

SEMIKOLON

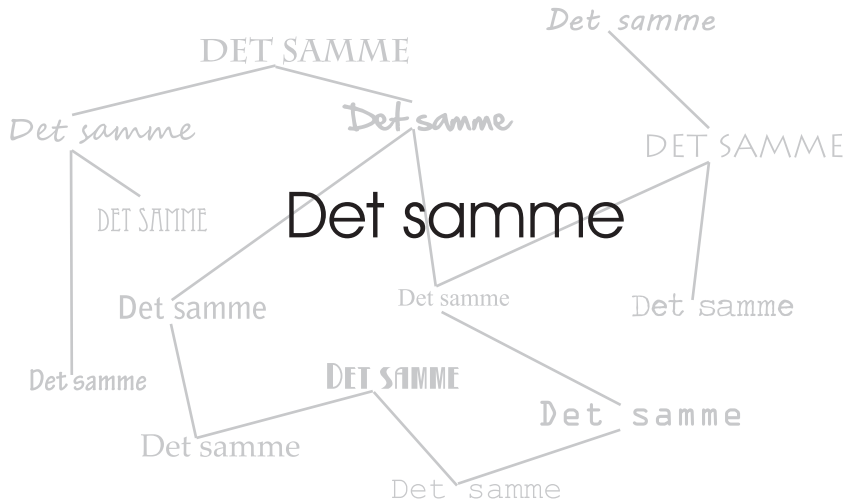


Det samme

Semikolon har som semikolon i skriftsproget funktion af at være et både-og tegn; både afhængigt af historien, der gik forud, men samtidigt (og vigtigst) peger det frem og vil noget mere. Et ; indstiller således opmærksomheden på det, der kommer efter. Og følgelig giver tegnet ikke mening i sig selv men kræver en sammenhæng at blive set i.

Som sådan er tegnet kun den halve sandhed, idet sandheden og semantikken først udfoldes i interpretationen. Tidsskriftets intention er derfor ikke at være dogmatisk og monologisk sandhedspostulerende, men i stedet dialogisk, "it takes two to do research", hvilket igen vil sige at tilvejebringe et åbent forum. Dette forum skabte en flok studerende ved idéhistorie, semiotik og filosofi – alle ved Århus Universitet, da de i sommeren 2000 grundlagde tidsskriftet *Semikolon*.

Målet er – i form af artikler, oversættelser, interviews, faglig kritik, polemik og boganmeldelser – indenfor emnerne idéhistorie, semiotik og filosofi at skabe og udbrede en kritisk tværvidenskabelig dialog mellem studerende og forskere på højere læreanstalter i Danmark og Norden. At *Semikolon* er tværvidenskabeligt betyder, at vi ikke ønsker at præsentere verden vha. en bestemt metodisk tilgang eller vidensstrategi. Vi ønsker at præsentere verden gennem så mange forskellige tilgange som muligt, for at afdække verden og tilgangene, og for at skabe dialog. Det eneste krav i en sådan dialog er, at der tales ud fra et minimum af fælles forståelse.



I Semikolon nr. 19 søger vi reaktioner på og kritik af postmodernismen samt forslag til, hvad der kunne erstatte den. Ligeledes stiller vi spørgsmålet om, hvorledes dette involverer en tilbagevenden til ideen om *Det Samme* – identiteten, enheden, in-volutionen – som kan ses repræsenteret fx i strukturalistiske og universalistiske bevægelser og strømninger. Vi har fået bud på, både hvordan *Det Samme* figurerer i moderne tænkning, og har fået præsenteret mulige arvtagere til postmodernismen – disse bud strækker sig vidt over både filosofi og ide-historie, semiotik, sociologi samt litteratur.

Da postmodernismen har været skelsæt-tende for nyere tænkning, fordi den gennemsyrede så mange discipliner, anser vi ligeledes opgøret med den for vigtigt, idet dette varsler nye bevægelser og nye tider indenfor human- og socialvidenskaberne. Inden for disciplinerne er der anselig dis-kussion om, hvilken vej, der skal tages. Nogle ser en forlængelse af postmodernis-

men, som i litteraturens postironi, mens andre, som sociologien, ser en tilbageven-den til universalitet med vidtspændende og omfattende teorier.

Postmodernismen forsøgte at redegøre for det moderne og hektiske samfund ved at understrege subjektivitet og relativitet, men i takt med, at vi bliver mere tilvendte til og fortrolige med den globaliserede samfunds-form, er der brug for mere håndgribelige og enhedsorienterede teorier. Derfor ser vi en mængde forsøg på at genopfinde eller til-passe vores billede af det moderne samfund til denne virkelighed.

Artikler

Vi lægger ud med Daniel Flendt Dreesens artikel om menneskets måde at skelne mellem det samme og det andet. Selve forskellen mellem denne enhed og mangfoldig-hed identificerer Dreesen som et dialektisk forhold benævnt *fundamentaldifferentiering*. For Dreesen har dette forhold efterladt sig

et spor gennem tænkningens historie – et spor, han har sat sig for at forfølge. Gennem en analyse af enheds- og mangfoldighedsforhold lige fra Platon til Rigvadaen til Camus identificerer han vigtigheden af menneskets forhold til forskellen.

Herefter skifter vi spor til et forslag om, hvad der følger efter postmodernismen, som den ses gennem sociologiens øjne. Kasper Schiølin foreslår i sin artikel, at aktør-netværks-teori byder sig som en værdig arvtager til den socialkonstruktivistiske sociologi. Dette er, ifølge Schiølin, sociologiens opgør med de postmodernistiske tanker og en tilbagevenden til en mere universalistisk tilgang. Med udgangspunkt i antropologen Latour samt sociologerne Law og Callon forsøger Schiølin at inkorporere såkaldte handlende ikke-mennesker, eksempelvis mobiltelefoner, i aktør-netværks-teorien. Dette tillader teorien at fungere i vores moderne, højteknologiske samfund.

I Benjamin Marco Daltons artikel undersøger vi ligeledes individets plads i det moderne samfund. Gennem en læsning af Kierkegaards Kristus-figur, suppleret af Deleuze og Guattari, søger Dalton at forsvare og vise, hvordan vi kan bibeholde et subjektivitetsbegreb, der er uafhængigt af den sekulariserede verdens pluralitet.

I den næste artikel beskæftiger Bent Sørensen og Thorkild Thellefsen sig med det Peirceanske tegnunivers og hans idé om en triade af normative videnskaber – æstetik, logik og etik. Disse peger hen mod en forklaring af menneskets rationelle adfærd. Igennem semeiosis, eller tegn-dannelse, søger Sørensen og Thellefsen at forklare menneskets plads i et tegn-univers og de følelses-, handlings- og tankeidealer, der opstår ved dettes færden deri.

Dernæst vender vi tilbage til diskussion af, hvad der følger efter postmodernismen,

her inden for litteraturens regi. I Julie Budtz Sørensens artikel tages der udgangspunkt i Dave Eggers og hans rolle i formationen af en ny litterær bevægelse: postironien. I for søget på at adskille sig fra postmodernismen søger postironien blandt andet at vende tilbage til realismens mimetiske fremstilling, imens den bibeholder postmodernismens intime forhold til popkulturen.

Til sidst har vi en artikel uden for tema af Thomas Palmelund Johansen, som omhandler Bauhausskolen samt forholdet mellem formgivning og håndværk i mellemkrigstidens Tyskland. Derudover bringer vi som altid faglig kritik samt anmeldelser.

God fornøjelse med Semikolon nr. 19!



Giorgio Agamben

UNDTAGELSESTILSTAND

Radikalfilosofi

Da et konservativt medlem af Den Amerikanske Kongres for noget tid siden omtalte fangerne på Guantanamo som "dem, der ikke blev ramt af bomberne" og dermed havde mistet deres ret til at leve, gjorde han næsten bogstaveligt brug af Agambens begreb om homo sacer – et menneske der er reduceret til nøgent liv uden nogen legale eller civile rettigheder. *Undtagelsestilstand* er ganske enkelt bogen for alle dem, der ikke blot ser 9-11 som en grund til patriotisk mobilisering, men snarere som en anledning til en dybere refleksion, over hvor vi står i dag med hensyn det mest grundlæggende i vores civilisation.

– Slavoj Žižek

Køb bogen på www.philosophia.dk

CALL FOR PAPERS
SEMIKOLON NR. 20



Det sociale

Mennesket har igennem historien forsøgt at forstå sin egen socialitet og har undersøgt, hvordan det sociale bliver definerende for det menneskelige. I nyere tid har videnskabelige forsøg med mennesker og andre pattedyr givet større mulighed for at indsnævre de facetter, der adskiller den menneskelige socialitet fra den dyriske. Herved rejses spørgsmålet om socialitetens betydning for menneskets stilling i verden – et spørgsmål, der transcenderer en snæver naturvidenskabelig diskurs og kalder på andre forståelseshorisonter.

Semikolon er derfor i dette nummer ude efter artikler fra forskellige fag og discipliner, som beskæftiger sig med aspekter af det sociale. Det kan for eksempel være bidrag, der angriber problemstillingen fra en ontologisk, politisk, sociologisk, etisk, idéhistorisk, socialkognitivistisk, sociolingvistisk, diskursanalytisk eller evolutionsantropologisk horisont.

Deadline er 3. oktober 2010

Skrivevejledning og afleveringsformalia findes bagerst i dette nummer samt på www.semikolon.au.dk

En, to, mange
– Sådan tæller man til menneske

Hvordan forholder det klassiske filosofiske begreb om enhed sig til sin tilsyneladende modsætning "mangfoldighed", der siden 1945 har indtaget en prominent plads i tænkningens historie? Hvad befinder sig derimellem, og hvad fortæller disse forhold os om menneskets måde at være i verden på?

Noget ganske banalt: at skelne mellem eet og to og tre... (Sokrates)

Denne artikel udgøres delvist af omarbejdet materiale fra en større opgave betitlet *Mellem enhed og mangfoldighed. Fundamentaldifferentiering hos Platon, Kant og Camus*. Som man kan høre, er der tale om et forsøg på at efterspore forholdet mellem enhed og mangfoldighed ned gennem den vestlige filosofis historie. Et eftersporingsarbejde, der så mig nødsaget til at formulere et begreb om det forhold, at menneskets tankevirksomhed eksisterer i kraft af en grundlæggende forskelssondring. Jeg kaldte denne forskelssondring for *fundamentaldifferentiering*: menneskets fundamentale skelnen mellem det samme og det andet.

Identificerer man et fænomen eller en sansning som *det samme*, gør man det på baggrund af et sammenligningsgrundlag, der har dannet sig i mennesket gennem empiriens virksomhed. Et sådant udkomme af fundamentaldifferentieringen giver men-

nesket en oplevelse af *enhed*. Når dette ikke gør sig gældende, har fundamentaldifferentieringen som en detektor nået til den konklusion, at der er tale om *det andet*, hvilket eksponerer mennesket for en oplevelse af mangfoldighed. Sokrates havde altså ret i, at der i mennesket foregår en banal skelnen "mellem eet og to og tre", men jeg vil ændre lidt på fortegnene, for at kunne anvende denne skelnen i min undersøgelse:

Eet er *det samme*, enheden.

To er *selve forskellen*, fundamentaldifferentieringens dialektiske væsen.

Tre er *det andet*, mangfoldigheden

En, to, mange: enhed, fundamentaldifferentiering og mangfoldighed

Man kunne indvende, at forskellen jo er binær i sit væsen, hvorfor man kunne nøjes med at operere med *det samme* og *det andet*. Men det vil vise sig at være en grov forglemmelse ikke at inddrage det mellemliggende forhold, altså *selve forskellen* eller *fundamen-*

taldifferentieringen, som det afgørende artikulationspunkt i dette studie af, hvordan mennesket er i verden. Jeg kan illustrere vigtigheden med dette eksempel, venligst udlånt af Kierkegaard:

Mennesket er Aand.

Men hvad er Aand? Aand er Selvet.

Men hvad er Selvet?

Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv (...)

Selvet er ikke Forholdet,

men at Forholdet forholder sig til sig selv.

(Kierkegaard 1962-64: 73)

I Kierkegaards forsøg på at definere mennesket ser vi, at der underliggende foregår en fundamentaldifferentiering. Mennesket er altid *det samme* som sig selv. Uden denne slutning giver det ikke mening at definere dets væsen. Men denne logiske identifikation sker ved hjælp af (alt) *det andet*, som mennesket *ikke* er. Det interessante ved eksemplet – der belejligt nok handler om mennesket – er imidlertid, at noget tredje kommer til syne, noget der øjensynligt er en særlig menneskelig egenskab, nemlig at prædikateret *fundamentaldifferentiering* forudsættes i subjektet *menneske*.

Tre, to, ubegribelighed

Det er påfaldende, som man støder på enheden, hver gang mennesket har forsøgt at installere en transcendent orden. For hvad var det netop, der installerede mennesket i verden? Fælles for de almindeligt kendte skabelsesberetninger er ideen om en oprindelig enhed, der bevidst eller ubevidst mangfoldiggør det værende. I kristendommen finder vi Ordet (evnen til at udsige dvs. skabe: "... og Ordet var Gud."), bag hinduismen og buddhismen det Ene, i naturvidenskaben intet (som vi ikke evner at forstå

som andet end det enhedslige begreb "intet-hed"), mens Aristoteles udgrunder alting med den *ubevægede bevæger* (Gud).

I en undersøgelse, der på sin vis omhandler korrekt differentiering, er det på sin plads at tydeliggøre nuancerne, når jeg som her ønsker at bruge "enhed" og "det ene/det unitære" synonymt. Enhed er et ord, vi bruger i hverdagen som betegnelse for selvstændigt afgrænsede størrelser; entiteter, mens det ene/det Ene opfattes som henholdsvis en konceptuel betegnelse for et unitært og udeleligt princip og en, eventuelt religiøs, monisme.

Monisme: Læren, at der kun findes ét grundlæggende princip eller kun én verden, substans, sandhed osv. I den vestlige idéhistorie kan monismen spores tilbage til Platons formodede inspirator Parmenides. En erklæret monist, der dog også kan udlægges som en tidlig romantiker, idet begreber som "det ene", "altheden" og sågar "Væren" i hans tænkning overlapper hinanden.

I jagten på enhedsbegrebets opkomst er det imidlertid muligt at gribe endnu længere tilbage (og lidt mod øst), til *Rigveda*, de oldindiske sanskrithymner fra den vediske kulturs religion, som dannede forlæg for både hinduismen og buddhismen. *Rigveda*-samlingen indeholder en hymne om verdens tilblivelse, hvori et mystisk Ene nævnes som det eneste, der oprindeligt var til: "*That one breathed, windless, by its own power. Other than that there was not anything beyond.*" (Macdonell 1970: 208). Men som i alle gode skabelsesberetninger, sker der snart en art uigenkaldelig proliferation: "*That which, coming into being, was covered with the void, that One arose through the power of heat.*" (Ibid.: 209). Lidt forbløffende udviser hymnens forfattere indsigt i ildens skabelsespotentialer, og foregriber med den lille notits naturvidenskabens teori om verdens

begyndelse. I hymnen, der kan forstås som en hyldest til ontologien slet og ret, nævnes også mennesker ("Sages"). For dem viser *begæret* sig at være det, der omstøder den før-dualistiske tilstand: "*Desire in the beginning came upon that, (desire) was the first seed of mind. Sages seeking in their hearts with wisdom found out the bond of the existent in the non-existent.*" (Ibid.: 209) Og med begærets ytring, der implicit søger "hint" frem for "dette", er den første forskel skabt. Den første fundamentaldifferentiering har fundet sted, og de vise bliver bevidste om det værende, hvis væren de før var afskåret fra at erkende, eftersom de var ganske omsluttet af og indlejret i (den).

