvad med selve værket. Jeg ved det ikke. Jeg mangler nok noget struktur. Lad mig derfor prøve at komme på sporet på ny.

Spørgsmålet er altså, hvorfor udgives bogen? Før jeg kommer med mine bud (jeg har 5), så bør jeg nok også holde mig til metoden. For at kunne forstå det usammensatte fra sammensatte, må vi se på, hvilke dele bogen indeholder. Bogen er foruden Aristoteles egne 8 bøger om *politik* udstyret med 8 siders indføring og 8 begreber, der får plads i begrebsoversigten bagerst i bogens 19-ish siders bibliografi. Som sådan er der intet i vejen med dette. Lad det vigtigste (be-)stå. Retfærdigvis bør det tilføjes, at bogens fodnoter er på 429 styks og tydeligt

viser overvejelser og forhold mellem andre oversættelser og kritiske bearbejdelser. Men det fjerner ikke fokus fra, at bogens indledning kun består af værkets reception, oversættelsesforhold omkring tekst og titel. Hvilket igen viser, at vi har at gøre med en oversættelse, hvad Korsgaard Rasmussen lader os forstå "viste sig at være noget af et maratonprojekt, påbegyndt allerede i 2015 [...]" (s.14) Det er således en tam fornemmelse, at flere års arbejde ikke har medført eksempelvis en oversigt over kapitlerne, som forrige års Aristoteles oversættelse af *Poetikken* fra samme forlag medførte *Eller* en oversigt over "forfatterskabet". *Eller* en begrundelse for oversættelsen på ny. *Eller* noget om oversætteren selv. *Eller* find selv på flere...

Spørgsmålene er fortsat mange. Men der er trods alt forskel på gode spørgsmål og dårlige. Og her har vi at gøre med de dårlige – dem, der burde være opstået forud for en udgivelse, så de kunne være besvaret inden da, og kun de gode spørgsmål var tilbage. Men ak! Sådan er det altså ikke. Hvorfor så oversættelsen, hvis kun oversættelse? Skal jeg komme med umiddelbare svar? Mangel på tid. En årlig udgivelse af Aristoteles. Sidste år var det *Poetikken*. Nu er det kommer til *Politikken*. Om bogen og arbejdet der til fortjener en one-minute-man behandling, næppe. Men altså lad os da skabe en samling af *nye* oversæt-

telser, så et flot hjemmebibliotek kan opbygges. Jeg kan dog tage fejl (og Gudskelov for det, tænker flere af jer da også helt bestemt).

Hvorfor bør vi læse værket? Jeg har opstillet følgende begrundelser.

1. For det første; et sted skal man jo starte. Når emner som politik, samfund, mennesket og (find selv på flere, jeg er doven) skal behandles begrebsmæssigt eller teoretisk, ligger der en græsk vase af rigdom gemt i at starte ved starten (i hvert fald den skriftligt nedfældede) Det må også være i tråd med, hvad Aristoteles ville have ment.

2. Og da det som oftest er der, hvor man starter, således er det også der, hvor andre starter, hvilket altså er den anden grund til at læse værket. Om man vil det eller ej: det er en del af en kanon. Vil du optræve et begrebshistorisk trådnæt, ja, så ender du som reelt her.

3. For det tredje, så ligger der gennem den intellektuelle historie et *argumentum ad verecundiam* (Argument til ærefrygt/respekt), hvilket både kan være positivt, hvis sandhed findes hos en autoritet og er lig god rygdækning, men samtidigt negativt, hvis det bruges som mor, der er træt af at diskutere med barnet og som slutter "fordi jeg har sagt det!" og altså lig en fejlslutning.

4. Hvorom alting er, så bruges og

anvendes værket, hvilket også er den fjerde grund til at læse det. Som et Columbus' æg, kan man spørge sig selv dovent, hvorfor man dog skulle opfinde den dybe tallerken igen, når nu den kære Aristoteles allerede har fortalt mig, hvordan *polis* hænger sammen. Samtidigt så har det tråde til de første to grunde, da det oplagte og åbenlyse, som Aristoteles har sagt, nemt og dovent kan bruges i en videre tænkning.

5. Den femte og sidste grund er i tråd med resten af afsnittet. Det er blot en doven henvisning om selv at finde på flere selv.

Som dovent skabt (ikke ved undfangelsen, hvor jeg forestiller jeg, at der må havde været en eller form for større aktivitet), stiller jeg mig selv spørgsmålet igen: Hvorfor dog lave en genudgivelse af noget ikke-nyt? Ligger der en nødvendighed gemt, enten som forstået eller reel? Er der (1) hos forlaget et hjerteskerende kapitalistisk ønske om at omsætte nogle nemme skesjer? Svaret på dette tror jeg nok vi kender.³ Er det (2) af kærligheden til værket, at der ikke cirkulerede flere danske versioner rundt? At hvert værk elskes så højt at det tages med i graven og derved udgår i antikvariaternes cirkulation? Er det (3) fordi man ønsker at fuldføre en samling

³ Næppe. Bogen har ikke meget karakter af en krimiroman.

af Aristoteles værker? Fordi man (4) finder forrige oversættelse af for ringe kvalitet? Eller (5) fordi man her kan fremføre noget, hvor der kan læres noget nyt?

Modsat selve værket af Aristoteles, hvor altså sagens kerne, eller sagt på en anden måde: jagten efter kinderæggets legetøj systematisk forsøges udrettet, så må man som læser stå skuffet tilbage. **Den nye danske oversættelse af Aristoteles' Politik** telos står stadig gemt. Oversætterens velovervejelser findes kun blandt fodnoter. Nogen ny akademisk viden får man heller ikke med sig, i den forstand at værket står mestendelsalene. Ulig *Poetikken*, så mangler denne oversættelse afmærkning af at være fagfællebedømt, hvilket jeg må antage på vegne af oversæteren er pissepisseærgerligt. Men kærligheden redder! Jeg glædes nu alligevel. Som så mange før mig, kan jeg i teksten se mig selv. Se min forståelse. Få tilraget mig et vokabularium af værdi. Når Aristoteles siger, "For det, slaven må forstå at udføre, skal herren forstå at befale," (1255b, 34) så nikker jeg genkendende og mindes uddannelsen til fører inde ved hæren. Eller når han fortæller om Thales, der ville bevise "at det er let for filosofierne at blive rige, hvis de måtte ønske det." (1259a,18) Således får jeg noget tankegods til at modstå den vante bashing mod at studerer idéhisto-

rie. Gensynets glæde findes også for mig, når jeg allerede i bog I, kapitel I hører Arendts analyse af privatliv og politik, der fører hende til forståelsen af handling. Der er således alt god grund til fortsat at læse værket i dag.

AFSLUTNING

Som anmeldelse må jeg lige forholde mig til dens fornemmeste opgave. At afklare hvorvidt en anbefaling til læsning bør følge eller ej.... Som sådan mener jeg, at tiden er ovre for anmeldelser. I et samfund på speed (om du læser det som et tempo eller rusmiddel er godt det samme), så giver det efterhånden ikke mening at fortælle, hvad andre ikke bør bruge tid på. Man læser ikke en anmeldelse for anmelderens skyld, men for sin egen. Derfor handler det kun om at give anbefalinger. Brug tid på det, du vil. Helst det, du kan lide, men heller ikke for meget. Ellers ender du nok i dit eget ekko(ellergrav-)kammer.

Nå, men som fan af Aristoteles' udgivelser må jeg væbne mig med lidt tålmodighed endnu før komedie-bindet af *Poetikken* udkommer. Indtil da må jeg sætte de samme plader på, som unægtelig stadig spiller godt den dag i dag, mens jeg nok må forvente flere genudgivelser fra Aristoteles' (læs: Hans Reitzel') hånd. Mit bud er Retorik. Hvad er dit? Del, like og diskuter.

EFTERERKLÆRING

Dansen om den varme grød. *Eller* sagt på en anden måde: så har jeg som mit forbillede Niels Hausgaard stemt guitaren og talt mere, end jeg har spillet og sunget. Man kan derfor stille sig selv spørgsmålet om, hvorvidt Niels Hausgaards koncerter overhovedet er en koncert. Hvor meget anmeldelse, der i den nu læste tekst var, er op til dem, kære læser, at vurdere. Som når man har været til en koncert hos Hausgaard, må man spørge sig selv, hvad var meningen med den stilistiske form? Måske der ligefrem ligger en pointe gemt deri (og altså nu også heri). "Πιοτος ξέρει;" (Pios xerei) siger den græske antikke arv os.

HVORDAN OPSTOD POLITIK?

Joachim Wiewiura (red.)
Den Politiske Filosofis Historie
Hans Reitzels Forlag



Anmeldt af Nikolai Elliot Elrmark

Hvordan opstod politik? Det er sin sag at svare. Men det er, hvad Joachim Wiewiura, forsker på Humanities Research Centre ved institut for kommunikation og psykologi på Aalborg Universitet, sammen med redaktørerne på Hans Reitzels forlag og en lang række af bidragsydere, både i form af skribenter og oversættere, har forsøgt at svare på. Denne optrevling af vores politiske filosofi er interessant at læse, fordi den, modsat den vanlige tradition og tilgang for optrevling af en politisk gren, lader tænkerne komme til orde selv. Værket er nemlig i sin grundform et kompendium, da

størstedelen af indholdet består af primærtekster fra de store tænkere.

Det forekommer mig ej heller som en nem opgave at anmelde dette værk, selvom en anmeldelse ganske vist kommer med færre komplikationer og risici. Derfor vil jeg kort redegøre for nogle af de tanker, som opstod ved denne læse- og skriveproces. Jeg håber, at Tingens læsere vil finde disse tanker relevante.

Jeg må først indrømme, at jeg besad en lille følelse af at have solgt mig selv til spotpris, da jeg slog til på Jens Phillip Yazdanis salgsannonce for at anmelde 600 siders filosofisk

tradition i midten af vores forårsmester. Bekymringen bestod ikke i at læse værket, men derimod i at skulle anmelde værket. En optrevling af vores tænknings tradition og historie fortjener en tilstrækkelig og retfærdig anmeldelse. Kunne jeg give sådan en? Nok ikke. Det kan udlægges konkret: Jeg er ikke i stand til at vurdere, om tekstvalg og behandling af Johannes Duns Scotus giver en retvisende fremstilling. Min bekymring forsvandt heldigvis, da jeg blev bevidst om min egentlige position som anmelder. Jeg skriver en anmeldelse som studerende for et studentertidsskrift, hvor det ikke forventes eller ønskes, at jeg nøje efterlæser Scotus. Jeg vil i stedet forsøge at give en anmeldelse på baggrund af min position som studerende, hvor jeg helt aktuelt og relevant følger kurset 'De politiske og økonomiske idéers historie'. Der findes altså et forhold mellem kursus og udgivelse, som jeg har forsøgt at tage med i både læsning såvel som anmeldelse.

Tilbage til selve anmeldelsen. Dette omfangsrige forsøg på at optrevle den politiske filosofi falder i tre dele: Politikens begyndelse (ca. 600 f.v.t.-400 e.v.t.), Middelalderens politiske filosofi (ca. 400-1500) og Omrids af modernitetens politik (1500-tallet). Hver af disse dele indeholder en kort, oversigtss-

kabende indledning til perioden, efterfulgt af udvalgte tekststykker af periodens største og vigtigste tænkere, hvor hver tekst er indledt med en kort præsentation af den pågældende tænker. Størstedelen af siderne er derfor fyldt ud med primærtekster og ikke sekundær litteratur. Denne kompendiumlignende grundform skaber en anden og mere ensom opgave for læseren. Der er simpelthen ikke så meget sekundærlitteratur, som læseren kan støtte sig til. Men med denne ensomme position som læser optræder der også en dybere smag ved tankerne. Der findes et hav af udgivelser, som forsøger at referere og berøre en filosofisk gren eller tradition. Mit indtryk er, at fælles for mange af disse vanlige leksika er, at de overtilbereder tankerne, så den originale smag ved tanken går delvist eller helt tabt i deres servering af den. Det bliver for nemt at tygge og fordøje. Ved denne grundform får man som læser derimod den naturlige råvare med sin originale smag, hvorfra man som læser selv må danne sig sjove og spændende smagssammensætninger. Dette gør interaktionen med værket mere livlig og afføder nogle sjove forbindelser, for eksempel om hvordan man kan læse Dantes verdensmonark op imod Konfucius' idé om den regerende som forbillede.

Selvom værket i sin grundform er et kompendium, så består det i sin fulde og udvidede form også af introduktioner til hver tænker, som er skrevet af mange forskellige bidragsydere, heriblandt vores egen Anna Becker med sin introduktion til Machiavelli. Disse introduktioner er korte, dejligt præcise og forsøger som ofte ikke at diktere læsningen for strengt. Alligevel bør det bemærkes, at redaktionen har valgt at placere de vedhængende artikler før og ikke efter den primære tekst. Dette kan hjælpe læseren på vej ind i en ny filosofis tankepalads. Samtidig kan det dog også skade den ensomme og frie læsning, som jeg valgte at rose netop forinden. Introduktionen fungerer godt, når de bidrager med en oversigt over den geopolitiske situation, som en given tænker skriver i. For eksempel når vi bliver gjort opmærksomme på, at William af Ockham efter alt at dømme ikke havde udtalt sig om politik, hvis ikke han blev direkte involveret i en strid mellem hans egen franciskanerorden og Pave Johannes 22., eller når vi modtager informationen om, at Ibn Rushd levede i en epoke med politisk ustabilitet, hvoraf en svækkelse af den kalifale statsmagt i både øst og vest afføder en livlig debat om sunniernes herskermagt og ideologi. Disse informationer styrker læserens position, uden at horisonten for fortolkning snævres betydeligt.

Forureningen af den selvstændige læsning sker derimod, når den bidragsydende skribent tager læseren for hårdt i hånden og heraf afføder en retningslinje for fortolkning og medtænkning. F.eks. når der skrives i indledningen til Johannes af Salisbury, at "Johannes' metafor for det politiske fællesskab er funktionalistisk, men dens primære formål er ikke, som det ofte antages, at berettige en hierarkisk opdeling af samfundet." Udsagnet holder nok egentlig vand og er sikkert understøttet af megen dyb læsning fra skribenten. Problematikken finder jeg ikke i udsagnet, men snarere i måden at dirigere læseren på. Når primærteksterne fungerer ved at lade læseren gå selvstændigt på opdagelse, hvorfor så ikke holde linjen gennem hele værket og støtte denne selvstændighed snarere end at fjerne den? Diskussionen for hvad der sker med læsningen, når den påvirkes af sekundærlitteratur, er for dyb til denne spaltepads. Jeg vil derfor efterlade denne diskussion med en kort bemærkning om den og overlade bedømmelsen til læseren selv.

Værket i sin udvidede form består ikke kun af primær- og sekundærtekster. I udgivelsen findes også andre instrumenter som læseren kan benytte til sin navigation rundt i det store politiske landskab. Forrest i bindet findes en tidslinje, der giver et historisk omrids af væsen-

tlige begivenheder og tidsperioder. Bagerst findes et indeks samt kort, der viser, hvor de vigtigste byer for de forskellige perioder lå eller stadigvæk ligger. Lige forinden dette findes også et biografikartotek, som vejviser til de mange relevante og store filosoffer, der nævnes gennem indledninger og introduktioner, men hvis værker og tanker ikke fandt vej til et selvstændigt kapitel. Biografikartoteket fungerer både ved at imødekomme den diskussion og vanskelighed, som bør og må opstå ved selektionen af filosoffer og tekster, men også ved på opfordrende vis at tiltrække læseren mod selvstændigt at række ud over værket for at gå i dybden med mange andre vigtige aktører for skabelsen af vores tradition. Samlet set så bidrager disse øvrige instrumenter for navigation snarere med et kompas end et kort. Ruten for værket og tænkningen er måske givet ved den kronologiske opbygning, men der er stadig rig mulighed for at tegne sine egne smut- og omveje i dette omfangsrige landskab. Og netop dette støttes af de ekstra instrumenter.

Jeg har benyttet spaltepladsen til at rose dette værk for dets mulighed for at lade læseren begå sig selvstændigt i landskabet. Men måske kan denne positive oplevelse delvist også skyldes min position og situerethed, hvor jeg aktuelt studerer de politiske og økonomiske idéers historie. Jeg forsøger ugentligt at tænke med

og over de politiske idéer, hvilket hjælper mig med at identificere fokuspunkter, som måske ikke bliver dækket så grundigt i den sekundære litteratur.

For eksempel har jeg fundet stor tilfredshed i at forsøge at anvende Anna Beckers skarpe og kritiske syn over for oikonomia (familiekonstellationen, husholdningen) på flere af de udvalgte tekster. Endnu tydeligere er det forhold mellem natur og socialitet, som også er relevant for mange tænkere, og som jeg har forsøgt at anvende i min læsning. Min position som studerende former min læsning af dette værk. Men det samme kan siges omvendt, nemlig at dette værk også former min læsning af pensum. Mange af de tekster, der indgår i værket, er fundamentet for en hel del af det, som kan findes på kursets pensum. Denne vekslen gør det muligt at lege med en mere nøjagtig dekonstruktion af de forskellige tænkere. Dog vil jeg påpege, at det nok ville fungere bedst, hvis man valgte at læse dette værk før kursusstart, da denne optrevling ender næsten, hvor kurset tager fat. Det betyder, at dette værk kan fungere som en velpakket bagage til den rejse, som kurset vil tage dig med på.

Værkets tre bind tager nemlig læseren igennem en lang række af tænkere. Del 1 indledes usædvanligt i Østasien med de tre store 'kinesiske'

søjler; Konfucianismen, Daoismen og Legalismen. Derefter fortsætter værket med at præsentere Thukydides, Platon, Aristoteles, de tidlige stoikere, Epikur og Lukrets, Cicero og Seneca. Vi lærer her, at alle former for menneskelig underordning har visse regler og afgørelser, der må og skal træffes og bestemmes. Heraf tænkes der også på forsvarssystemer og på, hvordan man kan beskytte mennesker mod både indvendige og udvendige trusler. Vi lærer også, at der allerede her eksisterer et spørgsmål vedrørende menneskets natur og unatur, og hvordan samfundet kan og bør kædes sammen med dette.

Del 2 indledes med Augustin, og fortsætter derefter med Al-Farabi, Ibn Rushd, Johannes af Salisbury, Thomas Aquinas, Johannes Duns Scotus, Dante, Marsilius af Padova, William af Ockham, Ibn Khaldun og Christine de Pizan. Det dominerende spørgsmål i denne periode er, hvordan man får menneskets indretning her på jorden til at stemme overens med Guds love. Denne del kan også være interessant at læse i forbindelse med 'de religiøse idéers historie'.

Del tre, som de på redaktionen har valgt at kalde for et omrids, indledes med Machiavelli for dernæst at springe til Erasmus af Rotterdam, Thomas More, Martin Luther, Francisco de Vitoria og Jean Bodin. Her

tages der et opgør med den tidligere epoke. Heriblandt findes der en politisk frigørelse fra dogmatikken.

Tilsammen danner disse tre dele en berøring med traditionen som går dybere end en blot oversigt. Der er bestemt nogle læseværdige tekster i denne udgivelse, og den kan derfor anbefales som en fin entré til 4. semester og de politiske og økonomiske idéers historie.

KIERKEGAARD FOR SOCIAL- DEMO- KRATER



Ole Morsing
Kierkegaards Samfundskamp
Forlaget Klim

Anmeldt af Jens Philip Yazdani

Kierkegaard har 'samfundspolitisk sprængkraft', hævder lektor emeritus i idéhistorie, Ole Morsing, i bogen 'Kierkegaards samfundskamp', der er en læsning af den politiske Kierkegaard. Bogen introducerer fint og bredt til Kierkegaards' egen politik, hans liv, hans tid, og senere politiske gentagelser af hans tænkning. Men den udfolder ikke nogen selvstændig og sammenhængende læsning, der kan udgøre (dele af) et politisk projekt eller intervenere i vores nutid. Særligt fordi, Morsing undervejs skræller de mest radikale sider af Kierkegaard fra – og insisterer på at være lødig og spørge Kierkegaard selv, hvad han

tænkte om politik, på tværs af hele hans forfatterskab og med hele historien in mente.

Lektor emeritus i idéhistorie, Ole Morsing, har begået en bog om en alt for ofte overset side i og af Kierkegaards tænkning: den politiske. For på trods af, at nogle af nutidens største (og mest radikale) tænkere konsekvent refererer Kierkegaard, eksempelvis Alain Badiou og Slavoj Žižek, (og andre historisk har gjort det, eksempelvis Th.W. Adorno og Jacques Lacan) har denne, politiske side i vores helt egen Kierkegaard herhjemme været

overset, eller måske endda undertrykt. Som Morsing i indledningen viser, er Kierkegaard i Danmark (med få, nævnte undtagelser) *enten ikke* blevet læst politisk, *eller* læst overfladisk, ud fra selvfølgeliggjort (og derfor gennemideologiserede) antagelser om politik, der blot har konstateret en umiddelbart, åbenlys konservatisme. Det vil Morsing forsøge at rette op på ved at indkredse Kierkegaards "samfundspolitisk[e] sprængkraft" og spænde denne for en "ekstrem venstreorienteret politik". Så langt, så godt.

Men Morsing snubler afgørende, skæbnesvangert fra første færd i den mærkværdige mosaik, hans bog udgør, der både vil være historisk, se på Kierkegaards samfundsmæssige kontekst, tro mod Kierkegaard selv og hans nuancer (og hans biografi), inddrage ny tænkning, udfolde et overblik, diskutere både pædagogik og bioteknologi, stat og skole, og meget andet.

Den store snublen består i, at Morsing er for hæderlig, både hvad angår Kierkegaard og hvad angår det politiske, hvorved han ender med at være uhæderlig overfor begge.