Det er tydeligt, at Rigvedaens enhedsbegreb nærmere ligner naturvidenskabens "intetheds-enhed" end den *intentionelt* karakteriserede jødisk-kristne skaber-Gud. Dette er befordrende for min intention om at hævde det ene som et abstrakt filosofisk begreb i min tre-trins raket (som listet i første afsnit) mod erkendelsens grundvilkår. Interessant er dog også begærets tankesæd, eftersom denne kan tjene som fortællingen om fundamentaldifferentieringens oprindelse og kaste lys over dets betydning for mennesket. Inddrager vi de post- eller senmoderne filosoffer Gilles Deleuze og Félix Guattari, bliver det i stigende grad klart, at det netop er fundamentaldifferentieringen, der, som hos Kierkegaard, konstituerer subjektet i os: "... *det Ene som deler sig efter en binær logik lov om differentiering i subjektet. Enheden opererer altid i en tom dimension som er en ekstradimension i forhold til det pågældende system.*" (Deleuze og Guattari 2005: 12). Denne tomme dimension viser tilbage mod den før-dualistiske ursuppe, men også ud på det abstraktes begrebsplan hvor denne undersøgelse finder sted.

Først den ene vej, og så... Camus' grænseerfaring

Europa 1945. Efter to ufattelige verdenskrige og den teknologiske udviklings acceleration har mennesket god grund til at føle sig fremmed i verden. Fundamentaldifferentieringens eksistentielt orienterede arbejde med fænomener og sansninger peger hen mod noget ikke-menneskeligt (det inhumane), det uforståelige og kaotiske, *det andet* i sin mest radikale gestaltning.

Mens forholdet mellem enhed og mangfoldighed hos Platon og Kant nærmest har karakter af en kardinalmatrice i jagten på sandheden og den apodiktiske vished, så afstedkommer disse begreber hos Albert Camus eksistentielle følelsesudfald. I *Staten* var det uddannelsen og indretningen af det ideelle samfund, der var målet med bevidstgørelsen om forholdet mellem det ene og det mangfoldige. I *Kritik af den rene fornuft* var det tilvejebringelsen af et videnskabeligt system, der skulle bringe os nærmere fuldstændiggørelsen af den menneskelige oplysning. Men situationen er anderledes, da Camus skriver *Sisyfos-myten* i begyndelsen af 1940'erne. Udviklingen af den menneskelige tanke er ikke længere et positivistisk projekt mod entydigt lyse horisonter. Krigene synliggør eksistensens vilkårlighed, og den medfølgende overlevelsesangst aftegner individet, hvor kroppen ender, og en verden af uforudsigelig smerte begynder. Oplysningen er kammet over i et lyshav af bomber. Filosofisk betyder det 20. århundredes symbolske og bogstavelige atomiseringer et endegyldigt farvel til enhedens monopol, der som Horkheimer og Adorno skriver, har behersket tankecentrene i årtusinder: "*Enhed er løsenet fra Parmenides til Russell.*" (Horkheimer og Adorno 1993: 40).

I dette oprørte klima skriver Camus et afgørende filosofisk essay om selvmor-

dets problem og status i filosofien. Heriblandt nogle passager, der gør det klart, at enhver forklaringstrang også er en maskeret enhedslængsel: *"Trods alle logikkens ordspil og balancekunster er og bliver det at forstå fremfor alt at skabe enhed."* (Camus 2004: 24). Kort herefter finder vi et tydeligt sammenfald af tidens tanker, da Camus foregriber Horkheimer og Adornos antropomorfismeled: *"Kattens univers er ikke det samme som myrens. Truismen 'enhver tanke er antropomorfistisk' betyder netop dette."* (Ibid.: 24). Måske netop fremmedgørelsen i tidens humanitære katastrofer anskueliggør, i hvor høj grad mennesket ynder at hjemliggøre universet og derved underkue kaos. I det følgende citat udtrykkes kernen i min undersøgelse:

Denne længsel efter enhed, denne higen efter det absolutte, udgør den egentlige bevægelse i det menneskelige drama. Men at denne higen er en kendsgerning betyder ikke, at den bør tilfredsstilles umiddelbart. Thi hvis vi overskrider det svalg som adskiller ønsket fra opfyldelsen, og således med Parmenides bekræfter enhedens realitet (hvad man så end vil forstå derved), falder vi i den latterlige modsigelse, at en tanke, som hævder altings enhed, ved selve sin påstand beviser sin egen væsensforskell og dermed det modsætningsforhold, den foregav at ophæve. (Ibid.: 24-25)

For Camus er antropomorfismen – det at mennesket søger identifikation og dermed enhed med alt i universet – en pinlig forsimpning af virkeligheden. Ikke at enhedens sandhedskandidatur dermed er udelukket, sagen er bare, at vi aldrig kan nå til vished derom. For hvis menneskets reflektive bevidsthed (fundamentaldifferentieringens eksistensmodus) bliver til ren bevidsthed

(enhedens eksistensmodus), vil den – uden prædikat og egenskaber – aldrig kunne begribe dette forhold. Hermed ses det, hvorledes selvbevidsthedens fødsel, som bevidnet i *Rigveda*-hymnen, ikke kan gøres om. Tankens oprindelige udspring i menneske og verden er en irreversibel proces. Denne grænseerfaring, der afskærer mennesket fra enheden, udleverer os for stedse til mangfoldigheden. Eller som Camus selv formulerer det: *"Når tanken har opgivet enheden, hylder den mangfoldigheden. Og mangfoldigheden er kunstens område. Den eneste tanke, som frigør ånden, er den, som lader ånden ene, sikker på sin begrænsning og kommende undergang."* (Op.cit: 111).

Heraf bør man dog ikke konkludere, at Camus er en ren mangfoldighedstænder. Hans absurde menneske er et menneske i oprør mod dette meningsvakuum, og det middelalderlige torturretskab, der udspænder ham mellem enhed og mangfoldighed, er hvad der til stadighed driver ham opad bjerget med stenen foran sig.

Som polygonet til cirklen

Hvad så med idéen om den rene mangfoldighed, der har haft så gunstige vækstbetingelser siden Rimbaud, Nietzsche, Pessoa og atombomben? Det mangfoldige har mange konnotationer. Hvad der nærmest per automatik medregnes, når vi bruger ordet "mangfoldighed," er eksempelvis naturen, det fremmede, det udenfor, det utænkelige (eks. flere dimensioner end vi kan fatte), stokastisk kaos, kompleksitet og spontanitet. I min rådføring med Max Horkheimer og Theodor W. Adorno, Gilles Deleuze og Félix Guattari, samt ikke mindst Michel Serres, der med værket *Genese* eksplicit dedikerer sig til erkendelsen af det mangfoldige, har jeg typisk fundet mangfoldigheden situeret i den ydre virkelighed.

Drømme, natten, magi og mysticisme tager også plads på det mangfoldiges side i den historiske dikotomi med enhedsfornuften. Men særligt naturen, som mennesket gradvist har fremmedgjort sig fra, henvises der til som mangfoldighedens locus. Michel Serres taler om "skyen" og "det flydende" som taktile repræsentationsformer for mangfoldigheden overfor "krystallet" og "det faste", der omvendt repræsenterer enhed og fornuft. For ham er der en finit valorisering mellem enhed og mangfoldighed, idet han mener at enheden er ødelæggende for sand videnskab. Han bliver nærmest militant i konklusionen: "*Det faste er det mangfoldige reduceret til en enhed. Begrebet er en mangfoldighed reduceret til en enhed. Repræsentationen er en mangfoldighed reduceret til en enhed. Enhver magt er en mangfoldighed reduceret til en enhed.*" (Serres 1998: 159). Den præcise og adækvate videnskab beskriver derimod verden, som den er, uden at søge læ bag antropomorfismer. Hvor Camus opfatter mangfoldigheden som et utæmmeligt kaos, vil Serres, at vi udgrænser mangfoldigheden som morgendagens nye videnskab: "*Vi er nu efterhånden tilstrækkeligt forberedt af vore videnskaber til at kunne tænke dem [mangfoldighedsbegreber, m.a.] i deres uanalyserbare kompleksitet. De er epistemologisk mulige.*" (Op.cit: 152). Mulige altså, men endnu tågede, uanalyserbare og altid mange. Denne valorisation synes dog i fare for at gøre mangfoldigheden til en maskeret enhed.

Det er måske sandt, at vi efterhånden kan tænke mangfoldighedens *begreb*, men dette er dog ikke det samme som den rene mangfoldighed. Man kan som Serres kredse om det mangfoldige gennem endeløse konnotationsprocesser, og forsøge en indkredsning via stadigt skarpere modsætningsforhold, men den totale identifikation

lader sig ikke gøre, for man kan ikke være både et menneskeligt subjekt – et "jeg" – og mangfoldighed på samme tid: "*Ja, faktisk er jeget kun en tærskel, en dør, en tilblivelse mellem to mangfoldigheder.*" (Deleuze og Guattari 2005: 317-318).

Deleuze og Guattari tilhører samme poststrukturalistiske (anti-)skole som Serres. Deres værk *Tusind plateauer* er et enormt filosofisk eksperimentarium udi mangfoldighedens kapaciteter. Heri præsenterer de læseren for begreberne *dyreblivelse* og *uopfatteligblivelse* som måder at overkomme fundamentaldifferentieringens eksistensmodus og overgå til en anden, mere mangfoldig måde at være i verden på. Begreberne fordrer måske nok en kunstnerisk mere end en logisk forestillingsevne, men skal forstås som overgange til eksistensmåder, der hverken erkender som, eller kan erkendes af, *mennesket*. Værket igennem forsøger de for alt i verden at undgå modsætningspar, dualismer og dikotomier, for i stedet at tænke *ex nihilo*, men de indrømmer, at denne undvigelsesmanøvre, der dybest set går ud på at undsige sig sin menneskelighed, er umulig: "*At nå frem til den magiske formel som vi alle sammen leder efter: PLURALISME = MONISME ved at gå gennem alle dualismer – som udgør fjenden, men en helt og aldeles nødvendig fjende, det møbel vi hele tiden flytter rundt på.*" (Op.cit: 28).

Måske vi bare skulle lære at leve med det uskønne møbel, sådan som Camus foreslår. Dualismen (*fundamentaldifferentieringen* i min terminologi) synes måske ikke videre flatterede for filosoffer med "transhumane" aspirationer¹, men den binære logik er jo den måde, vi basalt set erkender på. Derfor må det binære også betragtes som hængslet mellem enheden og mangfoldigheden, altid orienteret mod enheden, men uomgængeligt indlagt mangfoldigheden.

Deleuze og Guattari introducerer i førnævnte citat en ny tanke. Nemlig den at enhed og mangfoldighed i sidste instans skulle være ét og det samme: "... *det samme fænomen ser vi altid både som en enhed og en uendelig mangfoldighed.*" som den gode Glaukon siger i Staten (Platon 2003: 293). At svare bekræftende på den mulighed de fremsætter ville være at foretrække det ene over det andet, for det ville ende striden til enhedens fordel; enheden og mangfoldigheden ville da smelte sammen i ét princip. Vi må derfor affinde os med, at spørgsmålet håndteret af den menneskelige selvbevidsthed forbliver både afsæt og endepunkt i samme ytring.

Demiurgen og det rette blandingsforhold

Man is precisely this hole
(Witold Gombrowicz)

Bedst som jeg troede, der var sket en historisk progression, således at skabelsberetningen om *det samme*, der møder *det andet* og mangfoldiggøres i fundamentaldifferentieringen, kunne ekstrapoleres over på tænkningens historie med 1) en primitiv, enhedsligt orienteret antik (Platon), 2) en oplysningsfilosofi på sporet af fundamentaldifferentieringen (Kant), og 3) en senmoderne filosofi, der både søger kompromiset (Camus) og idealiserer den anden ekstrem, mangfoldigheden (Serres), så falder jeg over Platons værk *Timaios*. I denne mytiske skabelsberetning komponerer demiurgen (en skabergud) sjælen på følgende sindrige måde:

Imellem den udelelige og altid ens Væren og den delelige Væren, der har legemlig Natur, dannede han en tredje Slags Væren, der var en Blanding af dem begge.

Og endvidere tog han det samme og det forskellige og dannede paa samme Maade for begge Vedkommende en Blanding af den udelelige Part og den delelige Part, der har legemlig Natur. Saa tog han de tre Blandinger og blandede dem sammen til en Enhed... (Platon 1992: 44)

Sjæle-alkymien fortsætter med mystiske blandingsforhold mellem det samme, det forskellige og Væren, tydeligvis af geometrisk karakter, tilstræbende en ideel og evig harmoni. Sjælen gøres indadtil sammensat, mangfoldig, men udadtil samlet, unitær. Passagen i *Timaios* rummer vidnesbyrd om, at der her er tale et andet af fundamentaldifferentieringens tidlige forlæg:

Da Sjælen er en Blanding af det samme, det forskellige og Væren, disse tre bestanddele, og er delt og bundet sammen i Proportion og roterer i sig selv, bevæges den, naar som helst den kommer i Berøring med noget, der har delelig Eksistens, eller noget, der har udelelig Eksistens, i hele sit væsen, og med Hensyn til, hvad hver enkelt Ting er det samme som eller forskellig fra... (Ibid.: 47)

Sjælen bevæges af sansindtryk, der overgår til fundamentaldifferentieringen, hvor der skelnes mellem identitet (sammehed) og forskellighed (andethed). Tankevækkende er det, at sjælen indeholder både det delelige (mangfoldighed) og det udelelige (enhed), og at den *bevæges* af at møde forskellen herimellem udenfor sig selv.

Jeg mener efter denne *Timaios*-overflyvning at kunne fastslå mellemstedet, selve differentieringsvirksomheden, som menneskebevidsthedens koordinat eller *det særligt menneskelige*. Det er dette koordinat Witold Gombrowicz i sin Hegel-lektion,

kalder hullet mellem modsætninger, et hul (eller en bro, en virksomhed m.v., alt efter temperament), der lokerer mennesket præcist². Måske vi nu er mere opmærksomme vedrørende vores domme – om vi bestemmer noget som værende enhedsligt eller mangfoldigt i sin essens – og selve differentieringsmekanismens kontekst, hvad er man eksempelvis kulturelt disponeret for? Min undersøgelse peger videre mod studier af paradokset og komplementariteten, eftersom vi har set, hvordan enhed og mangfoldighed ligner hinanden i menneskets kultus. De hører utvivlsomt sammen, men som par eller princip, det er spørgsmålet. Paradokset og komplementariteten er her begreber, der vil komme til hjælp som forklaringsmodeller. Jeg erkender, at Hegels filosofi åbenlyst ville have haft meget at bidrage med, men overlader det til andre at indskrive hans plads i enhedens og mangfoldighedens idéhistorie. Hermed har jeg udstukket retningen for supplerende studier, der vil bidrage yderligere til forståelsen af menneskets væsen og virkemåde.