Han læser ikke Kierkegaard selektivt, produktivt, og bygger nye begreber op eller transformerer de gamle, så de får ny betydning, men insisterer derimod på at indtage hele forfatterskabet, alle dets

nuancer, for'er og imod'er, historisk betingede forhold, begrænsninger og udsynspunkter, så intet eget projekt egentligt står frem. Det er ikke fordi, han burde have gjort vold på Kierkegaard, men måske det havde været mere produktivt at anvende ham efter for godt befindende (og måske også at spore en mulig politisk tænkning i den del af forfatterskabet, der eksplicit *ikke* handler om politik, frem for primært at læse Kierkegaards politik som hans egen, begrænsende tænkning *om* netop politik), frem for at ville dække det hele – og hæderligt.

Ligeledes forholder det sig med det politiske; her tages politikken, som den er i dag, til indtægt for, hvordan Kierkegaards politik kan og bør forstås. Men måske havde der været en omvendt pointe i med Kierkegaards tænkning netop at udfordre, omdefinere og forandre, hvad vi overhovedet forstår (og kan forstå) ved politik. Morsing indleder ellers med et citat fra Lilian Munk Rösing, der skriver, at "den egentlige frigørelse er en frigørelse fra hele den logik, hvor autoritetstro og autoritetstrods [...] er to sider af samme sag". Det erklærer Morsing sig enige i: "Der er også altid en anden og anderledes verden end den, man snævert kan være for eller imod". Så langt, så godt.

Men så: da Morsing læser Kierkegaards demokrati- og politiksyn,

sker der noget. Kierkegaard afviser blankt demokratiet, "den meest tyranniske Regjeringsform, [der] forpligter Enhver til Positiv Deeltagelse [...] det er Tyrannie, at alle vil regjere, og ovenikjøbet forpligte Enhver til at deeltage i Regjeringen, endog Den der paa det indstændigste frabeder sig at være med i Regjeringen". Og Morsing, hvilken konklusion drager han da af denne afvisning? At "I forhold til demokrati betyder det simpelthen, at demokratiet skal genetableres ud fra Kierkegaards forståelse af hin enkelte". Og at "frelse demokratiet, det kan kun de enkelte mennesker ved at engagere sig heri". Den blanke afvisning – der er nok så radikal – omvendes til en accept, tilsat personligt engagement fra hin enkelte, der skal frelse demokratiet. Hvorfor ikke hellere "tage vurderingen helt bogstaveligt", som Morsing overvejer – og med Kierkegaard mønstre en kritik af selve demokratiets fordring til hin enkelte om at deltage positivt? Kunne der hér være en kime til en kritik af selve magtens logik, der afkræver af os, at vi skal deltage, at vi ikke blot skal acceptere magtens udøvelse, men endda selv stå for udøvelsen af den? Er der en mulighed for at mobilisere Kierkegaards demokratihad positivt ikke for demokratiet, men *imod* det og til fordel for en hel anden levevis, uden regjering overhovedet? Ikke for Morsing: "Da vi ikke kan afskaffe

magten, må vi lære at udøve den i fællesskab gennem samtale" skønt 'Kierkegaard ikke mener det er realistisk'.

Ligeså med synet på politik. Morsing citerer Kierkegaard for at "for Alt at afskye Politik". Endda må den kristne "først og fremmest og fremfor Alt [blæse] al Politik et Stykke". Det er radikalt. Men Morsing afradikaliserer det prompte som en anden PET-enhed og dens socialarbejdere: "Kierkegaard fordømmer ikke politik som sådan, han fordømmer kun dens absolutthed". Hvorfor ikke – igen – tage Kierkegaard på ordet og bruge hans resolutte afvisning og afskyelse af politik til netop at tænke en verden uden politik, en fremtid hinsides politik, en apolitisk politik? Et centralt begreb indenfor meget nyere, anarkistisk tænkning, blandt andet hos Giorgio Agamben og Den usynlige komité, er *destitution*: En slags ikke-overtagelse af magten, af det bestående, men i stedets dets afvikling gennem destitution, en flugt, en sætten-sig-udenfor, en uskadeliggørelse eller en gøren-uvirksom af magten. Den destituerende kraft står (ikke i modsætning til, men) i forhold til den konstituerende magt, der altid sætter en ny magt, en ny lov, en ny politik. Projektet er – for nutidens radikale, anarkistiske avantgarde – at forestille sig det omvendte: destitutionen, uskadeliggørelsen af magten *overhovedet*, afskaffelsen af

selve magtens konstitutive logik – og ikke for at sætte en ny logik, men for at *disable* selve logikken overhovedet, gøre den uvirksom, forældet og irrelevant. At sætte sig udenfor magten, politikken og samfundet af i dag. Kunne Kierkegaard med hans radikale afvisning af selve det politiske og dets forskellige udtryk, for eksempel demokratiet (og øvrige tanker om enkeltes absolutte suspensioner af det etiske, det almene), have noget at sige om – og måske endda tilføje – dét?

Ikke hos Morsing, der ellers i siderne inden endda netop diskuterer Agamben. Han konkluderer ovenpå sin gennemgang af Agamben, at: "hvis Kierkegaard på denne måde forstås som samfundspolitisk tænker, er advarslen, at politik aldrig må totaliseres, da det kun kan ske på bekostning af den enkelte, undtagelsen". Men er Agambens pointe netop ikke, at politik *altid* er grundet i undtagelsen, og derved altid-allerede, i selve sin logik, er totaliseret; at politikken i sig selv er totalitær? Og at man derfor ikke blot kan bekæmpe politik med mere politik, erstatte en tidligere konsituteret magt med en ny, men må afskaffe den helt igennem – en anden livsform?

Det kunne være, at kimen til en sådan livsform kunne findes hos Kierkegaard. Alle Morsings kapitler bærer da også – og rigtigt set, for

det handler for Kierkegaard altid om livet – ordet 'liv' som præ-fiks, 'Livssyn', 'Livsidealer', 'Livsrammer', etc., men der er intet kapitel om 'livsform'. Hvorfor ikke? Fordi Morsing – trods sin lovede radikalitet – aldrig forlader det faste fodfæste for nutidens politik. Eller som han afslutter bogen: "Afslutningsvis skal det tilføjes, at den eksistentielle samfundskamp selvfølgelig ikke kan erstatte den mere eller mindre traditionelle socialpolitiske kamp". Bemærk ordet *selvfølgelig*. Hvorfor er det en selvfølge? Og er det ikke netop en selvfølge, som Kierkegaards forfatterskab kan bruges til at afmontere? Som idéhistoriker kunne man forvente, at Morsing var villig til en større *afselvfølgelig-gørelse*, men ak – det sker ikke. Han forbliver hæderlig – og derved ender han med at blive uhæderlig, både overfor den egentlige radikalitet i Kierkegaards tænkning og overfor politikken, som den i fremtiden, forandret kunne se ud.

Måske er det mestendels min egen idiosynkratiske erkendeinteresse, der spørger; jeg forsøger at læse Kierkegaard som en radikal tænker med (meget nutidige) anarkistiske tendenser, der vil sætte den enkelte menneske fri fra og udover sit samtidige samfund i muliggørelsen af en ny livsform. Det gør Morsing ikke, og det er også helt okay. Men det er alligevel som om, at Morsing med sin monografi, der i selvforståelsen

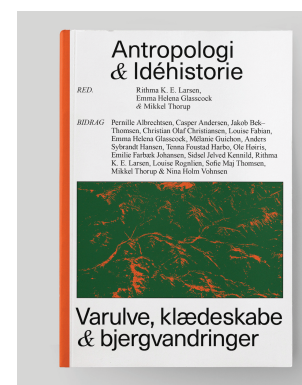
præsterer en ny, radikal forståelse af Kierkegaard, reelt ender med at præstere en bedaget forståelse af både Kierkegaard og politik. Selv sproget vidner om det (eller også er det en generationsting, jeg er blind for); hvad er samfundspolitik overhovedet? Hvordan adskiller det sig fra politik? Hvad er samfundskamp? Og hvorfor og hvordan er den det væsentlige? Og referencerne også (eller også er det en generationsting, jeg er blind for); de radikale, nutidige tænkere begrænser sig alle, med undtagelse af Žižek, til hvad end, der er oversat til og udgivet på dansk. Hvorfor indskrænke den radikale tradition (der i forvejen er stærk indskrænket til – næsten – kun at inkludere tænkere, der eksplicit selv forholder sig til Kierkegaard), der har (eller kunne have) et mellemværende med Kierkegaard til det, der tilfældigvis er oversat til dansk?

Når alt det er sagt, skal det også nævnes, at bogen indeholder mange fine sider – særligt kapitlet om pædagogik, der skriver et ideal frem om at ”staa Ene – ved en Andens Hjælp” indeholder gode og relevante tanker om skole, dannelse og opdragelse. Og diskussionen af ’menneskelighed’ som ’menneske-lighed’ er interessant. Ligeledes fungerer bogen godt som en overflyvning og en introduktion til både Kierkegaards tanker om politik, andres tanker om Kierkegaards politik, Kierkegaards politiske liv og hans

stilling i sin samtids politiske situation. Den er desuden spækket med velvalgte Kierkegaard-citater, der giver nok at tænke videre med (og dykke dybere ind i, læse op på), for Morsing citerer bredt fra hele forfatterskabet.

Men bogen selv falder igennem i sin helhed, hvor intet af det får lov at folde sig ud i en produktiv videreudvikling, men forbliver i overblikkets form, og i en usammenhængende sammenblanding af talrige både filosofiske og historiske ekskurser, frem og tilbage, til højre og til venstre, op og ned, og endda ender i mere-eller-mindre konspiratorisk rasen om bioteknologi og digitalisering med løsrevne sætninger såsom ”dataismen er over os, vi er ramt af det digitale diktatur”. Dén analyse kunne jeg godt have været foruden; til gengæld savner jeg en mere sammenhængende, fokuseret analyse, der tør gå både længere – være mere radikalt-kritisk overfor alt det bestående – og dybere ned i enkeltdele af Kierkegaards tankegods, der produktivt kan bruges også til, hvis vi skal bruges Morsings ord, samfundskampen af i dag.

VARULVE, KLÆDESKABE OG BJERG-VANDRINGER



Mikkel Thorup, Rithma Larsen, Emma H. Glasscock (red.)
Antropologi og Idéhistorie
Baggrund

Anmeldt af Marius Marques Siersbæk

Bidragyderne til denne antologi, der udforsker grænsefladerne mellem antropologi og idéhistorie har begået et inspirerende stykke arbejde, og de tre redaktører er lykkedes med, at få værket til at fremstå sammenhængende. Jeg har læst bogen fra start til slut, i den rækkefølge redaktørerne har opildnet læserne til at underkaste sig, og har følt, at bidragene supplerer, men også udfordrer hinanden på en frugtbar måde. Antologien opløser ikke faggrænser, men undersøger, hvordan gensidig berigelse kan finde sted.

Lige siden jeg første gang fik bogen i hånden i slutningen af januar, har jeg set frem til at tænke med forfatterne, der alle har bidraget med læsevenlige indblik i deres respektive specialefelter. Som det også er tilfældet for to af antologiens redaktører, henholdsvis Rithma K. E. Larsen og Emma Helena Glasscock, har jeg en fod i begge disciplinære lejre. Jeg er kandidatstuderende i almen antropologi ved Århus Universitet, og mit fundament er en antropologisk bachelorgrad suppleret med et tilvalg i idéhistorie. Dermed har det været ekstra interessant at læse bidragsydernes forsøg

på at bygge bro mellem to fag, der umiddelbart kan virke meget ulig hinanden. Paradoksalt nok, og her kan bogens forfattere forklare det bedre end undertegnede, er netop det at bygge bro mellem forskellige sociale domæner et særkende for begge fag. Måderne, broerne bygges på i en empirisk case, er imidlertid forskellige; hvert fag har sin specifikke metodiske forankring. Typisk er denne forskel blevet fremlagt således, at idéhistorikerne tager sig af idéernes vandring op gennem historien, et mere diakront fokus, mens antropologerne, med feltarbejdet som anker og epistemologisk middel, udforsker hvordan kulturelle forestillinger udspiller sig i praksis – altså her et mere synkront fokus. Men som vi lærer relativt tidligt i bogen, så er ”den dikotomi, der hersker mellem idé og praksis” (s. 11) under hastig afvikling. Hvad betyder det for grænselinjen mellem antropologi og idéhistorie?

Antologiens ambition er ifølge de tre redaktører – der udover Larsen og Glasscock også tæller professor i idéhistorie Mikkel Thorup – ikke at fremlægge ”et programmatisk manifest for en ny antropologi eller ny idéhistorie” (s. 55), men rettere at formidle ”en villighed til at reflektere over egne selvfølgheder metodisk, empirisk og analytisk” (s. 55) til alle, der vil læse med. Og hvis der er noget, der særligt kendetegner alle bidrag, så er det krystalklar formid-

ling. Jeg vil anbefale både indviede og uindviede at kaste sig over bogen, hvis disse skulle være interesserede i at lære, hvad humanvidenskab – om den så er historieorienteret eller praksisorienteret – har kapacitet til at udforske. Spændvidden i emner er imponerende; alene undertitlen ”Varulve, klædeskabe og bjergvandring” præsenterer os for tre tematikker, der både kan og bliver underkastet det dobbeltdisciplinære blik. Særligt studiet af varulve – eller mere specifikt folk, der kaldte sig varulve i middelalderen – så jeg som en interessant kombination af antropologiske og idéhistoriske tilgange.

Det er Rithma K. E. Larsen, som er ph.d.-studerende ved afdeling for idéhistorie, der har givet sig i kast med studiet. Hendes case taler ind i en klassisk antropologisk problematik; hvad gør man, når ens informanter siger ting, der ikke giver mening inden for den medbragte (vestlige) begrebsramme? Antropologisk kyndige læsere vil måske erindre sig Lucien Lévy-Bruhls over 100-år gamle diskussion af bororo-folket i Brasilien; franskmanden kæmpede med at forklare, hvordan det kunne give mening, at dette folkeslag kaldte sig selv for papegøjer. Han konkluderede sidenhen, at dette måtte være en primitiv, prælogisk måde at tænke på. Siden har antropologer typisk forsøgt at tænke tværkulturel sammenligning på måder, der ikke nådesløst trækker vestlige kategorier

ned over anderledes erfaringsuniverser, men prøver at forstå den metaforiske rigdom, der udspiller sig forskellige steder i verden. En relativt ny teoretisk strømning, kaldet den ontologiske vending, er mere radikal. Den forsøger ikke blot at fortolke anderledes praksisser som udtryk for en anden metaforisk logik, men prøver snarere at se, hvad der sker, hvis vi tager vores informanter på ordet. Hvad nu hvis bororo-folket rent faktisk er papegøjer, hvilke nye teoretiske forbindelser opstår der så? Det er denne strømning, Larsen forsøger at anvende i sit historiske arbejde. Som hun fint skriver; så afspejler idéen om ’multiple ontologier’ for nogle teoretikere en virkelig flerhed af virkeligheder – eksempelvis én, hvor mennesker kan blive til papegøjer og en, hvor de ikke kan – mens de for andre blot fungerer som ”en metodisk antagelse” (s. 261). I varulve-casen lærer vi, at det faktisk var ”relativt almindeligt i det førmoderne Europa at tro på, at varulve eksisterede – og at man endda selv kunne blive forvandlet til én” (s. 251). Larsen viser derpå, hvordan tidligere historikere, på en måde der minder om Lévy-Bruhls, har forsøgt at forklare sådanne forestillinger med tidligere tiders overtro og naivitet. Men hendes skarpe pointe er den, at idéhistoriske analyser mister nuancerne, hvis det er udgangspunktet. Via sin læsning af antropologen Eduardo Viveiros de

Castro argumenterer hun for, at der åbner sig nye forbindelser, hvis vi bruger den ontologiske vending som analytisk ramme i det idéhistoriske arbejde.

En anden interessant udforskning af spændingsfeltet mellem de forskellige tilgange, finder vi i Anders Sybrandt Hansens analyse af Nationaldagsparaden på Folkerepublikken Kinas 60-årsdag. Hansen, der er lektor i antropologi og derfor etnografisk anlagt, er interesseret i forholdet mellem sprog og kropslig erfaring – domæner, der sådant skarpt skåret kan betegnes som henholdsvis idéhistoriens og antropologiens; det teoretisk artikulerede versus det praktisk levede. Hansen observerer under paraden i Beijing, hvordan ”menneskekroppen lader sig bevæge af andre kroppe, uafhængigt af vores ord eller idéer” (s. 168). Pointen er altså, at kropslig praksis har en vis independens, og at det ”videre spørgsmål om, hvad oplevelsen ’betyder’, [først kommer] senere og parasitisk på selve oplevelsen, som finder sted i en henført tilstand, hvor den enkelte lader sig føre med af gruppens bevægelse” (s. 174). Men sproget tager sin hævn, hvilket meget fint bekræfter redaktørernes pointe i indledningen af bogen om, at dikotomien mellem idé og praksis er under afvikling. Hansen viser, hvordan de kinesiske organisatorer ved hjælp af netop sprog, forsøger at koordinere bev-

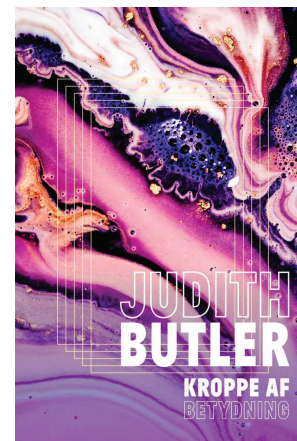
ægelseerne under paraden som et middel til egne politiske formål. Så selvom den kropslige oplevelse ikke kan reduceres til noget diskursivt, betyder det ikke, at sproget er impotent. Sproget er skabende og potentielt disciplinerende. Netop i denne case bliver sproget en opskrift på social koreografi, som virker *tilbage* på kroppene (s. 177). Vi lærer, at der er en særlig kinesisk tradition for sådanne sociale koreografier, som Hansen på rigtig idéhistorisk manér bliver nødt til at spore ved at foretage et længdesnit i den kinesiske idéhistorie. For ham er det altså ikke nok at konstatere, at der finder en koordination af kroppe sted *in medias res*; det er nødvendigt at forholde sig til klassiske kongfuzianske skrifter for at forstå, hvad det er meningen, at ritualer skal gøre ved folk, og siden supplere disse indsigter med praksisanalysen.

Jeg kunne udvælge mange flere cases fra bogen, der lykkes særligt godt med at illustrere, hvilke forbindelser, der kan opstå, når antropologi møder idéhistorie. Se bare idéhistoriker Casper Andersens arbejde med begrebet kompleks historicitet, der belyser både arkivet og feltarbejdets mange historiske lag. Eller antropologen Sofie Maj Thomsens etnografiske studie af turister på den danske vestkyst, der også elegant formår at inkorporere en idéhistorisk analyse af kulturelle forestillinger om blæsevejr. Jeg kunne

også fremhæve Sidsel Jelved Kennilds rige refleksioner over de analyser, der foregår ved køkkenbordet; et sted, hvor mennesker både viser evnen til at problematisere sin virkelighed med ”vid og viden, der er indlejret i det levede liv”, men også artikulerer en tænkning, der er karakteristisk for ”den tid og det moment i historien, som den formuleres i” (s. 235).

Jeg har imidlertid ikke plads til at forsyne læserne af denne anmeldelse med flere detaljerede diskussioner af bidragene, så interesserede sjæle må fremskaffe deres egne eksemplarer af bogen, hvis de vil blive endnu klogere på dette ufatteligt spændende spændingsfelt, hvor ny viden kan (sam)skabes. Køb den før din læsemakker!

HVEM ER BANGE FOR JUDITH BUTLER?



Judith Butler
Kroppe Af Betydning
Forlaget Klim

Anmeldt af Louise Storkholm

Hvis man vil være fortrolig med en filosof som Judith Butler, er det kontradiktorisk nok bedst at starte med *ikke* at læse Butler. Medmindre du har styr på det Butlerske begrebsfundament, hvis beton er en opblanding af præetablerede begreber fra tænkere som Foucault, Lacan, Freud, Irigaray, Žižek, Derrida m.fl., kommer du nok ikke så langt, når der fyres en sætning af, såsom ”Jo mere insisterende præklusionen er, jo mere skærpes den tidslige ikkeidentitet af det, som identitetens signifiant bebuder.” (Butler, *Kroppe af betydning*, 297). Når du til gengæld har været igennem alle disse tænkeres

respektive teorier, kan du måske lige akkurat gennemskue, hvordan Butler konstruerer sine intellektuelle skyskrabere.

Hvis man er doven og utålmodig ligesom mig, kan man også bare kaste sig hovedkulds ud i *Gender Trouble*; rive plasteret af og få det værste af indlæringskurven overstået. Så kan det også være, at du er 23 og ikke 63, når du er klar til at gå i gang. Stærkt anbefalelsesværdig løsning.

Når du så har besejret *Gender Trouble*, uden videre forstår, hvad performativitet er, og hvorfor køn

er en kulturelt, socialt og diskursivt betinget reiterationsproces, er den naturlige progression at sætte spørgsmålstegn ved, hvordan Butler så helt konkret forholder sig til det inkarnerede, materielle aspekt af kønsidentiteten. Så er det jo heldigt, at *Kønsballades* filosofiske efterfølger *Kroppe af betydning* netop er oversat til dansk.

Kroppe af betydning er Butlers radikale opgør med kønsmaterialiteten og den essentialistiske fundering af kropsliggørelse og stoflighed. Det er et krævende, komplekst og til tider frustrerende indforstået, men i sidste ende enormt berigende værk, der formår en ekspansiv udbygning af Butlers (på udgivelsestidspunktet i 1993) eksisterende ideer om køn og identitet.