Noter

- ¹ Deleuze udtrykker i sin bog om Henri Bergson (*Le Bergsonisme*, 1966) begejstring for tanken om at nå over og bag menneskets nuværende formåen, og er desuden inspireret af Nietzsche, hvis idé om overmennesket vist ikke behøver nærmere introduktion.
- ² Witold Gombrowicz (1904-1969), polsk forfatter, der i bogen *Cours de philosophie en six heures un quart* udlægger hovedtrækkene i vestens filosofi med en berømmet og åbenbarende sans for det koncise.

Litteraturliste

Camus, Albert (2004) [1942]: *Sisyfos-myten*. København: Gyldendal.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (2005) [1980]: *Tusind Plateauer*. København: Det kongelige danske kunstakademis billedkunstskoler.

Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. (1993) [1944]: *Oplysningens dialektik*. København: Gyldendal.

Kierkegaard, Søren (1962-64)[1849]: *Sygdommen til Døden. Samlede Værker, bd. 15 (3.udgave)*. København: P.P. Rohde

Macdonell, Arthur Anthony (1970) [1917]: *A Vedic Reader for students*. London: Oxford University Press

Platon (2003) [ca. 380 f.v.t.]: *Staten*. København: Museum Tusulanums Forlag.

Platon (1992) [ca. 380 f.v.t.]: "Timaios", in Høeg, Carsten og Ræder, Hans (red.): *Platons skrifter. Bind 8*. København: Hans Reitzels Forlag.

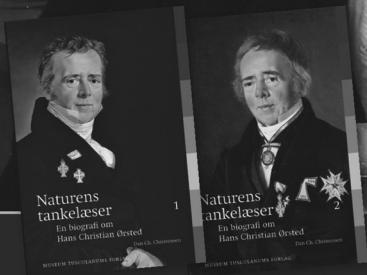
Serres, Michel (1998) [1982]: *Genese*. København: Gyldendal.

Den første samlede biografi om H.C. Ørsted

som
videnskabsmand,
tænker og
privatperson

Vejl. pris: 498 kr.

Køb bogen i
din lokale boghandel
eller spar 20% på mtp.dk



Naturens tankelæser
En biografi om Hans Christian Ørsted
Af Dan Ch. Christensen

1210 sider · 2 bind · Indbundet · 17 × 24 cm
Rigt illustreret · ISBN 978 87 635 2524 4
Museum Tusulanums Forlag, 2009

Museum Tusulanums Forlag
Københavns Universitet

Njalsgade 126 · 2300 København S

35 32 91 09
order@mtp.dk
www.mtp.dk



Eksistens er association – Om aktør-netværk-teori

Aktør-netværk-teori udgør en interessant ramme for analysen af et samfund, hvor det tekniske og det sociale i stigende grad konvergerer. Hverken den (moderne) kritiske sociologi eller den (postmoderne) socialkonstruktivistiske sociologi synes at kunne beskrive denne konvergens fyldestgørende. Derimod synes aktør-netværk-teorien at tilbyde et perspektiv hinsides det moderne og postmoderne, som på én gang er universalistisk og relativistisk, hvilket det følgende skal redegøre for.

Den franske filosof og antropolog Bruno Latour skriver i en af sine seneste bøger, at oprindelsen til aktør-netværk-teori (herafter blot akronymet ANT) helt nøjagtig skal findes i tre centrale artikler: Hans egen "Microbes, guerre et paix, suivi de Irréductions" fra 1983; den engelske sociolog John Laws artikel "On Methods of Long-Distance Control Vessels Navigation" fra 1986; og den franske sociolog Michel Callons artikel "Some elements of a sociology of translation domestication on the scallops and the fishermen of St Brieuç Bay" fra samme år (Latour 2008: 130). Da Latour, Law og Callon indsamlede den empiri, der senere skulle blive præsenteret i disse videnskabssociologiske artikler, stødte de hver især uventet på handlende aktører, der ikke var mennesker. Da handlende *ikke-mennesker* ikke havde nogen plads i samfundsteorien, måtte de enten forkaste væsentlige dele af deres empiri eller udvide teorien, sådan at den også kunne omfatte ikke-menneskelige aktører. Da sidstnævnte mulighed valget, hvilket de tre artikler altså er beviset på, skabtes det, der senere blev kendt som ANT (Latour 2008: 130-131).

Ud fra det ovenstående kunne man godt

få den fornemmelse, at ANT i dens forsøg på at inkludere ikke-menneskelige aktører i undersøgelsen af det sociale, blot er en mindre korrektion af samfundsteorien, sådan at denne nu også kan tilbyde en kategori til ikke-mennesker. Ifølge Latour er denne opfattelse af ANT dog ikke tilstrækkelig, da man herved bare skaber to slags aktører: en ikke-menneskelig aktør og en menneskelig aktør, som står over for hinanden og må beskrives forskelligt (Latour 2008: 133-134).

Hvad ANT i stedet handler om, er hvordan aktører, menneskelige såvel som ikke-menneskelige, er associeret (ibid.). Således bliver *association* det afgørende begreb i forståelsen af ANT. Men førend dette kan udfoldes tilfredsstillende, må ANT's opgør med sociologien beskrives.

There is no such thing as society

Latour karakteriserer den hidtidige sociologi som *det sociales sociologi* (Latour 2008: 29-30). Problemet med denne sociologi er ifølge Latour, at den opfatter det sociale som en stabil og sikker grund, hvorpå alle andre aktiviteter udspringer sig (Latour 2008: 22-23). Latour udtrykker det således:

I den første tilgang [det sociales sociologi] kunne enhver aktivitet – jura, videnskab, teknologi, religion, organisation, politik, management, – relateres til og forklares ved de sociologiske aggregater, der lå bag dem alle... (Latour 2008: 28)

Udtrykt i det, som Latour kalder *sociologiske* eller *sociale aggregater*, bliver det sociale altså et slags aksiom, hvorudfra alt andet kan deduceres. Et socialt aggregat kan betragtes som en kategori, eller som ordet *aggregat* antyder, et slags samlebegreb. Således kan fx Frankfurterskolens hyppige brug af begrebet om *falsk bevidsthed*, Pierre Bourdieus *klasse- og feltbegreb*, George Simmels *blaserthed* osv., betragtes som sådanne sociale aggregater. En pendant ses i filosofien, hvor man med en vis ret også kunne tale om *metafysiske aggregater*. Således er Platons *idéer*, Hegels *absolutte*, Schopenhauers *vilje* osv., sådanne begreber, hvorudfra alt andet kan forklares og bliver meningsfyldt.

Latour personificerer det sociales sociologi ved at kalde den for *den Durkheimske tilgang* og henviser hermed til den franske sociolog Émile Durkheim (1858-1917). Således skriver Durkheim, som citeret fra Latour: ”*Som aktiv faktor står intet andet tilbage end selve det menneskelige miljø*” (Latour 2008: 98). Konsekvensen af denne tilgang er, at alt andet end det sociale blot bliver tomme entiteter, hvorpå det sociale, den eneste *aktive faktor*, afspejler sig. Eksempelvis afspejles det sociale i modeverdenen i materialevalget: Silke udtrykker ifølge Latour noget finkulturelt, imens nylon udtrykker folkelighed. Således afspejler det allerede eksisterende sociologiske skel mellem folkelig og fin sig i moden, eftersom silke uden videre kan oversættes til det sociologiske vokabularium som fin-kultur og nylon til folkelighed. Hermed

reproduceres de sociologiske aggregater fin og folkelig, og man kan følgelig tale om, at moden er *socialt konstrueret* (Latour 2008: 63). På samme måde forholder det sig med alle andre aktiviteter, der ligeledes kan forklares af det sociale (Latour 2008: 129).

Dertil beskriver Callon det paradoksale i sociologernes forsøg på at påpege usikkerheden i naturvidenskabens forklaringer, imens deres egen videnskab ingenlunde udsættes for samme skepsis (Callon 1986: 197).¹ For nu også at konsultere den sidste i ANT's kongerække herom, og dermed understrege ANT's fælles udgangspunkt, beskriver Law i overensstemmelse med Latour og Callon, at sociologiens standardprocedure er at fortælle historier (om det sociale), som de konverterer til principper (læs: sociale aggregater). Law kalder dette for en *forklæringsreduktionisme* (Law 1994: 12).

Både Latour, Callon og Law er som antydnet uenige i den tilgang, som Latour altså har navngivet det sociales sociologi. At alt skulle hvile på det sociale og således være socialt konstrueret og determineret synes alt for begrænset, hvorfor Latour provokerende og oprørsk vælger Margaret Thatchers berømte sentens: ”*There is no such thing as society*” som et slogan for ANT.

Opgøret med *socialdeterministiske* tendenser i sociologien, dvs. den bestandige påkaldelse af diverse sociale aggregater som forklaringskraft, rettes også mere direkte mod kontemporære og mere postmoderne sociologier, der ligesom ANT har beskæftiget sig med sociologiske forklaringer af videnskab, teknologi og innovation, og derfor ofte har været besværlige at skelne fra ANT. En af de tilgange, der eksplicit nævnes, er *The Social Shaping of Technology*. Herom skriver Latour:

Lige meget hvor oplysende the Social Shaping of Technology (Bijker 1995) har været

for os, vil dette værk ikke indgå i [ANT's] korpus, eftersom det sociale holdes stabilt hele vejen igennem og bruges til at gøre rede for formgivningerne af den teknologiske forandring. (Latour 2008: 31-32).

Latour henviser i citatet eksplicit til sociologen Wibe Bijker, og det er her vigtigt at holde sig for øje – hvad den danske sociolog Peter Lauritsen også påpeger i sin indføring i tilgangen *The Social Construction of Technology (SCOT)* – at Bijker med sit SCOT-perspektiv netop står for en mere radikal udgave af de sociologiske studier af teknologi, man overordnet kalder *The Social Shaping of Technology* (Lauritsen 2007: 44). SCOT-perspektivets radikalitet skyldes, at man ikke blot nøjes med at beskrive teknologiers skiftende betydning i forskellige sociale kontekster, men i stedet argumenterer for, at selve indholdet af det teknologiske artefakt er socialt konstrueret (Pinch & Bijker 1984: 423). Latour gør altså endnu engang op med den idé, at det sociale alene skulle kunne forklare, endsige konstruere, teknologi, videnskab eller andre domæner.

Da det som bekendt er svært at definere noget udelukkende via negatonis, skal jeg i det følgende afsnit beskrive, hvordan ANT skal overkomme den ifølge Latour misforståede hegemonisering af det sociale, som det sociale sociologer mere eller mindre bevidst har opildnet.

Fortolkning frem for forandring: Hen imod en associationssociologi

I en af Marx' mest berømte teser, den 11. Feuerbach-tese, lyder det: "*Filosofferne har kun fortolket verden forskelligt, men hvad det kommer an på, er at forandre den*" (Marx & Engels 2004: 106). Som det blev antydnet i det foregående afsnit, mener Latour, at

sociologien har taget denne fordring lidt for bogstaveligt. Konsekvensen heraf har været, at sociologien er blevet til en slags *social engineering*, der med politiserede sociale aggregater i hånden forsøger at ændre og dermed forvrænge verden i stedet for at beskrive den (Latour 2008: 64). Latour foreslår derfor en parafrasering af Marx' tese, sådan at den i stedet kommer til at lyde: "*Samfundsforskerne har ændret verden på mange måder; hvad det nu gælder om er at fortolke den*" (Latour 2008: 56).

Med denne polemiske parole antyder Latour den nye vej, som sociologien, hvis den skal beholde sin privilegerede status som videnskab, nødvendigvis må følge. Således hævder denne nye tilgang, at det sociale ikke besidder noget særegent, der skulle kunne udgøre en forklaringskraft, kontekst eller dimension, og som sådan kvalificerer det sociale til at kunne udskille sig som en videnskab; en sociologi (Latour 2008: 25; 29-30). Denne nye tilgang, som Latour tildeler prædikatet *associationsociologi*, søger, som navnet antyder, at beskrive og forstå de mange forbindelser mellem heterogene aktører, som samfundet består af. Således er det sociale sociologis aksiomatiske udgangspunkt – samfundet eller det sociale – netop det, som holder associationssociologiens forskning i ave (Latour 2008: 25). Latour udtrykker det sådan: "*Hvad den først tilgang [det sociale sociologi] ser som sin løsning på problemerne, ser den anden [associationsociologien] som den helt store gåde*" (ibid.). I denne optik betegner ordet *social* ifølge Latour "[...] en kæde af associationer mellem heterogene elementer" (Latour 2008: 26). Latour skriver endvidere at denne oversættelse, endskønt den kan forekomme at være nok så oprørsk, ikke udøver vold mod etymologien. Ordet *social* stammer ifølge Latour fra det latinske *socius*,

som betyder ”følgesvend, at følge nogen, at tilmelde sig og at alliere sig.” (Latour 2008: 27). Denne betydning af ordet tillader, at det sociale ses som noget forbindende eller associerende. Sociologien kan altså uden at skifte navn sagtens skifte fokus.

Det skal i forlængelse heraf kort nævnes, med et par nedslag i forfatterskabet, at Latour også før har sat fokus på associationerne i den sociologiske undersøgelse. Således var han allerede i midten af 1980erne inde på, at det var associationen, der burde være sociologiens genstandsfelt, hvilket kommer til udtryk, når han under overskriften ”*From the study of society to that of associations*” skriver:

[S]ociety is not what holds us together; it is what is held together. Social scientists have mistaken the effect for the cause, the passive for the active, what is glued for the glue.
(Latour 1986: 276)

Cirka ti år senere lyder det igen fra Latour, denne gang måske en anelse kunstlet, ja nærmest kartesiansk: ”*existence is association*” (Latour 1995: 303). I tillæg hertil nævner Latour i *En ny sociologi for et nyt samfund*, at ANT blot er det historiske navn for associationssociologi (Latour 2008: 30). ANT har dog ifølge Latour hidtil undveget begrebet *sociologi*, eftersom det har skabt for mange uheldige konnotationer til diverse sociale aggregater, hvorfor begrebet nu skal renses, så det igen kan tages i brug (ibid.). Som indledningsvist antydnet skal associationer opspores mellem heterogene aktører, og et fokusskifte via en etymologisk udredning er derfor ikke tilstrækkeligt for den nye associationssociologi. Begrebet om det sociale må udvides.

Menneskeligt, alt for menneskeligt

For at kunne beskrive, hvordan Latour med associationssociologien vil udvide begrebet om det sociale, synes en definition af aktørbegrebet i ANT nødvendig. Aktørbegrebet er ikke nyt i samfundsvidenskaben, hvor det ofte er blevet brugt som en betegnelse for de individer, man studerer. For at undgå konnotationer til denne anvendelse har ANT-analyser ofte benyttet sig af synonyme begreber som *entitet* eller *aktant* (Jensen, 2003: 7). Ifølge Finn Olesen og Jonas Kroustrups introducerende kapitel til ANT i bogen *Introduktion til STS* er der visse fordele ved at bruge netop aktant-begrebet, idet det uden videre kan betegne både mennesker og ikke-mennesker, sådan som det fx gør det i semiotikeren Algirdas-Julien Greimas berømte aktantmodel (Olesen & Kroustrup 2007: 83-84). Latour nævner også eksplicit semiotikken som en inspirationskilde til aktørbegrebet og tilføjer, i overensstemmelse med Olesen og Kroustrup: at tryllestave, dværge, tanker og Gud(er), kan tilskynde til handling og derfor må betragtes som aktører (Latour 2008: 31; 78, note 61). ANT's aktør begrænser sig altså ikke til at betegne et menneskeligt enkeltindivid, men må i stedet bestemmes som det punkt i et *netværk* (begrebet uddybes senere), der kan tilskrives handling uagtet aktørens status som menneske, artefakt, institution, gud eller lignende (Latour 1996: 53-54). Man kunne også sige det meget enkelt: En aktør er *noget, der handler*; eller som Latour docerende siger det i overensstemmelse med pragmatismen: ”*Husk på, at en aktør, der ikke gør en forskel, ikke er en aktør.*” (Latour 2008: 157).

Det vigtige er altså ikke aktøren selv, men hvordan denne via sin handling er associeret til andre aktører. Eksempelvis får min mobiltelefon mig til at handle, når

taletiden er brugt op. Telefonen kræver af mig, at jeg skal tænde min computer, klikke mig ind på teleudbyderens hjemmeside og her indbetale et beløb, dersom det da igen skal blive mig muligt at foretage opkald. Hvis mit dankort imidlertid også er spærret, må jeg begive mig ned til min lokale døgnkiosk, for dér at kunne foretage mit opkald fra deres mønttelefon, som de behændigt har valgt at beholde trods mobiltelefonens indtog. Hvad det sociale sociologi kunne sige om dette tænkte eksempel, er jeg usikker på. Man kunne måske forestille sig, at min handlen ville kunne forklares som en fremmedgjort *varefetichisme*; eller at kapitalismen afspejlede sig i mobiltelefonen, eftersom selve den menneskelige kommunikation nu også var indordnet under *kapitallogikken*; eller man kunne forestille sig, at min handlen kunne afsløre min *sociale klasse*, eftersom min tilværelse som studerende måske nok tilfører mig en vis *kulturel kapital*, men at min (manglende) *økonomiske kapital* begrænsede mig til et taletidsabonnement osv. Fælles for alle disse forklaringer ville være, at det sociale – repræsenteret af sociale aggregater som varefetichisme og kapitalformer – er årsag til mine handlinger. Uanset hvordan jeg i øvrigt måtte have handlet, kunne disse aggregater have været påkaldt som forklaringskraft.

I en ANT optik ville dette imidlertid være omvendt: associationerne mellem mig, mobiltelefonen, dankortet, teleudbyderen og kiosken ville være årsag til det sociale. Men dette *sociale* ville tilmed været udvidet, idet ANT accepterer at mobiltelefonen, dankortet og kiosken også er aktører, der kan få mig til at handle. Ikke i kausal forstand, da det sociale sociologis socialdeterminisme da blot ville være erstattet af en teknologideterminisme, men de ville

kunne tilskynde, opmuntre og anspore mig til handling (Latour 2008: 95). Latour eksemplificerer ligeledes dette, dog ikke med en mobiltelefon, men med de elektroniske chips, der var indeholdt i det fejlslagne metrosystem *Aramis* i Paris. Pointen er dog den samme: ”*The chips are not reducible to social ties nor are the social ties reducible to the determination of things. They are new social ties*” (Latour 1993: 390).

I ANT er det altså netop disse nye associationer eller bånd mellem de heterogene aktører, der udgør det sociale: ”*Hver gang et A [fx menneske] siges at være forbundet med et B [fx mobiltelefon], er det det sociale selv, der genereres.*” (Latour 2008: 127). Latour betegner denne væsentlige pointe – der i det ovenstående er forsøgt eksemplificeret – som en *kausal inversion*, eftersom man i det sociale sociologi altså anlægger en epistemologi, der betragter det sociale som årsag til en lang række *virkninger*, imens disse mange heterogene virkninger hos Latour og ANT i stedet netop betragtes som *årsag* til det sociale (Latour 2008: 132). Det sociale og de andre domæner kan altså ikke skilles ad, hvilket bevirker, at aktører sjældent består af *rene former*, men snarere er at betragte som *hybride former*. Således beskriver Latour i et foredrag den amerikanske debat om skydevåben, hvor man på den ene side i debatten finder argumentet ”*Pistoler dræber!*” og på den anden side modargumentet ”*Nej, det er mennesker der dræber!*” (Latour 1993a: 3). Latours mellemlig mellem disse to stridende argumenter bliver, at *menneske-pistoler* dræber (ibid.). Denne nye aktør, defineret af de mange associationer, der kunne være mellem pistoler og mennesker, er altså en hybrid aktør, som hverken er ren social eller ren teknisk, men snarere *socio-teknisk*.

Latour beskriver endvidere, hvordan ikke-menneskelige aktørers (her objekters)

handlinger – som ofte er sværere at få øje på end menneskelige aktørers handlinger – kan blive synlige i en række forskellige situationer. En af disse situationer synes at bringe et spændende perspektiv med sig:

Den tredje slags situation [hvor altså objekters handlinger bliver synlige] ser vi i forbindelse med ubeld, sammenbrud og strejker [...]; selv objekter, der øjeblikket forinden forekom helt automatiske, autonome og hinsides menneskelige agerende, udgøres nu af skarer af mennesker, der udstyret med redskaber bevæger sig i rasende fart. (Latour 2008: 104).

Det er interessant, at Latour her nærmest udtrykker sig, som den tyske tænker Martin Heidegger (1889-1976) gør det i sin berømte Zeug-analyse i *Sein und Zeit*. Latour har ofte kritiseret Heidegger (fx Latour 1993b: p. 65ff), men her er ligheden dog slående. Se blot, hvordan Heidegger beskriver sammenbruddet, hvor det *vedhåndenværende brugstøj*, der altid henviser til specifik brug, bliver *forhåndenværende*: ”I og med forstyrrelsen af henvisningen – i uanvendeligheden for... – bliver henvisningen imidlertid eksplicit” (Heidegger 2007: 97). Med sammenbruddets private udtryk *uanvendelig* afsløres altså brugstøjets henvisninger. I det tidligere eksempel med mobiltelefonen, hvor denne blev uanvendelig, da den løb tør for taletid, kunne man således tale om en eksplicitering af mobiltelefonens henvisninger, til fx telefonselskabet, som i lyset af dens tidligere anvendelighed henlå i det skjulte. Alternativt, men dog på samme måde, kunne mobiltelefonens uanvendelighed eller *strejke* i en latoursk optik altså også bibringe en tydeliggørelse af dens associationer. Dette perspektiv – svinkeærtinde om man vil – til Heideggers

teknologifilosofi skal her ikke yderligere udfoldes, men udforskningen af ligheder (og forskelle) mellem Heideggers og Latours tænkning er i mine øjne særdeles interessant og relevant i forsøget på at afdække *teknologisociologiens* og *teknologifilosofiens* mellemværende.

Fra kakofoni til unison tale: Om Translation

Der findes ikke på forhånd en entydig liste over, hvilke aktører der i ANT er relevante at studere. Hvad der i stedet findes, er en række kontroverser, der viser sig som en larmende kakofoni af aktørernes heterogene stemmer, der med Latours ord synes at: ”[...] *mase sig på og flytte rundt på det oprindelige mål*” (Latour 2008: 44). Det er disse kontroverser, som ANT vil opspore og beskrive, eftersom det er disse, der gør, at det sociale kan etablere og danne sig. (Latour 2008: 37). En måde, hvorpå disse kontroverser viser sig, er, når en gruppe forsøger at *indrullere* andre ved fx at argumentere for relevansen af sin egen måde at opnå et givent mål på overfor andre gruppers mindre relevante, eller direkte dårlige, måder at opnå dette mål på (Latour 2008: 50). Eksempelvis vil liberalismen sædvanligvis forsøge at indrullere aktører ved bl.a. at argumentere for, at skattelettelser er vejen til velfærd, imens socialister vil sige, at velfærden tværtimod kun kan opnås med skattestigninger. Callon nævner, at aktører kan anvende forskellige strategier for indrullering. Eksempelvis kan andre aktører indrulleres ved at forføre dem, overtale dem eller udøve vold imod dem (Callon 1986: 213-214). I ovennævnte eksempel kunne de to politiske ideologier fx forsøge at indrullere andre aktører ved henholdsvis forførende at tale om frihed og lighed. Men som historien desværre vidner om, kunne

de dog også vælge at gå mere voldeligt til værks i deres indrulleringsstrategier.

Hos Callon er indrullering en begivenhed, der finder sted under den proces, som ANT typisk kalder *translation* (Callon 1986: 224). Ifølge Latour skal translation ikke blot forstås som en ren oversættelse, fra fx dansk til fransk. I stedet bruger han begrebet til at beskrive: "[...] *displacement, drift, invention, mediation, creation of a new link that did not exist before and which modifies in part the two agents.*" (Latour 1993a: 5). Således er translation altså den proces, der i det tidligere eksempel modificerede, eller translaterede, aktørerne *meneske* og *pistol* til den nye socio-tekniske aktør *meneske-pistol*. Callons definition af translation minder om Latours, og han nævner ligeledes *forskydning* (engelsk: *displacement*), som en definition af translation (Callon 1986: 222).

Hvis en translationsproces er succesfuld, kan den ifølge Callon føre til udpegelsen af en *talsperson*, som ligesom translation og indrullering er en gængs ANT-term (Callon 1986: 223). Eftersom talspersonen taler på vegne af andre, reducerer den de mange heterogene stemme, hvilket medfører, at den førnævnte kakofoniske stemmeføring nu harmoniseres og bringes til overensstemmelse under talspersonens klare røst. Callon taler metaforisk om denne *stemmereduktion* som, at de mange forskellige stemmer nu taler unison (ibid.). Samfundet fremstår ofte som en sådan unison tale, især når talen behændigt indpakkes i politisk spin, der animerer en påtaget enighed. Men bag denne umiddelbare stabilitet, gemmer der sig altså en række translationsprocesser, der erindrer om hvordan heterogene aktører med møje og besvær, har associeret sig med andre aktører og således dannet midlertidige stabile *aktør-netværk*, der dog

altid på ny kan blive ustabile. Det er disse kontroversfyldte associationer, som ANT vil beskrive i håbet om at kunne nuancere forståelsen af samfundet.

Netværk

Begrebet *netværk* synes endnu mere fortærsket og uheldigt konnoterende end aktørbegrebet, og Latour nævner også, at han egentlig hellere så det erstattet med en række andre begreber (Latour 2008: 159; Latour 1996: 47). Når dette dog alligevel ikke gøres, er det fordi, det i særligt én filosofisk tradition har haft en bestemt betydning, som ANT ønsker at bevare. Denne tradition – startende med Denis Diderot (1713-1784) så Henri Bergson (1859-1941) og senest Gilles Deleuze (1925-1995) – har anvendt netværkbegrebet i en meget bred forstand, som ikke har været begrænset til beskrivelser af det sociale (Latour 2008: 156). En sådan anvendelsesmulighed stemmer således helt overens med ANT's undsigelse af rent sociale beskrivelser og det samtidige ønske om at beskrive de forskellige domæners (samfundet, naturens, teknologiens osv.) uadskillighed. Ifølge Latour er dette fordi tekniske netværk (fx telefonnetværk eller kloaknetværk) og sociale netværk (fx religiøse netværk eller terror netværk), altid kun er delelementer i aktør-netværk, og derfor ikke kan have nogen form for særstilling (Latour 1996: 48).

I Latours beskrivelse af netværksbegrebet pointeres det, at det netop blot er et begreb og altså ikke en ting ude i verden (Latour 2008: 158). I denne forstand er netværket et redskab til at beskrive, hvordan aktører tilkobler sig hinanden via translationsprocesser. Med inspiration fra Torben Elgaard Jensens beskrivelser af ANT's netværksbegreb, kunne man også betragte netværket som en slags ramme, i hvilken de enkelte

aktører tildeles identitet, som de altså ikke besidder i kraft af sig selv. Hermed forstås, at en aktørs identitet udelukkende skabes af dens association til andre aktører i netværket (Jensen 2003: 13). Latour bekræfter denne betydning, når han, efter sin frustration over de mange muligheder for misforståelser af netværkbegrebet, konkluderende skriver: ”*men hvad vi nu end kalder fænomenet, har vi brug for et ord til at angive strømme af translationer*” (Latour 2008: 159). Netværk er altså kort og præcist en måde at beskrive translationer på. Et andet sted beskriver Latour i stadig mere koncise (men samtidig abstrakte!) vendinger, at der ikke findes andet end netværk, hvormed der menes, at netværket er den yderste begrebslige instans; der er ikke noget uden om eller bag ved netværket (Latour 1996: 50).

Disse definitoriske forsøg synes at afsløre netværket som et yderst abstrakt begreb. Abstraktionsniveauet falder dog en anelse, hvis John Law konsulteres. Det metafysiske *alt* i Latours definition af netværket, konkretiserer Law således bekvemmeligt:

People are networks. We are all artful arrangements of bits and pieces. If we count as organisms at all, this is because we are networks of skin, bones, enzymes, cells – a lot of bits and pieces that we don't have much direct control over and we don't know much about at all. (Law 1994: 33)

Metafysikken forsvinder ikke, men det bliver nu klart, hvordan netværket må forstås som et arrangement af entiteter, som dynamisk hænger sammen og styrer hinanden uden nogen egentlig orden eller mulighed herfor. Føjer man dertil Laws efterfølgende opremssninger af de ”*bits and pieces*”, som netværket endvidere består af, udvides det til også at indbefatte biler, tøj

osv. (ibid.). Hermed bliver ANT's vanlige socio-tekniske perspektiv igen eksplicit.

Med disse beskrivelser synes ANT's netværk altså på mange måder at kunne erstatte det gængse begreb om samfund. Men denne substitution er ikke blot syntaktisk, da det sociales sociologis sociale aggregater da blot måtte antages at blive reproduceret i en ny sammenhæng, under et nyt banner så at sige. Således er netværket også en ontologisk udvidelse af begrebet om samfund, som muliggør, at forskellige rigide epistemologiske dikotomier opløses og erstattes med en mere sammensat forståelse af de heterogene dynamikker, der binder os sammen. Dette kunne imidlertid minde om postmodernismens opgør med *de store fortællinger*. Men som Latour påpeger, er den væsentlige forskel på postmoderniteten og ANT, at hvor førstnævnte ønsker at mangfoldiggøre fortællingerne om verden, ønsker sidstnævnte at påpege mangfoldigheden som en egenskab ved verden og ikke ved fortolkningsmulighederne (Latour 2008: 141, note 183).