Der er meget på spil i *Kroppe af betydning*, hvis Butlers omformulering af kroppens materialitet skal gøre sig gældende. Hele præmissen, som i sig selv er akademisk sprængstof, hviler på en række antagelser, der går på tværs med både feministisk og kønsteoretisk status quo såvel som selve metafysikken. Butler tager for en gangs skyld læser i hånden og ridser disse op. Hvis vi skal acceptere Butlers overordnede påstand, at kroppen ikke er et biologisk givet, men nærmere en kulturel og diskursiv afgrænsning, hvor kønnetheden foruden at være en ekstern magtudøvelse er formende

for subjektet og dets egen oplevelse af kønnethed, må følgende gøre sig gældende:

1. kroppenes stof omtolkes som magtdynamisk effekt, således at kroppenes stof ikke længere kan adskilles fra de regulative normer, der styrer deres materialisering og betydningen af disse stofflige effekter;
2. performativiteten forstås ikke som den handling, hvorved et subjekt får det, vedkommende nævner eller navngiver, til at findes, men snarere som diskursens gentagelsesmagt til at frembringe de fænomener, den regulerer og begrænser;
3. "biokønnet" opfattes ikke længere som noget kropsligt givent, hvorpå sociokønnet som konstrukt kunstigt overlejres, men som en kulturel norm, der styrer kroppens materialisering;
4. den proces, hvorved en kropsnorm antages, overtages, påtages, bliver gentænkt som noget, som det strengt taget ikke er et subjekt, der undergår, men som snarere forholder sig sådan, at subjektet eller det talende "jeg" selv formes ved at gennemgå en sådan biokønsantagelsesproces; og
5. denne "antagelsesproces" knyttes sammen med spørgsmålet om identifikation og med de diskursive midler, ved hvilke det heteroseksuelle imperativ muliggør visse biokønnede

identifikationer og prækluderer og/ eller undsiger andre identifikationer. (Butler, 27)

Jeg vil knytte nogle forklarende kommentarer til hvert punkt for at demonstrere, hvordan disse udfoldes af Butler gennem værket, såvel som at give indblik i Butlers akademiske håndværk.

Med den første formulering, at kroppe ikke er reducerbare til deres stoflighed, protesterer Butler blandt andet feminismens brug af kropsligheden og biologisk kønnet specificitet som epistemologi. Butlers indsigelse imod sådanne sociokønnede analyser er, at disse har søgt tilflugt i biokønnets stoflighed "for at fastslå den irreduktible specificitet, som siges at grundlægge den feministiske praksis." (Butler, 59). At søge tilflugt i materialiteten betyder i dette tilfælde at ignorere, at stoffet udgøres af diskursive aflejringer, har en historie og derved allerede begrænses og afgrænses af kropstermernes tidligt etablerede brugsformer. Med andre ord, når stoflighed tilskrives en kategori såsom 'kvinder', medfølger dette en række regulative normer, der knytter sig til denne og samtidigt i forvejen har dannet denne. Alle betydninger af stoflighed er derved allerede indeholdt i idéen om en kønsmaterialitet, og tilflugten bliver da en fornægtelse af, at referenter såsom 'kvinder' kan opnå nye betydninger gennem en

ikke-stofligt grundet, dekonstrueret sprogbrug. Helt simplificeret betyder dette, at hvis vi aktivt afholder os fra at grunde vores sprogbrug i en biologisk funderet stoflighed, derved kan åbne op for hidtil 'forbudte' måder at være til på. Forbudte i kraft af, at disse har været underlagt et magtmæssigt ubegribelighedsprincip. Butler kommer frem til denne pointe via en kombineret læsning af Aristoteles og Foucault. Her foreslår Butler at anse materialiteten som "magten i dennes formative eller konstituerende virkninger" (Butler, 67). Magten er for Butler ikke blot produktiv og formativ, men tillige et selvopretholdende system, en 'diskursiv økonomi', der gennem en 'materialiseringens ontologi' indstiller en række begribelighedsprincipper for, hvad der bliver og nødvendigvis *skal* udelukkes. Således tydeliggør Butler vigtigheden af ikke at forveksle kroppes stof som en statisk virkelighed, men derimod at forstå stofligheden som altid underlagt en producerende og regulerende magtdynamisk effekt.

Formulering nummer to er en betydningsafklaring af Butlers performativetsbegreb. Man kan unde at tro at Butlers stadige beskæftigelse med performativiteten skyldes den generelle furor over og misforståelse af performativetsbegrebet som det optrådte i *Gender Trouble*, men inddragelsen af begrebet er nødvendig for at besvare, hvilke implikationer

denne har for materialiteten.

Performativtetsbegrebet er et konstant tilstedeværende i *Kroppe af betydning*, men behandles især i kapitel 4, *Kønnet brænder: spørgsmål om appropriation og subversion*, der primært er en analyse af drag-dokumentarfilmen *Paris is Burning*. At bruge netop drag som analysegenstand er Butlers måde at adressere en af de primære misforståelser af performativiteten: At drag og anden slags performativ udklædning er direkte oversættelig til performativitet, og at disse kan bruges i flæng. Performativitet er ikke en art parodiering ligesom drag, heller ej en optræden hvor et kostume kan virke undergravende, destabiliserende og afnaturaliserende på sociokønmæssighed, ligesom drag kan. Performativiteten, til forskel fra performansen (den intentionelle eller uintentionelle deltagelse i f.eks. kønsnormer), er nærmere en diskursiv magtmodalitet. Hos Butler må diskursen forstås som ”komplekse, konvergerede kæder, hvori ”virkningerne” er magtvektorer” (Butler, 255), der aktivt kan materialisere sine virkninger. Dette har til gengæld den implikation, at det diskursen danner og virkeliggør, ikke spontant opstår i diskursen, men allerede er medbestemt af reiterationskæder, på samme tid som den nye virkning af diskursen medbestemmer betingelserne for fremtidig handle.

Performativiteten er altså ikke noget vilkårligt valg, vi kan tage, eftersom det, den nævner, ikke bestemmes ud fra et betydningsmæssigt nulpunkt, men derimod er indfanget i en diskursiv historicitet og derved besidder normativ kraft. Det er en magtmodus, der virker gennem gentagelses- og udelukkelsesprocesser, og således aktivt fastslår og frembringer hvad vi anser som væren. For kropsligheden er konsekvensen af performativiteten, at visse måder at have en krop på abjiceres og udelukkes. Performativtetsbegrebet er ikke positivt, men indikerer til gengæld at konstruere, kønmæssige og kropslige handlinger ikke nødvendigvis er naturlige og kan være kunstigt tilbragte.

Butlers tredje formulering tager fat i den klassiske sex/gender distinktion, i denne oversættelse kaldet biokøn/sociokøn. I forlængelse af ovenstående afsnits behandling af performativiteten, kan det siges, at biokønnet har normativ kraft, idet denne sproglige manøvre at tilskrive ordet ontologisk kraft, medgiver en materialitet hvis funktion ligeledes er at materialisere en biologisk realitet. Så med performativiteten in mente får vi en konceptualisering af biokønnet som kulturel betinget norm, der aktivt søger at materialisere kroppen. Det er, ifølge Butler, således ikke biokønnet, der angiver en kropslig forrealitet, men vores

kulturelle forestilling herom.

Den fjerde og femte formulering er begge en gentænkning af selve subjektsdannelsen, og den proces hvorved dette kønnes. For Butler findes der ikke noget ’jeg’ forud for kønningsprocessen. Hvor der findes et ’jeg’, der frembringer en diskursiv virkning, findes der også først en forudgående diskurs, der har mobiliseret, begrænset og påkaldt ’jeget’. Som Butler formulerer det: ”Ja, jeg kan udelukkende sige ”jeg”, i den udstrækning at nogen først har henvendt sig til mig, og denne henvendelse har mobiliseret min plads i talen, paradoksalt nok går den sociale anerkendelses diskursive betingelse *forud for og betinger* subjektdannelsen: anerkendelsen tildeles ikke et subjekt, men danner dette subjekt.” (Butler, 304). Subjekter må citere, henvise sig til, normer, for at blive levedygtige, eftersom kønmæssige udelukkelsesprocesser ikke tillader subjektsdannelse uden for det normative. At blive et subjekt er altså ikke et valg, men nærmere en tvungen citering af f.eks. kønsnormer ”idet subjektsdannelsen afhænger af de legitimerende kønsnormers forudgående virke.” (Butler, 312).

Jeg vil, lettere håbefuldt, slutte denne mere redegørende del af anmeldelsen af med følgende citat af Butler, som jeg synes indkapsler den bredere aktivistiske pointe

med Butlers arbejde temmelig træffende: ”Hvis termen ”queer” skal blive et sted for kollektiv anfægtelse og kamp, et udgangspunkt for en samling historiske overvejelser og fremtidsmæssige forestillingsprojektioner, må den forblive noget, der i enhver nutid aldrig ejes helt af nogen, men altid kun genudfoldes, drejes og queeres i forhold til sin hidtidige brug, og i retninger, der modsvarer påtrængende og ekspanderende politiske formål.” (Butler, 307). En queering af sproget, som Butler løbende argumenterer for i *Kroppe af betydning*, åbner muligheden for udvidelse af de normer, kroppen betinges igennem, og herigennem kan vi i sidste ende gøre op med dominerende magtstrukturer og skubbe til diskursive rum, således at nye konfigurationer af identitet og kropslighed med rette kan opnå betydning.

Kroppe af betydning byder selvfølgelig på langt mere end fremført her. Værkets righed består til dels i dets enorme vidde, hvilket også gør det vanskeligt at beskrive tilstrækkeligt. Butler laver litteratur- og filmanalyser *en masse*, vilde psykoanalytiske kritikker som i kapitlet ”Det lesbiske fallos og det morfologisk imaginære” og diskuterer, hvorfor kun udvalgte kroppe - helst hvide, heteroseksuelle, ciskønnede kroppe - kan opnå betydning. Dertil byder Klims oversættelse også på et lettere hektisk forord ved Rolf Mertz,

hvis enorme begejstring for Butler nok skal indfri tilstrækkelig *hype* til at komme igennem Butlers efterfølgende tour-de-force-indledning samt efterskrift ved Louise Fabian, som er et fint idéhistorisk supplement, der drøfter Butler i et bredere queerteoretisk og -historisk perspektiv. Selve oversættelsen læses gnidningsfrit, og Butlers begrebsbrug er troligt bevaret, en hæderlig bedrift når man tager den sproglige præcision, med hvilken Butler konstruerer sine begreber, i betragtning.

Selvom *Kroppe af betydning* lige har rundet de tredive år, er værket - og Butlers akademiske arbejde generelt - kun blevet mere aktuelt i takt med, at køns- og identitetsdebatten er blevet mere mainstream (og betændt). I forbindelse med den danske oversættelse deltog Butler i Deadline på DR for at diskutere hvorfor deres kønsteoretiske arbejde har medført en så stærk reaktion og fortsætter med at være et polariserende emne: ”Hvis man er højrefløjspolitiker, neofascist eller religiøs konservativ figur, siger man: Kønsbevægelsen ødelægger jeres liv. Den river tæppet væk under jeres liv. Hvis vi slipper af med den, kan vi genoprette stabiliteten. Vi får familier og et kønsligt hierarki, og mænd er mænd og kvinder er kvinder. Jeg tror, det er en forskydning af en dybere frygt, folk lever med.” (DR2, “Deadline: Judith Butler om vores kønsdebat”). Rettigheder og

selvbestemmelse fratages overalt i verden, LGBTQIA+ mennesker og transpersoner stigmatiseres, sygeliggøres og ligefrem kriminaliseres. Butlers aktivistiske projekt står som et af de vigtigste akademiske modsvar herpå, og *Kroppe af betydning* blev et monumentalt skridt i retning af en queerteori, der har været paradigmeskiftende siden 90'erne.