Afsluttende bemærkninger

I det ovenstående, er ANT's teoretiske udgangspunkt blevet beskrevet i lyset af ANT's opgør med den traditionelle sociologi, som Latour altså har døbt det sociales sociologi. I beskrivelserne af dette opgør er nogle af de mest centrale ANT-begreber, hvormed det sociales sociologi er forsøgt overkommet, blevet præsenteret. Alle af disse begreber synes på hver sin måde at rumme dette opgør i sig. Således er aktørbegrebet et opgør med blandt andet en *menneske-teknologi dualisme*, idet begrebet ikke defineres og begrænses med henvisning til subjektivitet, men til handling som også ikke-mennesker kan tilskrives. Begrebet om translation er et opgør med forståelsen af

aktører som neutrale formidlere af *sociale betydninger*, eftersom translationsprocessen viser, hvorledes aktører transformere, afbøjer, tvangsændrer og manipulerer den betydning og handling, der associerer dem. Med beskrivelsen af ANT's netværk synes opgøret sat på spidsen, idet samfundet eller det sociale hermed opfattes som et trevlet netværk, som dannes af skrøbelige og ustabile associationer mellem diverse heterogene aktører. Disse bestandigt forandrende netværkskonstellationer kan ikke beskrives med en henvisning til et eller andet socialt aggregat, og ANT-analytikerne må derfor væbne sig med tålmodighed og gå i gang med den langsomme opsporing af netværkenes mange associationer.<

Det som forbliver med at været *det samme* i ANT, er altså associationerne. Man kunne anderledes sige, at associationsbegrebet bliver ANT's sociale eller metafysiske aggregat, eftersom associationer mellem heterogene aktører er et absolut faktum, der ikke lader sig relativere; *association er eksistens*, som det tidligere blev fastslået. Latour afviser således også selv en feyerabendsk *anything-goes-relativisme*, og siger i stedet med Deleuze: ”*Relativisme er ikke sandhedens relativitet, men sandheden om relationen*” (Latour 2008: 118, note 132).

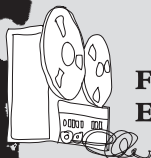
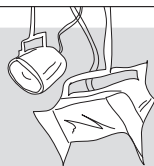
Litteratur

- Callon, M. (1986): “Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of Saint Brieuc Bay” i: John Law (red.) *Power, Action and Belief: a new Sociology of Knowledge?*, pp. 196-233. London, Routledge and Kegan Paul.
- Harman, G. (2009): *Prince of networks: Bruno Latour and metaphysics*. Melbourne: re.press.
- Heidegger, M. (2007): *Væren og tid*. Århus: Klim.
- Jensen, T. E. (2003): ”Aktor-Netværksteori – en sociologi om kendsgerninger, karakter og kammuslinger” i: *Papers in Organization*, 48, *New Social Science Monographs*. Kbh.: Copenhagen Business

School

- Latour, B. (1986): “The Powers of Association” i: John Law (red.) *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?*, pp. 264—80. London: Routledge and Kegan Paul.
- Latour, B. (1987): *Science in Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. (1993): “Ethnography of a ‘high-tech’ case. About Aramis” i: Technological Choices. In P. Lemonnier (red.) *Transformation in Material Cultures Since the Neolithic*, pp. 372-398. Routledge: London.
- Latour, B. (1993a): *On Technical Mediation – The Messenger Lectures on the Evolution of Civilization*. Working Paper Series 1993/9. Lund: Lund University.
- Latour, B. (1995): “Social Theory and the Study of Computerized Work Sites” i: W. J. Orlikowski, G. Walsham, M. R. Jones & J. I. DeGross (red.), *Information Technology and Changes in Organizational Work*, pp. 295-307. London: Chapman & Hall.
- Latour, B. (1993b): *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press
- Latour, B. (1996): “Om aktor-netværksteori. Nogle få afklaringer og mere end nogle få forviklinger” i: *Philosophia*, 25 (3-4), 47-64.
- Latour, B. (2008): *En ny sociologi for et ny samfund*. København: Akademisk forlag.
- Lauritsen, P. (2007): ”SCOT – Teknologi som social konstruktion” i: Jensen et al. (red.) *Introduktion til STS*, pp. 43-62. København: Hans Reitzels Forlag.
- Law, J. (1994): *Organizing Modernity*. Great Britain: Blackwell.
- Marx, K. & F. Engels (2004): *Det kommunistiske manifest og Den tyske ideologi*. Kbh.: Det lille forlag.
- Olesen, F. & J. Kroustrup (2007): ”ANT – Beskrivelsen af heterogene aktor-netværk” i: Jensen et al. (red.) *Introduktion til STS*, pp. 43-62. København: Hans Reitzels Forlag.
- Pinch, T. & W. Bijker (1984): “The Social Construction of Facts and Artifacts: or How the Sociology of Science and the Sociology of Technology Might Benefit Each Other” i: *Social Studies of Science* 14, pp. 399-441. Sage Publications Ltd.

W/10 the
KATI The
Kard the



FORÅR 20 UGER /# www.testrup.dk
EFTERÅR 16 UGER

TEATER KUNST MUSIK FILOSOFI SKRIVELINJE

TESTRUP DET
HØJSKOLE FRIE
AKADEMI®

GRAPHIC DESIGN BY WWW.ANETMAL.COM



En læsning af Kierkegaards Kristus-figur ud fra Gilles Deleuzes og Felix Guattaris tanke om begrebslige personer. Hensigten er at udarbejde nogle mulighedsbetingelser for, med udgangspunkt i den kristne inkarnationstanke, at begrebsliggøre et erkendende og handlende subjekt, der kan fungere kritisk under det globale forbrugssamfunds vilkår. Selve læsningen følger efter udarbejdelsen af en deleuze-guattarisk metode til læsning af religiøse ideer.

I. Kierkegaards individ i det 19. århundrede og nu

Individet defineret ved Kristus

I *Filosofiske Smuler* udfolder Kierkegaard (1997a) en teori, som siger, at den enkelte kun bliver til som den enkelte i det paradoksale møde med Kristus. For Kierkegaard at se, hersker der en grundlæggende affinitet mellem kristendommen og det moderne. Den kristne modernitet skal, i modsætning til den oldgræske (og den hegelianske) tænkning, have formået at tænke individet som sådant i og med kristendommens begrebsliggørelse af radikal tilblivelse eller skabelse (Ibid: 218-21, 272-284). Hvis, og kun hvis, der kan opstå noget radikalt nyt, som ikke er indeholdt i sine betingelser, kan individet eksistere som frit i forhold til sine omstændigheder. Kierkegaard lægger vægt på, at dette kristendommens nybrud kun bevares, hvis troen fortsat er det enkelte individs tro; man kan ikke blive dannet som frit individ ved blot at modtage den kristne arv som slægtens overlevering. Tværtimod må man personligt komme i forhold til det paradoks, som Kristi person er (Ibid: 287-301).

Den paradoksale konklusion bliver, som det også tematiseres i *Frygt og Bæven*, at individet kun eksisterer som sådant i kraft af ”dette Paradox at den Enkelte er højere end det Almene [...]” (Kierkegaard 1997b: 149), altså i kraft af sin uoverensstemmelse med samfundet eller massen. Denne uoverensstemmelse er på sin side kun mulig ved, at individet modtager en sandhed om sig selv, en sandhed som ikke i forvejen er indeholdt i hverken det almene eller i individet selv – altså en sandhed fra totalt fremmed hånd. Eller med andre ord: individets immanens for sig selv er kun mulig på grundlag af noget, der er transcendent i forhold til både individet og fællesskabet. I Kierkegaards begrebsapparat er det Kristus der, ”for at [...] kunne give betingelsen, maa [...] være Guden, og for at sætte den Lærende i Besiddelse af den maa [...] være Mennesket. Denne Modsigelse er atter troens Gjenstand, og er Paradoxet, Øieblikket” (Kierkegaard 1997b: 264).

Kierkegaard postulerer altså en uoverkommelig begrænsning af den menneskelige erkendelse og slutter deraf, at mennesket er afhængigt af sandheder, der overgår dets forstand. Mennesket kan kun

forstå sig selv ved at modtage en sandhed, som ikke lader sig formulere sprogligt, men som blot i sin absurditet må implementeres af den enkelte uden egentlig at forstås. Med denne ophøjelse af den enkeltes forhold til det absolutte ønsker Kierkegaard (1997b: 83) øjensynlig at komme ud over sin tids begyndende tendenser mod ”massesamfund,” hvor hver enkelt borger nivelleres til en blot og bar enhed, der kan gå op i samfundets større helhed.

Foreløbig indvending

Hvor relevant et sådant forsvar for individet end har været i midten af det 19. århundrede, må man, ikke mindst på baggrund af Slavoj Žižeks analyser af den kristne tros nuværende, sekulariserede former (se Žižek 2003), spørge til dets relevans i det 21. århundredes forbrugssamfund. Kierkegaards Gud, hvis fuldstændige transcendens indebærer suspensionen af ethvert prædikat, minder i mistænkelig grad om Žižeks sekulariserede Gud, som, i kraft af at troen varetages af kulturen som abstrakt helhed, ikke stiller nogen specifikke krav til den enkelte, men blot udgør det abstrakte blik, hvorunder det bliver individets pligt at udføre Sisyfos-arbejdet med at tilfredsstille sit umættelige begær. Kierkegaards individ skal leve op til en gudgiven identitet, hvis konkrete egenskaber ikke kan formuleres, og hvis fulde realisering derfor bliver individets altid uafsluttede opgave.

Under dette perspektiv kan man således hævde, at individet gennem den sekulære cirkulationsfære af forbrugsgoder og kapital har opnået den frigørelse Kierkegaard efterstræbte, men at denne type frigørelse netop ikke medfører nogen subjektiv handlekraft over for det almene (den bestående globale politisk-økonomiske orden). Nærværende artikel fremfører altså som

udgangspunkt den foreløbige indvending mod Kierkegaard, at det nutidige almenes eneste norm (at den enkelte skal realisere sit unikke selv) netop opretholdes og forstærkes via forholdet til det absolutte (den sekulariserede Gud som foreholder individet dets potentielle men altid undvigende fuldkommenhed). Det er denne artikels sigte at pege hen mod et subjektivitetsbegreb, der er uafhængigt af udspaltningen af en uendelig pluralitet af kultur- og forbrugs-identiteter. Ud fra Deleuze/Guattari (1996) vil vi derfor forsøge at læse Kierkegaard på en måde, der kan bidrage til at løse denne problematik. Denne læsning vil samtidig føre til en rudimentær formulering af den enshed eller sammehed, der ligger i Deleuze/Guattaris ellers oftest pluralistisk forståede ideer om begrebslig skabelse og begrebslige personer. Først kræves en redegørelse for nogle elementer af Deleuze/Guattaris værk *Hvad er filosofi?*

II. Religiøse figurer og filosofiske begreber

Religion

I et forsøg på at placere den kristne tro i forhold til filosofiens inhærente aktivitet (defineret som begrebslig skabelse), skriver Deleuze/Guattari:

[E]r kristendommen i stand til at skabe egentlige begreber? Tro, angst, skyld, frihed ...? Vi har set dette hos Pascal og Kierkegaard: måske bliver tro først et egentligt begreb, når den bliver til tro på denne verden, og når den bliver forbundet i stedet for at blive projiceret. Måske den kristne tanke kun frembringer begreber gennem sin ateisme, gennem den ateisme som den mere end nogen anden religion udskiller. (Ibid: 22)

Kort efter konstateres det:

Der kan altid uddrages en ateisme af en religion. Dette var allerede sandt for den jødiske tanke: den driver sine figurer frem mod begrebet, men når først frem til det med ateisten Spinoza. (Ibid)

Der er adskillige vigtige ting at påpege omkring religion ud fra de ovenfor citerede passager. Deriblandt skal her nævnes termen figur, som ifølge Deleuze/Guattari er religionens specifikke sammenfatning af sin aktivitet og erfaring, og som adskiller sig fra filosofiens begreber. For at klarlægge denne skelnen vil det være nyttigt at bringe endnu et begrebspar i spil: Deleuze/Guattari synes at sammenfatte menneskelig aktivitet overhovedet (den være sig teknologisk, politisk, kunstnerisk, religiøs etc.) i og med bevægelserne deterritorialisering og reterritorialisering (Ibid: 14-20). Ud over som dyrene at kunne skabe sig et territorium ud af sine materielle vilkårs fire dimensioner er mennesket i stand til – i tanke og handling – at løsrive territoriets egenskaber eller elementer fra den givne sammensætning af vilkår; dvs. foretage en deterritorialisering. De deterritorialiserede elementer sammensættes i en hidtil uset konstellation – en by, et skib, et handelsnetværk, en ideologi eller andet; kort sagt: et nyt territorium eller plan, som må siges at være menneskeskabt. Der skal senere i artiklen siges mere om planet.

Foreløbig skal det pointeres, at religion for Deleuze/Guattari er en bestemt type de- og reterritorialisering, nemlig den type, der opstiller et hierarki eller en struktur af entiteter hinsides det sanseligt begribelige. Samtidig foretager religionen en projektion af dette transcendent hierarki ned på sit plan, hvilket skaber de nævnte figurer – dvs. immanente afbildninger af det hinsides

(eksempelvis ikoner, heksagrammer, sefi-roter og mandalaer – Ibid: 19). I det hele taget er religionens reterritorialisering en ordning af tilværelsen ud fra den forestillede implementering/transponering af en allerede (blot andetsteds) forekommende orden. Deleuze/Guattari synes at tænke religion ud fra en paradigmatiske alliance mellem en monotisme og et geopolitisk imperium. *”Der er religion hver gang der er transcendens, vertikal Væren, kejserlig Stat i himlen eller på jorden [...]”* (Ibid: 66).

Filosofi

Heroverfor står filosofiens aktivitet, som synes at bestå i, at tanken lader sig konfrontere med menneskets vilkår i disses mest rå form: nemlig kaos. Over for kaos udfolder tanken sig som den blotte og bare vilje til at sammenfatte kaos’ ustandselige, totale bevægelse i en midlertidig konsistens, hvori mennesket kan tage bolig og finde mening i de begreber filosofien sammenstykker af kaos (Ibid: 5-55). Begrebet bundler altså ikke som figuren i en allerede etableret orden, men er en heterogen, spændingsfyldt sammenknytning af elementer, som ikke med nødvendighed hører sammen. Denne aktivitet forudsætter en situation, hvor territoriet er opløst i separate materielle goder, hvis fordelings- og organiseringsmåde ikke på forhånd er givet.

Denne løsevne materialitet holdes fast i det dennesidige og reterritoraliseres i første omgang i en sfære af åbenlys og anerkendt rivalitet, eksempelvis det antikke Grækenlands søfartsbaserede handelsnetværk eller den globale kapitalismes cirkulationssfære. (Ibid: 2, 129). Når disse – ifølge forfatterne relative – bevægelser forbliver immanente; når det forbliver åbenlyst, at ingen har nødvendigt monopol på at fordele goder og tanker, kan filosofien komme til og radika-

lisere denne relativt ordnede omarrangering af elementer - i og med at den forsøger at skabe mening ud af kaos selv.

Tilblivelse vs. historie

Af de ovenfor citerede passager fra Ibid: 22 fremgår en mulighed for, at en religions figur kan drives frem mod begreber. Skellet mellem figur og begreb går for Deleuze/Guattari ved det springende punkt, hvori religionen går over i en ateisme. *Hvad er filosofi?* åbner altså for, at der kan udledes en filosofi af en religion, men det er en åbning med forbehold. For det første er filosofien umulig uden forekomsten af en immanent deterritorialisering. Dette er en mulig forklaring på værkets tilnærmelsesvis tavshed hvad angår middelalderens tænkning. Værket afviser ikke eksplicit, at filosofi skulle have forekommet i middelalderen, men koblingen mellem det vertikale, transcendent værenshierarki og den kejserlige stat vækker stærke associationer til den kristne teologis opståen i, med og ud af romeirriget – ikke mindst til den omfattende systematisering af engle og andre transcendent entiteter.

Vi skal ikke kaste os ud i en aflivning af ideen om middelalder-filosofi, men snarere aflukke Deleuze/Guattari en metode eller et vokabular til netop at drive religiøse figurer frem mod tilsvarende begreber; eller til, med andre ord, at læse de immanente implikationer af historisk forekommende religiøse (transcendens-)forestillinger. Med denne ambition for øje må vores foreløbige konklusion være, at et givent religiøst tanke-system ikke i og af sig selv når frem til den begrebsliggørelse, Deleuze/Guattari er ude efter (idet den skolastiske teologi eksempelvis synes at have fejlet heri). Dette skyldes ydermere, at forholdet mellem Deleuze/Guattaris filosofiske skabelse eller tilblivelse

og de historiske religionsfænomener svarer til forholdet mellem tilblivelsen og historien overhovedet: *"Uden historien ville tilblivelsen forblive ubestemt, ubetinget, men tilblivelsen er ikke historisk"* (Deleuze, Guattari 1996: 26). Det historiske kan kun udgøre mulighedsbetingelserne for en beslutning eller begivenhed, idet denne ikke sker med nogen nødvendighed. Mulighedsbetingelserne kan omfatte en religion, men kan ikke udgøres af religionen. Ateismen er en kontingent beslutning i forhold til religionen, hvor religiøst betinget dens opståen end måtte være.

I det følgende skal vi forsøge at grundlægge fremdriften af Kierkegaards religiøse figurer mod en modsvarende, ateistisk begrebslig skabelse – dvs. vi skal læse immanente implikationer ud af Kierkegaards teologi, vel vidende at implikationerne ikke forefindes med nogen nødvendighed.

III. En immanent Kierkegaard

Den forudgående tilstand og immanensplanet
Idet Kierkegaard (1997a) i *Filosofiske Smuler* lægger an til at beskrive den enkeltes møde med paradokset (dvs. Kristus), redegør han for det, han kalder den forudgående tilstand (Ibid: 22). Denne beskrevne tilstand udgør det moderne individs grundlæggende dilemma ifølge Kierkegaards definition af det moderne. Med det forudgående menes den enkeltes tilstand før modtagelsen af sandheden, som er radikalt fremmed for ham. På grund af dette karakteristikum ved sandheden gælder følgende:

Skal [Øieblikket] nu faae afgjørende Betydning, da må den Søgende lige indtil Øieblikket ikke have havt Sandheden, end ikke i Uvidenhedens Form, thi da bliver Øieblikket kun Anledningens [...] Han

maa da altsaa være bestemt som udenfor Sandheden [...], eller som Usandhed. Han er da Usandheden. (Ibid)

Med udtrykket usandheden defineres denne tilstand negativt ud fra den sandhed, som er fuldstændig fraværende. Der er altså tale om en immanent tilstand defineret ud fra en manglende transcendent – ud fra forventningen om noget transcendent.

Deleuze/Guattari (1996: 7-84) taler om, at filosofiens begrebslige skabelse forudsætter noget før-filosofisk, nemlig et såkaldt immanensplan. Dette plan (parallelt med religionens projektions-plan) er en filosofis optegning af sin tids eller kulturs ikke-filosofiske tænkning, som danner forudsætningerne for filosofien. Det er afbildningen af en tids intuitive eller indlysende verdensforståelse.

I alle tilfælde sætter filosofien som før-filosofisk, eller selv som ikke-filosofisk, kraften fra et Ene-Hele [...] Før-filosofisk betegner ikke noget der eksisterer forud, men noget der ikke eksisterer uden for filosofien, selv om den forudsætter det. Dette er dens indre betingelser. Ikke-filosofien er måske tættere ved filosofiens hjerte end filosofien selv. (Ibid: 63)

Det er kun filosofien, der kan optegne immanensplanet som sådant, men planet er ikke det samme som de begreber, filosofien skaber. Planet er selve den immanens, som filosofien forsøger at sætte på begreb.

Hvis man forvekslede [immanensplanet og begrebet] med hinanden, var der ikke noget der forhindrede begreberne i at danne et enkelt begreb, eller at blive universalier og miste deres singularitet, samtidig med at planet mistede sin åbenhed. (Ibid: 57)

Det egentligt filosofiske begreb er altså karakteriseret ved, at det ikke gør fordring på at være et universalie, der skal forklare alting; at det snarere er en heterogen, kontingent sammentrækning af komponenter, som sker på betingelse af *"det billede som tanken giver sig selv af hvad det vil sige at tænke [...]"* i en afgrænset epoke. Dette tankens billede af det at tænke skal ikke forstås som en erkendelsesrelation, hvor noget kontempleres, reflekteres eller kommunikeres. Deleuze/Guattari insisterer på ikke at adskille physis fra nous og postulerer i stedet (inspireret af Spinoza), at "[i]mmanensplanet har to ansigter, som Tanke og som Natur" (Ibid: 0). Selve skellet mellem idealisme og materialisme, samt den erkendelsesteoretiske adskillelse af subjekt og objekt i bredeste forstand, skyldes deterritorialiseringer, der ikke formår at forblive strengt immanente – og dermed fremmaner illusioner om transcendent.

Sandhed, usandhed og tro

Idet vi forsøger at applicere tanken om et før-filosofisk immanensplan på Kierkegaards forudgående tilstand, må vi medtage, at det for Deleuze/Guattari faktisk giver mening at læse tidligere tiders filosoffer ud fra disses optegning af et immanensplan, selv når disse filosoffer gør sig illusioner om transcendent og derfor ikke kan tilskrives fuld forståelse af deres egne præstationer (Ibid: 7-72). Efter som den filosofiske tilblivelse ikke er historisk, handler filosofihistorie for Deleuze/Guattari om at reaktualisere det performative (indstiftelsen af planet) i filosofernes udsagn ved at adskille det fra det eksplicit tænkte og sagte (det historisk overleverede) i de samme filosofers skrifter. En sådan radikalt anti-historistisk tilgang tillader os at stille spørgsmålstejn ved det, at den forudgående tilstand hos Kierkegaard (1997a)

skulle være karakteriseret ved mangel.

Det er en vigtig faktor for vores læsning, at sandhed og usandhed er centrale elementer i beskrivelsen af den forudgående tilstand. Kierkegaards karakteristik af mennesket som syndigt må basere sig på et beskrivende blik, som allerede har mødt den transcendent sandhed, eftersom det kun er af Guds nåde, at mennesket overhovedet kan blive bevidst om sig selv som usandhed. Ifølge Deleuze/Guattaris termer forudsætter Kierkegaard dermed, at sandhed er noget, man har et begreb om, og at dette begreb (betingelsen – Ibid: 22) mangler hos det syndige menneske eller usandheden. Ved ikke at adskille begrebet fra planet ser Kierkegaard hverken det plan, han opridser, eller den begrebslige skabelse, han foranstalter (han forestiller sig i stedet, at begrebet skænkes fra det hinsidige). *”Men vi besidder således intet begreb om sandhed”*, skriver Deleuze/Guattari (1996: 2), og bestemmer i stedet sandhed som noget, der hører til immanensplanets intuitive billede af tanken. *”Når planet udvælger hvad der ret beset tilkommer tanken [...] reducerer det andre bestemmelser til simple kendsgerninger, tingstilstandes karaktertræk, indholdet af oplevelser”* (Ibid: 5).

Sandhed handler altså ikke om, at et begreb skal stemme overens med kendsgerninger, eller som for den senere Heidegger om, at Væren viser og skjuler sig i det historiske værende, men om at en given tid intuitivt udvælger, hvad der er essentielt for tanken, både i positiv og negativ retning. På immanensplanet er de trivielle kendsgerninger sorteret fra de essentielle bestemmelser af henholdsvis den vellykkede og den mislykkede tanke. Herudfra kan vi forsøge os med en læsning af den forudgående tilstand som et førfilosofisk plan, hvor tankens essentielle negative bestemmelse er

usandheden; det at individet ikke formår at eksistere som selvstændigt i forhold til det almene; det at øjeblikket ikke har betydning, fordi der ikke finder nogen skabelse sted.

For at udpege tankens positive essens på Kierkegaards immanensplan er det oplagt at gribe til *Frygt og Bæven*, hvor troen forherliges som den mest heltemodige modalitet af tanken. *”Troen [...] gør, efter at have gjort Uendelighedens Bevægelser, Endelighedens. Held den, der kan gøre disse Bevægelser, han gør det Vidunderlige, og jeg skal aldrig blive træt af at beundre ham [...]”* (Kierkegaard 1997b: 33). Troen er en uendelig resignation, hvori den enkelte troende opgiver hele sin tilværelses kendte indhold for i stedet at blive hævet over det almene, således at det almene forandres og egentlig konstitueres på basis af den enkeltes erfaring ved troen.

Immanensens absolutisering – angst og skam
Så vidt de immanente bestemmelser ved den forudgående tilstand. Dertil kommer filosofen Kierkegaards forsøg på at skabe begreber, der kan fastholde dem. Denne aktivitet er vanskelig, fordi det pågældende immanensplan er fælles med ethvert andet immanensplan *”om at genoprette transcendens og illusion (de kan ikke forhindre det), men også om indædt at bekæmpe dem [...]”* (Deleuze, Guattari 1996: 3). Deleuze/Guattari gør det klart, at filosofen, som optegner planet, ofte er den første til at fare vild i illusioner om transcendens, og at filosofihistorien har til opgave at fastholde *”filosofiens [måske] fornemste gestus: ikke så meget at tænke immanensplanet, men vise at det findes, utænkt i hvert plan”* (Ibid). Netop Kierkegaard stiller os som filosofi- eller idéhistorikere over for en oplagt mulighed for en sådan fastholdelse. I og med at Kierkegaard gør transcendensen absolut, kan den

nemlig kun italesættes som indholdstom, og ethvert forsøg på at tænke det transcendent må derfor forblive strengt immanent.

Således forbliver værket *Begrebet Angest* eksempelvis "[e]n simpel, psykologisk-paapegende Overveelse" (Kierkegaard 1997c: 309) omkring den enkeltes uoverensstemmelse med det almene. Da den enkeltes individuelle muligheder som nævnt ikke lader sig mediere i det almene (dvs. ikke lader sig italesætte), kan den enkelte – ifølge *Begrebet Angest* – kun forholde sig til uoverensstemmelsen med det almene og til muligheden for forsoning via en navnløs og objektløs angst. Kierkegaard forsøger altså at beskrive muligheden for en forandring, der kommer radikalt udefra, via en blot og bar foruroligelse over mulighed som sådan (Ibid: 351). Den "*psykologisk-paapegende Overveelse*" fokuserer tematisk på det teologiske dogme om arvesynden og forsøger at tænke dette immanent, uden reference til dogmatik (Ibid: 329-31).

Til nærværende artikels formål kan vi beskrive overvejelsen som forsøget på at optegne en religiøs figur uden hensyn til det transcendent, hvoraf figuren er en projektion. Med andre ord er det et forsøg på, i det immanente, at tænke det, som for det immanente er utænkeligt (som blot må implementeres). Men ifølge Deleuze/Guattari (1996: 3) er det netop immanensen selv, der "*på én gang er det der skal tænkes, og det som ikke kan tænkes. Det ville da være det ikke-tænkte i tanken.*"

Idet vi forsøger at indfange Kierkegaards egentlige filosofiske aktivitet (hans begrebslige skabelse), er det oplagt, at vi lader os konfrontere med den kierkegaardske transcendent, tager den for pålydende og konstaterer, at den er tom; at den ikke findes. "*Kierkegaard springer ud af planet, men det han får tilbage i denne suspension, i denne*

standsede bevægelse, er den mistede forlovede eller søn, det er eksistensen på immanensplanet. [...T]ranscendensen er relativ og repræsenterer ikke andet end en 'absolutisering af immanensen'" (Ibid: 9-100). Dermed bliver den kierkegaardske totale transcendent til et slags omdrejningspunkt, hvor transcendenten slår over i immanens; religion slår over i ateisme; projektion i en figur slår over i begrebslig skabelse. Med Deleuze/Guattaris ord "*bliver tro [...] et egentligt begreb, når den bliver til tro på denne verden [...]*" (Ibid: 22). Dernæst kan vi forsøge at forstå både troen, angsten og usandheden inden for den horisont, der udgøres af kampen for at tænke den utænkte immanens i tanken.

Hvad angår den immanente bestemmelse af usandheden og angsten, synes det rimeligt at tage udgangspunkt i Kierkegaards aristokratiske lede ved det almene eller ved den bestående demokratiske, nivellerende konsensus. Deleuze/Guattari beskriver vore dages kommunikationsfilosofi (Habermas m.fl.) som postuleringen af en universel moral, som i virkeligheden skal dække over, at vi skammer os over for hinanden, og at den eneste egentlige universalitet er markedets. Den konkrete sammenhæng for Deleuze/Guattari er indstiftelsen af menneskerettigheder som værn mod skammen over Anden Verdenskrigs overgreb, men den bredere sammenhæng er, at postulerede universelle holdninger altid er et falsum, som dækker over en skam ved det bestående.

Det er denne skam, der er drivkraft for filosofernes optegning og skabelse af henholdsvis plan og begreber. For filosofen gælder det om at gå videre end demokratiets (eller totalitarismens) "*kompensatoriske reterritorialiseringer*" (Ibid: 37), idet filosofen bliver fremmed for sit eget folk og sprog og derfor drives mod indstiftelsen af

et nyt folk og en ny jord. Og "[d]et er ikke de populistiske, men de mest aristokratiske forfattere der kræver denne fremtid" (Ibid: 39). Når nu vi har ladet transcendenten slå om i den rene immanens' grænsebegreb, kan vi også lade Kierkegaards angst falde sammen med den omtalte skam. Begge termer står for en foruroligelse over den usandhed, der består mellem individets egentlige vilkår eller status og den nivellerende universaludlægning af dem. Angsten eller skammen driver filosofen til ud fra sin tids faktiske vilkår at optegne et konsistent plan, som et folk kan bebo, uden at planet skal være udtryk for folkets universelle holdning.

Kristus som begrebslig person.