Så hvorfor tøver vi med at læse Butler? Hvorfor hører man igen og igen en fortælling om, at Butlers værker er utilgængelige og ikke besværet værd? Jeg har selv fanget mig i at undres, hvorfor Butler, med et så aktivistisk orienteret filosofisk projekt, ikke skriver sine værker så de også er tilgængelige for helt almindelige, dødelige hverdagsmennesker. Hvorfor skal forståelsen af et værk som *Kroppe af betydning* forvikles af filosofisk jargon, indforståede begrebskonstellationer, overkomplicerede sætningsstrukturer, høj abstraktionsgrad, og hvad der ligner akademisk snobberi? Jeg vil til dels gerne tro, at forklaringen ligger i, at Butlers projekt, for at opnå filosofisk og akademisk legitimitet, har skullet spille ind i et videnskabsideal, der fordrer utilgængelighed. Det kan selvfølgelig også være, at Butler selv bare synes, det er ret cool at være esoterisk. Som en person der uheldigvis har tendens til samme præentioner, kan jeg ikke rigtig bebrejde dem, hvis dette er tilfældet.

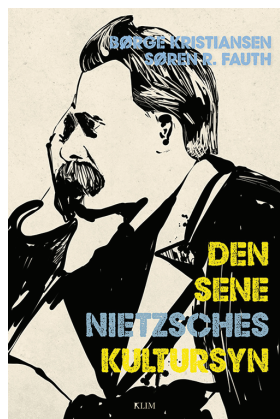
Så ja, Butler er vanskelig at læse. Butler er vanskelig at forstå. Butler er også vanskelig at skrive om. Men det betyder ikke at Butler ikke er værd at bruge sin tid og kræfter på. Hvis noget er løsningen velsagtens, at vi som akademikere netop dedikerer os til at dechifrere Butlers værker, så vi kan formidle deres teori bedre og bedre, og forhåbentlig, på længere sigt, skabe et mere tilgængeligt vokabular. *Kroppe af betydning* er et must-read værk i denne henseende. Et værk der åbner for en ny formulering og selvforståelse af det at eksistere som kropsligt væsen i en kønnet verden. Et værk jeg ikke ville være foruden at have læst.

LITTERATUR

Butler, Judith, *Kroppe af betydning*, (Aarhus: KLIM, 2023).

“Deadline: Judith Butler om vores kønsdebat”, DR2, sidst besøgt 3. maj, 2023, https://www.dr.dk/drtv/episode/deadline_-judith-butler-om-vores-koensdebat_378537

HVIS MAN TOG NIETZSCHE PÅ ORDET



Søren Fauth og
Børge Kristiansen
Den Sene Nietzsches Kultursyn
Forlaget Klim

Anmeldt af Martin W. Jacobsen

Det er efterhånden godt og vel to måneder siden Forlaget Klim udgav Søren Fauth og Børge Kristiansens bog, *Den sene Nietzsches kultursyn* – om den forsvundne Nietzsche, men selvom denne bedømmelse altså kommer en postgang for sent, skal TINGENs læsere ikke snydes for en kritik. Forfatterne har nemlig skrevet en udfordrende og nysgerrig bog, der dog enkelte steder bliver overspændt i sin kritik af filosofien.

“Hvad skal vi egentlig med endnu en bog om den tyske filosof Friedrich Nietzsche?” Sådan indleder Søren Fauth og Børge Kristiansen

bagsideteksten på deres nye bog, *Den sene Nietzsches Kultursyn*, men da de altså alligevel har valgt at bidrage til den stadigt voksende mængde sekundærlitteratur om Nietzsche, har de selvfølgelig et svar på rede hånd.

Ifølge de to germanister, der begge er dekoreret med en doktorgrad for deres arbejde med tysk litteratur og filosofi, er problemet med den eksisterende Nietzsche-litteratur nemlig, at den er for ukritisk i sin behandling af det prægtige overskæg, der slet ikke fortjener sin status som feteret stjernefilosof i den vestlige åndshis-

torie. Faktisk undrer de sig over, “at Nietzsches tankeverden har formået at sætte sig så dybe spor i den vestlandske tænkning og åndshistorie som det er tilfældet”, og deres nye udgivelse er derfor en “kritisk indføring” i den sene del af digterfilosoffens forfatterskab.

Hvis man ser bort fra den korte indledning, der giver et oprids af undersøgelsen, falder *Den sene Nietzsches kulturteori* i to hovedafsnit: en “deskriptiv” og en “kritisk” analyse af Nietzsches kulturteori. Men hvis man hermed tror, at forfatterne har opdelt deres bog i en historisk-empirisk fremstilling, der afholder sig fra at vurdere Nietzsches værk, og en kvalitativt-analytisk del, der vurderer værdien af de filosofiske udsagn, tager man imidlertid fejl. Den deskriptive analyse indeholder nemlig flere kritiske kommentarer til gyldigheden af Nietzsches filosofiske tænkning, og der er derfor ikke tale om et skarpt skel mellem en idéhistorisk fremstilling og en filosofisk kritik. Dette behøver ikke at være et problem, men det får bogen til at fremstå som en meget kritisk indføring, og nogle steder balancerer forfatterne da også på grænsen mellem saglig kritik og tendentiøs nedsabling.

Forfatternes inddeling er altså ikke metodisk motiveret, men når bogen alligevel er opdelt i to hovedafsnit, er det fordi hvert afsnit som udgang-

spunkt er viet ét af to aspekter ved Nietzsches tænkning, der diskvalificerer ham som seriøs filosof. I den kritiske analyse, der afrunder bogen, argumenterer Fauth og Kristiansen for, at Nietzsche slet og ret er en dårlig filosof og en forvirret historiker, men denne del fremstår mest som et vedhæng til bogens egentlige ærinde, den deskriptive analyse, der fremskriver og kritiserer den skikkelse, som forfatterne døber: “den inhumane Nietzsche”.

Hvem er den inhumane Nietzsche? Forfatterne afholder sig fra at give en skolastisk definition af begrebet, men som bogen skrider frem står det hurtigt klart, at de hermed henviser til Nietzsches bastante afvisning af moderne forestillinger om universale menneskerettigheder og lighed.

Den sene Nietzsches kultursyn bevæger sig imidlertid ud over den endimensionelle tekstarkæologi, idet forfatterne ikke nøjes med at fremhæve de såkaldte inhumane passager i Nietzsches værk. Gennem en analyse af flere kendte begreber fra filosofiens forfatterskab, såsom ‘overmennesket’, ‘herremorale’ og ‘viljen til magt’, argumenterer forfatterne nemlig for, at man ikke kan afvise Nietzsches inhumane udtalelser som overspændt retorik eller forvirrede ekskursioner, da “mange inhumane tankefigurer netop udspringer af de præmisser som Nietzsche tænker ud fra”.

Forfatternes argument er altså, at den inhumane tænkning ikke er et biprodukt, men en konsekvens ved Nietzsches filosofi, og derfor er bogen ikke kun et opgør med Nietzsche, men også et opgør med en Nietzsche-reception, der ifølge forfatterne har nedtonet, negligeret og omfortolket de inhumane passager i hans værk.

Bogens receptions-kritik tager udgangspunkt i den tyske Nietzsche-forskning, men selvom læseren derfor præsenteres for en lind strøm af navne på filosoffer og idéhistorikere, der kan forekomme esoteriske, føler man sig aldrig langt væk fra dansk idéhistorie. Mange af de fortolkninger som Fauth og Kristiansen, direkte såvel som indirekte, dadler for at læse uden om den inhumane Nietzsche, er nemlig også repræsenteret i nyere dansk Nietzsche-reception.

Her kan man for eksempel nævne filosof Mette Bloks værk *Nietzsche som etiker* fra 2010, der – *surprise* – udlægger Nietzsche som etiker, de traditioner, der placerer Nietzsche som eksistenstænder på linje med Martin Heidegger, Søren Kierkegaard, Theodor Adorno med flere, samt de franske Nietzsche-receptioner, der også trives i Danmark, og som heller ikke interesserer sig syn-derligt for den inhumane Nietzsche, hvis de da ikke ligefrem bekæmper denne forestilling – her kan man

fremhæve Georges Bataille – og affærdiger de inhumane udsagn som værende taget ud af en sammenhæng.

I modsætning hertil tager Fauth og Kristiansen Nietzsche på ordet i forhold til hans sociale udsagn, da de betoner de politiske aspekter i hans tænkning. Forfatternes fokus på det sociale og politiske hos Nietzsche afspejler sig i sprogbrugen i den 'deskriptive analyse', der ved argumentationskædens højdepunkt koncentrerer omkring begreber såsom 'Nietzsches kulturpyramide' og hans forhold til 'samfundstanken', mens Thomas Hobbes' forestilling om 'alles krig mod alle' flere steder bliver brugt til at illustrere Nietzsches overmenneskekultur.

Hermed bryder forfatterne altså med flere udbredte Nietzsche-læsninger, og med *Den sene Nietzsches kultursyn* har Fauth og Kristiansen da også begået et på mange måder originalt værk, der med sin skarpe kritik enten kommer til at fremstå som provokation eller et friskt pust alt efter læserens temperament. Der kan i hvert fald ikke være tvivl om, at forfatterne har lånt lidt dynamit fra Nietzsches arsenal, men man kan samtidig stille spørgsmål ved, om ikke kritikken nogle steder bliver for eksplosiv.

Eksempelvis er det skæmmende, når teksten bruger tid på at speku-

lere i Nietzsches mindreværd, og tilmed tillægger disse spekulationer eksegetisk betydning. Bogen havde været bedre tjent uden disse passager. Andre steder virker det som om, Nietzsche bliver gjort dummere end han er. Er man velbevandret i Nietzsches værk sidder man i hvert fald nogle gange med følelsen af, at det kunne have været interessant, hvis forfatterne også havde forholdt sig til nogle af de mange citater, der umiddelbart strider imod deres udlægning. I hvert fald de afsnit i bogen hvor de forholder sig til indvendinger og modargumenter, der fremstår som de mest overbevisende.

Mest kritisabelt er det dog at forfatterne i et par henkastede kommentarer sidestiller Nietzsche og Nazismen, men ikke underbygger sammenligningerne. Blandt andet skriver de, at "havde Hitler været i besiddelse af en tilsvarende fornemhed som Napoleon, kan man have Nietzsche mere end mistænkt for at ville have retfærdiggjort holocaust (...)", og selvom forfatterne altså bedyrer, at der er tale om ren spekulation, insisterer de alligevel på at drage parallellen. Andetsteds skriver de, at Nietzsches tankeverden "har overskredet grænsen til nazi-ideologien", men når påstanden ikke uddybes, står det ikke klart, hvorfor netop nazismen, blandt et væld af andre menneskefjendske ideologier, er blevet valgt som sammenlign-

ingsgrundlag. Sådanne kommentarer er problematiske, specielt med tanke på det hyr som eftertidens Nietzsche-forskning har haft med at vriste filosofien fri af nazismens misbrug.