Et vigtigt aspekt ved immanensplanet er selve det paradoks, at immanensen ikke kan tænkes i sin rendyrkede form og derfor forbliver en grænse, som den filosofiske tænkning må stræbe henimod, idet den bekæmper fristelsen til kompensatoriske reterritorialiseringer. Dette aspekt giver os mulighed for, selv om vi har ladet Deleuze/Guattari administrere en profanerende omvendning af transcendenten til immanens, at bibeholde Kierkegaards tanke om, at tilblivelsen sker via et paradoks. Om paradokset lyder det i *Hvad er filosofi?*:

Det som ikke kan tænkes, og dog skal tænkes, dette blev tænkt en gang, ligesom Kristus inkarnerede sig en gang, for denne ene gang at vise det umuliges mulighed. [...D]e største filosoffer er næppe andet end apostle, der fjerner sig fra eller nærmer sig dette mysterium. (Ibid: 3-84)

idet vi vil bruge den som inspiration til at læse det kierkegaardske Kristus-paradoks som led i en begrebslig skabelse.

Som nævnt er det for Kierkegaard kun Kristus, det absolutte paradoks, der kan formidle sandheden om den enkelte til den enkelte selv. Kristus er et paradoks i og med, at guddommelighed og menneskelighed – eller med andre ord: transcendenten og immanens – i ham falder fuldstændig sammen.

Idet vi har etableret læsningen af transcendenten som en 'absolutisering af immanensen', bliver resultatet, at vi må betragte Kierkegaards Kristus som en slags operatør for den immanente skabelse. Sådanne operatører er ikke fremmede for teoridannelsen i *Hvad er filosofi?*, som fremlægger ideen om "tankens mellemmand, krystaller eller kim" (Ibid: 5), kaldet Begrebslige Personer. Pointen hermed synes at være, at filosofen ikke foretager sin absolutte reterritorialisering på et nyt folk og en ny jord ud fra den psyko-sociale type, han påviseligt tilhører – således som marxismen har vist, at det er tilfældet med de relative bevægelser, hvorved vores materielle vilkår forvaltes (Ibid: 4). Den begrebslige nyskabelse kræver, at tanken fremmedgøres i forhold til selve det sprog, hvori der tænkes (Ibid: 42). Derved dannes et decentraliseret subjekt – i.e. den begrebslige person – der ikke er sammenfaldende med tænkeren som kulturel eller historisk aktør, men som derimod kun eksisterer i og med sin skabelse af et begreb, der kan befolke det opridsede plan. For Deleuze/Guattari er den begrebslige person et essentielt led i den begrebslige skabelse, fordi begrebet ikke følger med nødvendighed af sin historisk-sociale kontekst, men derimod skabes i kraft af en kontingent beslutning på basis af immanensplanet (hvor immanensplanet igen kun giver mening set ud fra selve til-

Den begivenhed, som Deleuze/Guattari her refererer til, er Spinozas tænkning. I nærværende sammenhæng er det dog selve Kristus-analogien, der er det interessante,

blivelsens beslutning).

Man kan sige, at en begrebslig person er et handlende subjekt, men at det kun giver mening at tale om dette handlende subjekt, for så vidt der faktisk handles – dvs. skabes eller foretages et brud. Selve historien har ikke subjekter, men blot anonymiserede psyko-soziale typer, og subjektet er ikke en entitet, der erkender og handler ud fra konstante begreber, men snarere en dynamisk størrelse, der sammensætter et begreb hvorved det blotte og bare kaos ordnes og lader sig manipulere på en ny måde. Det er nu nærliggende at forstå Kierkegaards påstand om den enkeltes konstituering gennem mødet med Kristus således, at Kristus er personificeringen af den rene og skære skabelse, der skal til, for at individet kan være andet og mere end en enhed blandt mange, administreret af den demokratiske stat. Vi forstår altså inkarnationens paradoks som punktet, hvori alle illusioner om transcendens opgives, hvorved det netop bliver muligt, at noget nyt kan ske, eller at en handling kan foretages.

Deleuze/Guattaris (1996: 42) anti-historiske læsning giver eksempler på bestemte filosofers (Peguys og Foucaults) skabelse af begreber for selve den begrebslige skabelse, dvs. af begreber par excellence. Nærværende undersøgelse fremhæver Kierkegaards Kristus som den begrebslige person par excellence, idet Kierkegaard har drevet inkarnationens ellers religiøse idé ud i dens yderste konsekvens, hvor den kan forstås som en radikal beslutning, der udspringer af vores tids utænkte billede af sig selv. Dette billede – planets absolutte immanens – står i modsætning til den utænkte transcendens, der er den blot og bart kultur-forvaltede tro på en transcendent Gud.

Perspektiver

Alt det ovenstående peger hen mod muligheden for filosofisk tilegnelse af det brede spektrum af historiske former, den kristne inkarnationstanke har antaget. Idet Kristus-figuren forstås som arketype på den begrebslige person, føres Deleuze/Guattaris tænkning et skridt væk fra den pluralisme, den ellers kan ses som paradigmatiske for. Den subjektive skabelsesbevægelse begrebsliggøres som den samme, uanset hvilket konkret subjekt der konstitueres derved. En sådan bestræbelse skulle gerne kunne lægge sig parallelt med, og i forlængelse af, filosoffer som Alain Badiou, Gianni Vattimo, Giorgio Agamben og Slavoj Žižek, med disses respektive læsning og brug af den kristne arvs indhold som noget ganske andet end postuler om universets skjulte, eviggyldige strukturer. Det i denne artikel antydede projekt har det tilfælles med den nævnte religions-orienterede strømning i kontinental filosofi, at der åbnes for en tænkning af kontingens eller immanens som noget absolut eller universelt. En homogen tænkning af subjektet, filosofisk forstået, behøver ikke længere postulere eviggyldige strukturer i den menneskelige erkendelse, men kan derimod universalisere selve bevægelsen, hvorved subjektet konstitueres - eller med andre ord kan inkarnationens dynamik løses fra sin obligatoriske forbindelse til Gud Faders evige, uforanderlige stilstand.

Litteratur

Deleuze, Gilles & Guattari, Felix (1996) [1991]: *Hvad er filosofi? [Qu'est ce que la philosophie?]*, København, Gyldendal.

Kierkegaard, Søren [pseud. Johannes Climacus] (1997a) [1844]: *Philosophiske Smuler – eller, En Smule Philosophi, I*: Kierkegaard, Søren (1997): *Søren Kierkegaards Skrifter - Bind 4*, København, Gad.

Kierkegaard, Søren [pseud. Vigilius Haufniensis] (1997c) [1844]: *Begrebet Angest – En simpel psykologisk-paapegende Overveelse I Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden*, In: Kierkegaard, Søren (1997): *Søren Kierkegaards Skrifter - Bind 4*, København, Gad.

Žižek, Slavoj (2003): *The Puppet and the Dwarf – The Perverse Core of Christianity*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.

Tegnunivers, selv-kontrol
og normvidenskaber
– Nogle peirceanske
betragtninger

Ifølge C. S. Peirce bør mennesket yde sit bidrag til fornuftiggørelsen af (tegn)universet; mennesket har udviklet en særlig evne til selvkontrolleret adfærd, og han kan dermed kultivere sine føle-, handle- og tænkevaner i overensstemmelse med dette højeste ideal. Disse bestræbelser falder inden for Peirces tre normative videnskaber, æstetisk, etik og logik, der – selvom han aldrig fremsatte en samlet normativ teori – indeholder en interessant skitse til rational adfærd, herunder selvkontrol.

Den amerikanske polyhistor C. S. Peirce (1839-1914) påbegyndte omkring 1890 at skrive et værk med titlen "A Guess at the Riddle". Gåden som titlen refererer til, er den, som Emerson beskriver i sit digt "The Sphinx" angående selve universets gåde, det intrikate forhold mellem stof og sind, men også hvori formålet med menneskets liv består; hvorledes han bør leve sit liv (Sheriff 1994: xvii). Peirce fik aldrig skrevet dette værk, men hans spekulative filosofi vidner flere steder om at han var optimistisk på vegne af menneskets evne til at finde et ideal som er værdigt at forfølge – *summum bonum*. Mennesket kan nemlig antage et æstetisk ideal – det forhold at der er en vækst i den konkrete fornuftighed – som han finder i selve (tegn)- universet; det univers han erfarer og erkender fordi han selv er et resultat af dets kreative processer og har udviklet en særlig evne til at være rational. Sammenhængende hermed, udviser mennesket selv-kontrolleret adfærd (Potter 1997: 202), således at han kan kultivere sine føle-, handle- og tankevaner i overensstemmelse med idealet. Forståelsen af disse

kultiveringsbestræbelser falder inden for Peirces tre normative videnskaber – æstetik, etik, og logik – og endskønt Peirce i streng forstand aldrig fik formuleret en samlet normativ teori, ligger der hos ham alligevel en vigtig skitse til forståelsen af idealet og hvorledes dette bør følges; hermed også en skitse til en samlet model for rational adfærd herunder selvkontrol (Hookway 1997: 225). I det efterfølgende skal vi forsøge at se lidt nærmere herpå. Artiklen har følgende forløb: Først skal vi se på de tre normative videnskaber som en mulig samlet model for rationalitet og selv-kontrolleret adfærd. Dernæst på det tegn-univers som mennesket befinder sig i herunder det ideal som ligger inherent heri, det højeste gode, *summum bonum*. Sidst skal vi se på menneskets evne til selv-kontrolleret adfærd.

De tre normative videnskaber

De tre normative videnskaber, æstetik, etik og logik, har, ifølge Peirce, det "*som bør være*", og ikke det som "*nødvendigvis er*", som genstandsområde (CP: 1.281). Det "*som bør være*" involverer idealer, mål og

formål (Potter 1997: 25), og er således nært forbundet med begreber som tilsigtethed og selv-kontrol. Tilsigtethed og selv-kontrol angående menneskets føle-, handle- og tænkevaner. De tre normative videnskaber kan derfor forstås som et forsøg på at formulere en samlet model angående selv-kontrol og, med tæt affinitet hertil, rationalitet (Hookway 1997: 202). Det tog dog nogen tid før Peirce kom til den erkendelse at der faktisk er tre normative videnskaber, og at disse indgår i en ganske særlig forudsætningsrelation. Han var imidlertid aldrig i tvivl om at logikken – blandt andet defineret som teorien angående den tilsigtede form for tænkning (EP II: 376) – er en normativ videnskab, hvorimod etikken og æstetikken længe for ham, ikke var værdige til denne betegnelse. Etikken betragtede Peirce som værende en kunst eller en praktisk videnskab, og om smagen kan man jo ikke diskutere. Men i sin fjerde ”Lecture on Pragmatism” (1903) kunne Peirce alligevel konkludere:

But when, beginning in 1883, I came to read the works of the great moralists, whose great fertility of thought I found in wonderful contrast to the sterility of the logicians -- I was forced to recognize the dependence of Logic upon Ethics; and then took refuge in the idea that there was no science of esthetics, that, because de gustibus non est disputandum, therefore there is no esthetic truth and falsity or generally valid goodness and badness. But I did not remain of this opinion long. I soon came to see that this whole objection rests upon a fundamental misconception. To say that morality, in the last resort, comes to an esthetic judgment is not hedonism.

Således blev etikken også forlenet med

prædikater normativ videnskab, og den var nu, ifølge Peirce, en uomgængelig propeudeutisk til logikken. Men ikke nok med det, æstetikken gjorde de normative videnskaber komplet, og dette intet mindre end som den videnskab på hvis konklusioner såvel logikken som etikken må bygge deres erkendelser (Stuhr 1993: 5-6). I sin Harvardforelæsning ”On Phenomenology” (1903) fremsatte Peirce den følgende definition af de tre normative videnskaber:

...the research into the theory of the distinction between what is good and what is bad; in the realm of cognition, in the realm of action, and in the realm of feeling. (EP II: 147)

De normative videnskaber hviler på den forestillingsmæssige forudsætning at følelse, handling og tænkning kan gøres til genstand for selv-kontrol, og derfor består de normative videnskabers opgave i at finde ud af hvorledes disse bør kontrolleres. I ”Lowell Lectures” (1903) hvor Peirce diskuterede hvori den rette ræsonneren og den rette handling består, anførte han angående forudsætningsrelationen mellem de normative videnskaber følgende:

What does right reasoning consist in? It consists in such reasoning as shall be conducive to our ultimate aim. What, then, is our ultimate aim? Perhaps it is not necessary that the logician should answer this question. Perhaps it might be possible to deduce the correct rules of reasoning from the mere assumption that we have some ultimate aim. But I cannot see how this could be done. If we had, for example, no other aim than the pleasure of the moment, we should fall back into the same absence of any logic that the fallacious argument

would lead to. We should have no ideal of reasoning, and consequently no norm. It seems to me that the logician ought to recognize what our ultimate aim is. It would seem to be the business of the moralist to find this out, and that the logician has to accept the teaching of ethics in this regard. But the moralist, as far as I can make it out, merely tells us that we have a power of self-control, that no narrow or selfish aim can ever prove satisfactory, that the only satisfactory aim is the broadest, highest, and most general possible aim; and for any more definite information, as I conceive the matter, he has to refer us to the esthetician, whose business it is to say what is the state of things which is most admirable in itself regardless of any ulterior reason. (CP: 1.611)

Således kan logik forstås som studiet af den korrekte ræsonneren, og den korrekte ræsonneren består i ræsonneren som følger et ultimativt mål. Ifølge Peirce angår ræsonneren den del af den inferentielle proces som kan gøres til genstand for bevidst kontrol, og dermed kritik og korrigerende. Som Peirce skrev i udkastet til værket "Minute Logic" (1901-02):

For reasoning is essentially a voluntary act, over which we exercise control. If it were not so, logic would be of no use at all. For logic is, in the main, criticism of reasoning as good or bad. Now it is idle so to criticize an operation which is beyond all control, correction, or improvement. (CP: 2.144)

Såfremt logikken skal kunne artikulere sin normative funktion, må den formulere et kriterium for hvorledes man bør tænke; dette er et spørgsmål angående validitet: er ens ræsonneren god eller er denne dårlig?