Ligeledes savner man en forklaring på hvorfor forfatterne flere gange citerer fra det kontroversielle værk, *Viljen til Magt*, der udkom posthumt, og som Nietzsches nazistiske søster, Elisabeth Förster-Nietzsche, var med til at udgive. I langt de fleste tilfælde henviser forfatterne nemlig ellers til Giorgio Colli og Mazzino Montinaris *Kritische Studienausgabe*, som da også er den tekstkritiske udgivelse, der danner grundlag for moderne Nietzsche-forskning. I forlængelse heraf er det endvidere værd at bemærke, at netop Montinari hører til dem, der mener, at *Viljen til magt* ene og alene bør tilskrives Nietzsches ven Heinrich Köselitz – bedre kendt som Peter Gast, det alias Nietzsche gav ham – og fornævnte Förster-Nietzsche. Derfor er det ærgerligt at Fauth og Kristiansen ikke bruger et par sider på at diskutere og motivere deres valg, når nu værkets gyldighed er omdiskuteret.

Selvom overstående eksempler efterlader et ærgerligt aftryk på bogen som helhed, hører det med til fortællingen at store dele af kritikken er saglig. I flere lange passager tillader forfatterne sig både at tænke

med og *mod* Nietzsche på samme tid, og disse afsnit fremstår derfor både nysgerrige og skarpe.

Derudover skal forfatterne også have ros for at prøve kræfter med den kollektive tænkning i form af det dobbelte forfatterskab. Man mærker flerstemmigheden, for bogen er et vildtvoksende værk, rigt på frodige tankearabesker, sideløbende med at argumentationen på samme tid fremstår stringent. Enkelte steder går det dog galt, og overblikket forsvinder en smule – eksempelvis kan man med tanke på bogens titel spørge, om det er hensigtsmæssigt at vente over hundrede sider med at definere, hvem den *sene* Nietzsche er – men det er en sølle pris at betale for de mange ekskursioner, der er bogens sande klenodie.

Det er nemlig her, når forfatterne slækker på Nietzsche-kritikken og i stedet øser af deres viden om kendte såvel som obskure emner, at man for alvor fornemmer, at der står to doktorgrader i tysk litteratur og filosofi bag teksten. Jeg blev i hvert fald gevaldigt klogere på alt fra Nietzsches forhold til Schopenhauer til digterisk metafysik i *Således talte Zarathustra*.

APPENDIKS

Med denne anmeldelse kom jeg lidt uforvarende til at åbne diskussionen om *Viljen til Magt*, men eftersom jeg

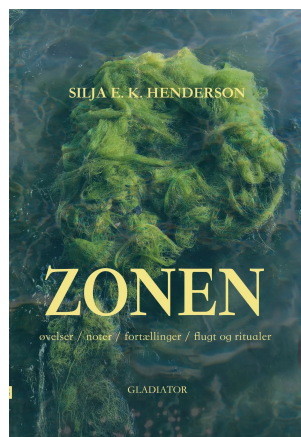
ikke mener, at det er anmeldelsens lod at bedrive akademisk argumentation, vil nogle læsere måske mene, at jeg forlod emnet igen for hurtigt. Hvis du, kære læser, er idehistoriker, eller af anden grund lider under ikke at kunne give slip, når først det interessante har vist sig, vil jeg igen henvise til, og bringe et lille uddrag fra, det tidligere nævnte forord af Montinari:

„Die Auswahl der Texte, der für die Nietzsche-Forschung auf Jahrzehnte hin folgeschwere Aufbau eines Nietzsche-Systems im „Willen zur Macht“, kommt einzig und allein auf die Rechnung der beiden philosophischen (und philologischen) Nulitäten Heinrich Köselitz (alias Peter Gast) und Elisabeth Förster-Nietzsche. Doch nicht genug damit. Der neue „Wille zur Macht“ von 1906/11 sollte den alten Band XV, d.h. den ersten „Willen zur Macht“, ersetzen. Herausgegeben von Peter Gast, Ernst und August Horneffer, erschien diese erste Fassung des „Willens zur Macht“ im Jahre 1901. Sie enthielt nur 483 Aphorismen gegenüber den 1067 der endgültigen Ausgabe. In dieser jedoch waren 17 von den 483 der ersten Ausgabe verschwunden. Nur fünf wurden von Otto Weiss im Anhang seiner Ausgabe als „zweifelhafte“ Texte wiedergegeben, obwohl sie echte Nietzsche-Texte sind. Der ersten Fassung gegenüber war die neue eine Verschlechterung auch darum,

weil sie 25 zusammenhängende, oft sehr wichtige Texte auseinandergerissen und dadurch auf 55 vermehrt hatte: z.B. das bedeutsame Fragment über den „europäischen Nihilismus“ (von Nietzsche „Lenzer Heide, 10. Juni 1887“ datiert). Dieses und andere Fragmente sind in der Ausgabe von 1901 besser zu lesen als in der kanonisch gewordenen von 1906/11. Es sei schließlich bemerkt, daß Elisabeth Förster-Nietzsche einige Nachlaßfragmente — auch aus Heften der sogenannten Umwerungszeit — nur in ihren biographischen Publikationen bekannt machte“ (KSA 14, 11).

Den resterende del af teksten kan findes i det 14. bind af Colli og Montinaris *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. God fornøjelse!

DEN ENE VERDEN KASTER DEN ANDEN VERDEN AF SIG SOM EN HAM



Silja E. K. Henderson
Zonen
Gladiator

Anmeldt af Kristian Thuesen

Zonen. En bog på 170 sider af Silja E. K. Henderson (f. 1981) med den brede undertitel: øvelser / noter / fortællinger / flugt og ritualer. Henderson er uddannet cand.psych og har en ph.d. i katastrofepsykologi fra Københavns Universitet.

Henderson forsøger i *Zonen* at beskrive, hvordan klimakrisen smyger sig ind i hendes verden som sultne møl og som skyer for solen: den når hende som et ubehag ved sin egen samtid, der ikke forstår træernes liv og planternes lys, og gennem nyheder og videnskabelige artikler, der dokumenterer en

verden i flammer. Hele værket står i et spændingsfelt mellem hendes konkrete liv i sin kolonihave med sin familie, dette sanselige og lokalt-forankrede liv med sine nærmeste, og så nyhedsstrømmen fra en verden udenfor, som kræver hendes opmærksomhed og, ikke mindst, hendes sorg, rædsel, raseri.

MINE FORBEHOLD

Jeg har mine forbehold imod at åbne en bog som *Zonen*. Jeg har hørt nok om klimakrisen og nok om, hvordan vi kunne handle. Mulighederne ligger der allerede, bevægelserne står

klar. Det står eksempelvis klart hos det franske anarkistiske skrivefællesskab *Den usynlige komité*, som i deres værk *Maintenant* fra 2017 (på dansk: *Fra nu af*, 2020) skriver således:

Dagligt oplyses vi om problemer, som vi ikke kan stille noget op med, men som der givetvis vil være løsninger på *i morgen*. Den tonstunge følelse af magtesløshed, som samfundsorganisationen dyrker hos den enkelte og over alt, udgør ikke andet end en umådelig afventningspædagogik. Det er en flugt fra nuet. (...) Den, der er tilbøjelig til at tænke i fremtidstermer, er ude af stand til at handle i nutiden. Han opsøger ikke forvandlingen: Han undgår den.” (*Fra nu af*, 16)

Det er citater som disse, som har vakt en dyb skepsis i mig overfor al litteratur, der ikke direkte er en opfordring til handling – ja i det hele taget imod alle bøger, der bliver læst frem for at blive brugt til at knalde ruder med. For der er ifølge *Den usynlige komité* en ukrænkelig og altid nærværende mulighed for at være i verden på en måde, der intervenserer med og sætter sig imod politikens skibbrud, de riges vulgaritet og den økologiske apokalypse. Løsningen er ikke at fortsætte med at kommenterer kommentarerne af kommentarer og af kritikkerne af kritikker af kritikker (således som vi ellers elsker det på universitetet)

men derimod at handle nu og her: at ”bryde ind i rækkerne, organisere sig, at gennemføre splittelse”.

Omvendt har jeg selv som tidligere aktivist i *Extinction Rebellion* erfaret, hvordan det føles at stå til demonstration og føle sig som en idiot. For det første fordi man savner en mere sikker grund at retfærdiggøre sine handlinger på, og for det andet fordi aktionerne ikke synes at afføde den forandring, som er nødvendig. Sådan marcherer vi ind i den mur igen og igen som vi kalder *Statsministeriet*. Jeg har savnet en større forståelse for de strukturer, som har skabt krisen (det var derfor jeg i første omgang søgte ind på idéhistorie), og et bedre begreb om det liv jeg selv vil skabe som svar på denne krise – og ikke mindst hvordan vi kan leve sammen *efter* krisen (selvom det synes at blive hinsides min levetid).

Jeg er således splittet mellem på den ene side at hævde, at enhver kommentar til krisen er overflødig, så længe den ikke direkte intervenserer i det politiske, og på den anden side selv fortsat og stædigt at ville kommentere den for at opnå et større kendskab til den. Det er uden tvivl naivt at sætte disse to op som modsætninger til hinanden, sådan som vi ser det i citatet, men det har imidlertid og vil fortsat farve min læsning af den øko-orienterede litteratur, som er i høj kurs netop nu.

Selvom jeg har disse forbehold, vil jeg læse Zonen med et åbent sind, eller sagt på en anden måde: Jeg genkender behovet for at skrive sig frem i (og til dels også *ud af*) denne gruppvækkende krise.

I anmeldelsen vil jeg udover at introducere værket reflektere over, hvad litteratur kan gøre, når vi står overfor en krise som denne – eller måske nærmere som et forsøg på at overbevise mig selv om, at de to måder at reagere på krisen er nødvendige og vigtige led i en bevægelse mod bedring.

FORM FOR RESUMÉ

Værket indledes med en række øvelser. Øvelserne spænder bredt, men fælles for dem er, at de henvender sig til læseren direkte i du-form. Nogle af øvelserne er måder at vække den sorg og smerte, som vi "burde" føle ved denne krise. "Du falder i søvn med skiftende billeder af udmagrede børn bag panden." De fleste handler dog om at genskabe en relation til de landskaber og økosystemer som omgiver os. "Du efterlader et tegn et sted i landskabet, når du går. Et stentårn, tre pinde flettet med græs eller tang. Dine bare fødder i våd jord." Eller: "Du lytter til foråret, som vandet lytter til månen." De er måder *at lære at lytte* til omverdenen igen.

Herefter følger kapitlet: "Noter. 1. juli – 10. oktober 2021", hvori der etableres en kontakt til den ydre verden. En dansk klimatolog udtrykker sig foruroligende om de stigende temperaturer. Skovbrande hærger Nordamerika, Sydeuropa, Australien og Sibirien. Fortælleren deler ængsteligheden og føler, at hun svigter sine børn.

Og nyhederne fortsætter med at komme: "Nyhedshistorierne svirrer om arbejderne i Amazons pakkehaller og leveringsbiler, som presses af lange vagter og akkorder så stramme, at de må tisse i flasker i stedet for at gå på toiletet. (...) Imens flyver Amazons ejer ud til udkanten af rummet i sin private rumraket – New Shepard." Eller: "Barberblads-pigtråd ved grænserne til Litauen, ulovlige push-backs i Polen. Sandsække ved dæmningerne. The waste business. Jeg tror ikke vi har grædt og raset nok."

Antallet af mennesker ramt af hungersnød, estimerer om antallet af klimaflygtninge i 2050, olieselskabernes systematiske undertrykkelse af viden om CO2-udledningernes konsekvenser og bankernes fortsatte investeringer i fossile brændstoffer.

Noterne brydes op af en række fortællinger. En blanding af sci-fi, postapokalypse og kor-tekster, flere notater, lignelser og stemningsbilleder. Et eksempel er sci-fi

fortællingen 'Alt', som foregår i rummet på prøvestationen ALT. Hovedkarakteren får arbejde i en Frøbank, hvor de konserverer DNA fra plantemateriale. Hun er stillet med sin sanselighed og menneskelighed overfor forskerne, når hun taler om "den sære stilhed i en nåleskov, om at ånde ind, når træerne ånder ud, om smagen af bagte kastanjer, duften af våd jord i september, om træernes hjerteslag og deres advarselssystemer". For forskerne er derimod udelukkende interesseret i protokoller. "Du mener EC4713 sagde de f.eks., når hun sagde lind". Det er hovedkarakteren overfor videnskaben, på samme måde som det er øvelserne overfor nyhederne, håbet overfor magtesløsheden.

Notaterne fortsættes efter disse fortællinger fra 11. oktober til 10. december, og sidst afsluttes værket med "flugt og ritualer", en række opbrudte tekster, der visuelt vækker genklang af de nyoversatte digt-fragmenter af den antikke græske digter Sapfo.

LE GUIN, SKRIVESTILEN

Flere gange refererer Henderson til Ursula K. Le Guin, og hun har uomtvisteligt også læst *The Carrier Bag Theory of Fiction* fra 1988 (oversat til dansk: *Bæreposeteorien om fiktion*, 2018) og brugt den som filosofisk-stilmæssig inspirationskilde. I *Bæreposeteorien*

kritiserer Le Guin, hvordan *fortællingen* om menneskeheden er domineret af fortællinger om plyndringer og krig, og af våben, magtvilje, drab: fra mammutjægere til bomben i Nagasaki i 1945. "Alle de trin i Mandens Opstigning", som hun kalder dem. Derimod foreslår hun en ny metode, en ny fortælling: Bæreposens. "En roman er en medicinbylt der rummer ting i et særligt, magtfuldt forhold til hinanden og os." Fortællingerne er fulde af "begyndelser uden slutninger, af indledninger, af tab (...) af rumskibe der sidder fast, missioner der slår fejl, og mennesker der ikke forstår."

Det er i dette lys, at Hendersons genrehybride værk må forstås: som et forsøg på at gøre op med de klassiske narrativer, der inkluderer kamp og hævnthirst. Derimod fremstår værket netop som den bæreposen, som Le Guin efterspørger: det er notater og små fortællinger, øvelser og det, der kan minde om avisudklip: nyheder fra radioen, citater, uddrag fra artikler. Værket behøver ikke et narrativ, hvor hovedkarakteren skal et sted hen. Det kan derimod være en fortælling om det hverdagslige, det almindelige og det "kedelige", som på overfladen hverken skal revolutionere eller bevæge men observere, gentage. Hun skriver selv således:

Jeg skriver små fortællinger.

Scener og glimt, som i deres (sur) realiteter bliver en slags beholdere for de følelser og fremtider, som vores sind foregriber. Som vi allerede bærer rundt i os, som levende arker.

Der er syner og sansninger. Meditationer, drømme, vrid. Det er forhandlinger med en forandret verden. Allegorier over elegier. I bruddene anes sammenhængen, i delene står helet som en drøm.

Det er Hendersons eget forsøg på at samle trådene i det liv, hun lever netop nu. Familien, kolonihavehuset, klimakrisen. Hendes egen opgave og udfordring som forfatter, mor og aktivist.

SAMLENDE POTENTIALE

Hendes fortællinger skal *foregribe* det, som allerede bevæger sig i vores sind hver især. Det er dette, som jeg ser som det *samlende* potentiale i værket; selvom øvelserne er skrevet i du-form og er henvendt til individet, så deler vi alle erfaringen af magtesløshed, håb og vrede, som Henderson i sit værk skriver frem.

Desværre bliver fortællingerne og noterne ofte for ukonkrete. Citaterne, hun gengiver (heriblandt Laurie Anderson, Donna Haraway og Andreas Malm, H. C. Andersen, Inger Christensen og Vinciane Despret (læg mærke til navnets berettigede ordlyd)) er taget ud af kon-

tekst og brugt på kryds og tværs. Pointen er ovenstående: at samle ind og lægge i sin pose. Men desværre mangler der for mig som læser en kunstnerisk bearbejdning af alle informationerne. Ofte er de blot citerede, uden at Henderson selv kommenterer på dem eller arbejder videre med dem. Selv skriver hun således:

Ordene drukner i en malstrøm af lidelse og vold, i en øresønderrivende larm. De sociale mediers larm. Magtkampene. Sexismen. Kolonialismen. Mennesker der drukner og voldtages. Politiske studehandler. Undertrykkelse. Oplevelsesøkonomi. Præstations-samfund. Stress. Klimaangst. Den sjette masseuddøen. Krig. Sult. Ulighed. Udnyttelse. Racisme.

I can't breathe. I can't breathe, sagde George Floyd igen og igen. (Zonen, 130)

Hun er som forfatter bevidst om, at informationerne flyder over; at de bliver nyttesløse, fordi de blot bliver en del af denne "malstrøm af lidelse og vold", som sættes i scene gennem TV-avisen og de mangfoldige andre nyhedskanaler. Og desværre ender nyhederne, som Henderson selv gengiver, i denne samme malstrøm.

Derfor står øvelserne også som de måske mest nærværende og relevante tekster. De er forsøg på at gøre oprør imod denne malstrøm og magtesløshed. Øvelserne er forsøg

på at komme udover disse, at komme hinsides. De er måder, hvorpå den enkelte eksistens kan fjerne sig fra den bedøvede tilstand, som nyhederne sætter seeren i; en insisteren på et liv der nødvendigvis må udfolde og rodfæste sig. Det er i disse indledende øvelser, at Henderson formår at sammenkæde problemerne, som ellers fremstår umulige at finde hoved og hale i, under ét og finde måder at finde *hjem* og samtidig at finde *videre* igen hinsides disse.

HANDLINGSRUM

"Det er en smal sti med tynd luft." Billedet bruges flere gange for at understrege, hvordan klimaaktivisternes vej er smal, fordi de hverken skal håbe eller føle afmagt ("Håbet har ikke tænder, men afmagten har ikke lys!") men derimod handle. Og luften er tynd, fordi sorgen er tyk. Angsten, væmmelsen ved det hele.

I notaterne mellem d. 11. oktober og 10. december begynder fortælleren at reflektere over sin egen metode, over litteraturen som handlingsrum og mulighed. "Jeg tvivler også. På min metode. På skriftens nødvendighed og berettigelse. Først indre, så ydre? Hvor mange træer kunne jeg nå at plante, hvis jeg ikke skrev? Hvor meget vintertøj eller nødhjælp kunne jeg uddele? Hvor mange flere strejker eller blokader kunne min krop deltage i? Giver det overhovedet mening at spørge på

den måde?"

Men spørgsmålene besvares blot med et citat af den islandske forfatter Einar Már Guðmundsson: "Jeg ser det digteriske sprog som en åndelig modstandsbevægelse." Det er således ikke en egentlig undersøgelse af spørgsmålet, og hun springer hurtigt til konklusionen: "Jeg kan ikke ikke-skrive." Jeg savner mere dybdegående overvejelser herom.

For eksempel synes jeg, det var slående, at hun skriver øvelserne i 2. person. De bliver karakteristiske ved at fremstå som øvelser for en introvert eller asocial: øvelser for et menneske, som sjældent er iblandt andre mennesker. De eneste mennesker, som du'et synes at møde, er dets egne børn og fremmede på gaden. Et ensomt menneske, hvis revolution skal vokse ud af øvelserne omkring sit hjem.

At dette skulle være en løsning på klimakrisen, tvivler jeg stærk på. Fortællingen "Alt", som jeg kort fortalte om i resuméet, slutter således: "En nat drømte hun, at hun fandt en nødudgang, trak håndtaget ned og gik ud gennem staldøren. At hun løb og løb i et landskab med spredte træer og en rislende bæk. (...) Men pludselig trak et stormvejr ind over hende. Vind og sand piskede i luften, og akkurat som hun anede en dal og små huse længere fremme, løb hun frontalt ind i en mur. En usynlig

mur. Et gigantisk landskabsmaleri.” Jeg forestiller mig, at det samme resultat ville gøre sig gældende for det menneske, der forsøger at løse krisen selv gennem disse øvelser. Imidlertid er det nok også en forkert læsning, at øvelserne skulle kunne løse problemerne. De er – som jeg tidligere var inde på – snarere måder at udholde lidelsen og at finde hjem *på trods af krisen*.

Litteraturen bliver for et værk som Zonen således ikke en løsning, men snarere et rum der kan hjælpe læseren til at bære de følelser, som krisen vækker. En måde at mærke det tragiske – og dermed også gøre krisen til sin egen. I dette lys er litteraturen det modsatte af magtesløshed: den er en måde at væve sig selv ind i sorgen, vreden, tabet: ind i nedgangen. Det er på denne måde, at ”den ene verden kaster den anden verden af sig, som en ham”, som hun skriver: nemlig at vi kan træde ind i denne verden i krise og genopstå fra den. Løsningerne vokser netop ved at gå ind i krisen, blive i den og blive ét med den: og dernæst kaste den af os (hvis ikke vi selv kastes af den først) og lade noget nyt vokse frem.

Det følelsesregister, som vi præsenteres for i bogen, bliver derfor centralt. Hvad *rummer* værket, og hvordan. Og i forlængelse af dette spørgsmål er der en ting, jeg savnede som læser: den fandenivoldskhed, som præger komitéens værker.

Zonen er et nysgerrigt, undersøgende, eksperimenterende værk, men det er ikke vredt. Fortælleren efterspørger det selv: ”Jeg tror ikke vi har grædt og raset nok”. Men det er svært at *mærke* vreden. Måske skal stilen i sig selv – det opbrudte, fragmenterede, rodede – stå som et opgør med en bestemt tænkning, som fjerner os fra vor omverden eller fra det instinktive og intuitive i os, og at der i denne stil derfor ligger en skjult vrede imod en bestemt orden. Men jeg savner en mere håndgribelig vrede, en vrede der retter sig imod det systematiske ved Jeff Bezos underbetaling af sine medarbejdere, ved olieselskabernes undertrykkelse af viden, ved de strategisk placerede barberbladspigtråde ved grænserne – for nu at bruge nogle af hendes egne eksempler. Og især savner jeg en rasen imod vores eget lands håndtering af flygtninge, imod vores eget lands banker og de fortsatte investeringer i fossile brændstoffer, imod Kattegatforbindelsen og imod andet politisk hykleri.

Derimod er det sorgen, som værket kredser om. Sorgen over det store tab, som klimakrisen hver dag fører med sig, og som kun vokser sig større dag for dag. Måske er det derfor, at bogen i første omgang var så svær at åbne, ligesom det tiltalende ved Komitéens kritik var, at det afskærer mig fra at mærke det tragiske – eller i hvert fald sætter en grænse for det.