Men dette kriterium beror imidlertid på konklusioner vedrørende det objektive ideal for ræsonneringen selv. Disse konklusioner lader sig kun lokalisere inden for de normative videnskaber etik og æstetik (Curley 1969: 93). Om etikens undersøgelsesgenstand betonedes Peirce atter fra "Minute logic" (1901-02):

We are too apt to define ethics to ourselves as the science of right and wrong. That cannot be correct, for the reason that right and wrong are ethical conceptions which it is the business of that science to develop and to justify. A science cannot have for its fundamental problem to distribute objects among categories of its own creation; for underlying that problem must be the task of establishing those categories. The fundamental problem of ethics is not, therefore, What is right, but, What am I prepared deliberately to accept as the statement of what I want to do, what am I to aim at, what am I after? To what is the force of my will to be directed? (CP: 2.198)

Det vil sige den normative etik er ikke videnskaben om hvad der er rigtigt og forkert; snarere undersøger denne det som man bør være parat til tilsigtet at antage som et ideal for ens handlinger. Sammenhængende hermed beror logikken på den normative etik, eftersom:

...logic is a study of the means of attaining the end of thought. It cannot solve that problem until it clearly knows what that end is. Life can have but one end. It is Ethics which defines that end. It is, therefore, impossible to be thoroughly and rationally logical except upon an ethical basis. (CP: 2.198)

Men hvori består handlingens ultimative ideal – dvs. det ideal som fornuftigvis bør blive antaget med tilsigtethed? Ifølge Peirce kan dette kun være, som han gjorde gældende i "Lectures in Pragmatism" (1903):

...a state of things that reasonably recommends itself in itself aside from any ulterior consideration. It must be an admirable ideal, having the only kind of goodness that such an ideal can have; namely, esthetic goodness. From this point of view the morally good appears as a particular species of the esthetically good. (CP: 5.130)

Således beror etikken på den normative æstetik eftersom vi, med Peirces formulering atter fra "Lectures on Pragmatism": "... cannot get any clue to the secrets of ethics... until we first have made up our formula for what it is that we are prepared to admire." (CP: 5.36). Æstetikken som er videnskaben om hvori det beundringsværdige i sig selv består, identificerer således det ideal som den etiske handling bør følge. Midlet til at nå målet, henhører, selvfølgelig, til logikken der jo drejer sig om den selv-kontrollerede ræsonneren. Men hvis den etiske handling og den logiske godhed skal være fuldkomment tilsigtede, må idealet være en følelsesvane som er fremkommet under påvirkning af selv-kritik og hetero-kritik; dvs. at en følelsesvane er generel, den kan identificeres, og således kontrolleres og kritiseres, og dermed korrigeres. Deri består æstetikens vigtige opgave, og således artikulerer denne sin normative funktion (Potter 1997: 50-51).

Tegn-universet

Men for at det overhovedet giver nogen mening at tale om de tre normative videnskaber, må vi, med Peirce, forstå at

mennesket er et væsen som er præget af fornuftens telos; han befinder sig i et særligt evolutionært tegn-univers, et univers hvori et inhærent ideal lader sig lokalisere, et summum bonum som han kan forfølge. Ifølge Peirce er menneskets liv overalt gennemtrængt af tegn-dannelse eller *semeiosis*; uden tegn kan han hverken percipere, føle, handle eller tænke (CP: 7.591). Hvad angår det sidstnævnte forhold, så argumenterede Peirce herfor på følgende måde i sin artikel "Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man" (1868):

If we seek the light of external facts, the only cases of thought which we can find are of thought in signs. Plainly, no other thought can be evidenced by external facts. But we have seen that only by external facts can thought be known at all. The only thought, then, which can possibly be cognized is thought in signs. But thought which cannot be cognized does not exist. All thought, therefore, must necessarily be in signs. (CP: 5.251)

Det vil sige tænkning lader sig kun lokalisere ved hjælp af ydre kendsgerninger; tænkningens genstand er ydre kendsgerninger. De ydre kendsgerninger er medieret ved hjælp af tegn; således finder al tænkning kun sted vha. tegn. Tegn kan derfor med god ret vende sig mod mennesket. Som Peirce gjorde opmærksom på i artiklen "Some Consequences of Four Incapacities" (1868): "You mean nothing which we have not taught you, and then only so far as you address some word as the interpretant of your thought." (CP: 5.313). Ja, faktisk gør mennesket ikke blot brug af tegnet, tegnet er identisk med mennesket selv på samme måde som ordene homo og menneske er identiske (Singer 1984: 53-73). Peirce frem-

satte sit argument herfor på følgende måde, atter fra artiklen "Consequences":

It is that the...sign which man uses is the man himself. For, as the fact that every thought is a sign, taken in conjunction with the fact that life is a train of thought, proves that man is a sign; so, that every thought is an external sign, proves that man is an external sign. That is to say, the man and the external sign are identical, in the same sense in which the words homo and man are identical. Thus my language is the sum total of myself; for the man is the thought. (CP: 5.314)

Således består menneskets identitet slet og ret i hans tænkens og handlens konsistens, udtrykt som et semeiotisk forhold: "...consistency is the intellectual character of a thing; that is, is its expressing something." (CP: 5.315). Men tegn-dannelsen, semeiosis, er ikke blot og bart udstrakt til at omfatte menneskets verden. Hele den organiske verden er svanger med tænkning som Peirce skrev i "Prolegomena to an Apology for Pragmaticism" (1906):

Thought is not necessarily connected with a brain. It appears in the work of bees, of crystals, and throughout the purely physical world; and one can no more deny that it is really there, than that the colors, the shapes, etc., of objects are really there. Consistently adhere to that unwarrantable denial, and you will be driven to some form of idealistic nominalism akin to Fichte's. Not only is thought in the organic world, but it develops there. But as there cannot be a General without Instances embodying it, so there cannot be thought without Signs. We must here give "Sign" a very wide sense, no doubt, but not too wide a sense to come

within our definition. (CP: 4.551)

Ja, faktisk er universet overalt gennemtrængt af tegn-dannelse; Peirce betonedede i "Issues of Pragmaticism" (1905) hvorledes:

[...] the entire universe -- not merely the universe of existents, but all that wider universe, embracing the universe of existents as a part, the universe which we are all accustomed to refer to as "the truth" -- that all this universe is perfused with signs, if it is not composed exclusively of signs. (CP: 5.448, n1)

Peirce anlagde således en pan-semeiotisk synsvinkel på universet. For ham er et tegn ikke en ting blandt andre. Det vil sige at universet ikke består af to eksklusive ting, tegn og ikke-tegn, for der er ikke noget som principielt ikke kan være et tegn (Fisch 1986: 330). Betragter vi universet nærmere, ser vi at dette faktisk er ét stort tegn, ét stort argument og dermed intelligibelt, idet et tegn af typen argument netop er, som det hedder i manuskriptet "Nomenclature and Divisions of Triadic Relations, as far as they are determined" (c. 1903): "a sign of Law" (CP: 2.310), dvs. "the law that the passage from all such premisses to such conclusions tends to the truth." (CP: 2.263). I forelæsningsmanuskriptet til "Lectures on Pragmatism", Lecture IV (1903) står der om universet som et argument således:

The Universe is a vast representamen... an argument... [The] total effect is beyond our ken; but we can appreciate in some measure the resultant Quality of parts of the whole -- which Qualities result from the combinations of elementary Qualities that belong to the premisses. (CP: 5.119)

Intelligibelheden i universet forøges i takt med evolutionsprocessen. Der er en vækst i den konkrete fornuftighed, som Peirce benævnte det, dvs. den semeiotiske orden i universet vokser efter *Tredjeheden* (Eng.: Thirdness, dvs. tendensen til vane-dannelse) i alle dens varianter (Esposito 1980: 167). Peirces kosmologi hvilede således på den forestillingsmæssige forudsætning som han anførte i sin encyklopædiartikel "Pragmatic and Pragmatism" (1903), at:

...the coalescence, the becoming continuous, the becoming governed by laws, the becoming instinct with general ideas, are but phases of one and the same process of the growth of reasonableness. (CP: 5.4)

Summum bonum og evnen til selv-kontrol

Peirce lod væksten i den konkrete fornuftighed koble sammen med summum bonum, det højeste gode, som han gjorde opmærksom på i Monist-artiklen "What Pragmatism is" (1905):

...the pragmatist does not make the summum bonum to consist in action, but makes it to consist in that process of evolution whereby the existent comes more and more to embody those generals which were just now said to be destined, which is what we strive to express in calling them reasonable. In its higher stages, evolution takes place more and more largely through self-control, and this gives the pragmatist a sort of justification for making the rational purport to be general. (CP: 5.433)

Det vil sige at evolutionsprocessen ikke er en værdineutral proces, men har snarere tæt affinitet til et æstetisk-moralsk ideal;

mennesket bør bestræbe sig på at hans tegndannelser bevæger sig i overensstemmelse med selve universets udvikling. Kun såfremt mennesket forsøger at bidrage til fornuftiggørelsen af universet, kan han finde sin virkelige plads heri. Peirce betonedede i "Lowell Lectures" (1903) således:

The creation of the universe, which did not take place during a certain busy week, in the year 4004 B.C., but is going on today and never will be done, is this very development of Reason... The one thing whose admirableness is not due to an ulterior reason is Reason itself comprehended in all its fullness, so far as we can comprehend it. Under this conception, the ideal of conduct will be to execute our little function in the operation of the creation by giving a hand toward rendering the world more reasonable whenever, as the slang is, it is "up to us" to do so. (CP: 1.615)

Mennesket udviser en rationel adfærd i det omfang han er i stand til at kontrollere sine egne følelser, handlinger og tanker på en bestemt slags måde i overensstemmelse med summum bonum (Hookway 1997: 202). Peirce betonedede således i et ikke-publiceret manuskript, hvorledes den vigtigste opgave består i at finde ud af hvordan:

...Feeling, Conduct, and Thought, ought to be controlled supposing them to be in a measure, and only in a measure, to self-control, exercised by means of self-criticism, and the purposive formation of habit, as common sense tells us they are in a measure controllable. (MS 655)

Mennesket er i stand til at kritisere sine egne følelser, handlinger og tanker, at sammenligne disse med en standard, undersøge

hvorvidt disse stemmer overens med en intention, undersøge hvorvidt disse afstedkommer en følelse af tilfredshed eller utilfredshed, at tage ved lære af erfaringen, gøre sin standard til genstand for revision eller måske endda helt at opgive denne, og som et resultat af alt dette, at antage en ny vane-dannelse (Misak 2004: 171). Mennesket kan således udøve selv-kontrol inden for tre områder, dvs. henholdsvis ved udøvelse af ”æstetisk” selv-kontrol som angår tankens kontrol over følelsen, ”etisk selv-kontrol” som angår tankens kontrol over handlingen, og endelig ”logisk” selv-kontrol som angår tænkningens kontrol over tanken (Short 1997: 301). Disse tre former følger selv samme intrikate udvikling, og Peirce beskrev i manuskriptet ”Pragmaticism” (c. 1903) selv-kontrollens faser på følgende måde:

...of course there are inhibitions and coordinations that entirely escape consciousness. There are, in the next place, modes of self-control which seem quite instinctive. Next, there is a kind of self-control which results from training. Next, a man can be his own training-master and thus control his self-control. When this point is reached much or all the training may be conducted in imagination. When a man trains himself, thus controlling control, he must have some moral rule in view, however special and irrational it may be. But next he may undertake to improve this rule; that is, to exercise a control over his control of control. To do this he must have in view something higher than an irrational rule. He must have some sort of moral principle. This, in turn, may be controlled by reference to an esthetic ideal of what is fine. (CP: 5.533)

I stedet for at undersøge den rationelle bevidsthed som en form for kerne, forsøgte

Peirce således at se på selv-kontrollen som en række faser. Peirce var selvfølgelig godt klar over – også som den samvittighedsfulde fallibilist han forsøgte at være – at han næppe havde fået optalt samtlige faser, men alligevel tegner der sig et interessant kontinuum rangerende fra instinktiv selv-kontrol til selv-kontrol hvor den mest generelle regel bliver kontrolleret under henvisning til et æstetisk ideal. Kontinuumet kan også siges at korrespondere med graden af bevidsthed. Ifølge Peirce udgør bevidstheden et system af tre – og kun tre, som hans kategorielle logik tilsiger – klasser af elementer, benævnt henholdsvis feeling, alter-sense og medi-sense. I et unavngivet manuskript (c. 1900) hedder det:

There are no other forms of consciousness except...Feeling, Altersense, and Medisense. They form a sort of system. Feeling is the momentarily present contents of consciousness taken in its pristine simplicity, apart from anything else. It is consciousness in its first state, and might be called primisense. Altersense is the consciousness of a directly present other or second, withstanding us. Medisense is the consciousness of a thirdness, or medium between primisense and altersense leading from the former to the latter. It is the consciousness of a process of bringing to mind. (CP: 7.551)

På hvilken måde denne bevidstheds-tri-kotomi mere præcist kan korreleres med bemeldte kontinuum, er nødvendigvis ikke nogen hel let opgave at afgøre. Lad os her blot nøjes med at anføre et par forhold desangående: De højeste grader af selv-kontrol hænger sammen med bevidsthedsformen medi-sense, og dermed med den form for selv-bevidsthed hvor tanker, handlinger, følelser, intentioner, beslutninger og

kroppens enkelte dele gøres til en enhed; fortiden forbindes med fremtiden, beslutninger føjes til hinanden, og udgør således en plan, og planer føjes til hinanden, og udgør således et liv. Alt dette sker under reference til en ganske særlig enhed, et tegn-forhold, selvet, det selv som netop tænker disse tanker, udfører disse handlinger, føler dette eller hint, og har disse intentioner osv. (Short 1997: 302). De laveste grader af selv-kontrol hænger sammen med følelse og instinkt. Således er evnen til selv-kontrol og rationel tænkning ikke begrænset af disse; snarere udgør følelse og instinkt et fundament herfor som Peirce netop betonede i forelæsningsen "Detached Ideas on Vitaly Important Topics," (1898):

It is the instincts, the sentiments, that make the substance of the soul. Cognition is only its surface, its locus of contact with what is external to it. (CP 1.628).

Mennesket er forlenet med en form for emotionel rationalitet og han har evnen til at erkende ud fra sit anlæg for at føle; det værdifulde synes dermed at være umiddelbart følt og erkendt (Harris 1997: xxii). Muligheden for at mennesket kan udvikle sin fulde rationelle natur, hænger, således, ikke blot sammen med at han kan kultivere sine tænke- og handlevaner, også hans følevaner må gøres til genstand for kultiveringsbestræbelser, ellers kan han ikke forfølge summum bonum.

Afslutning

Mennesket lever i et univers som overalt er gennemtrængt af tegn-dannelse eller semeiosis. At mennesket kan forstå dette univers er ikke uforståeligt; han er selv fremkommet af universets kreative processer, og der er en strukturel affinitet mellem

hans tænkning og den tænkning som foregår i universet. Således kan mennesket ved hjælp af en evne til selv-kontrol, indkredse det ultimativt beundringsværdige som hans følelser, handlinger og tanker bør følge. Anderledes formuleret: Såfremt det ultimativt beundringsværdige lader sig indkredse, lader det sig også indkredse hvori det gode angående følelsesvanen, handlingen og tænkningen, består. Den gode logik angår den tænkning som er selv-kontrolleret og som bidrager til det ultimativt beundringsværdige, ligesom den gode etik angår den handling som er selv-kontrolleret og som bidrager til det ultimativt beundringsværdige. Endelig er den æstetik god som tilsigtet frembringer en følelsesvane der afstedkommer gode handlinger og gode tanker (Sheriff 1994: 66). De tre normative videnskaber udgør således en mulig samlet ramme for selv-kontrol og rationalitet; disse videnskaber er vigtige i forståelsen af menneskets bestræbelser på at forfølge summum bonum. Mennesket bør yde sit bidrag til fornuftiggørelsen af universet – så meget og intet mindre.

Litteratur

- Brunning, J. & Forster, P. (Red.) (1997): *The Rule of Reason*. Toronto UP, Toronto.
- Colapietro, V. M. (1997): The dynamical Object and the Deliberative Subject i *The rule of Reason*.
- Curley, T.V. (1969): "The relation of the normative sciences to Peirce's theory of inquiry", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. Vol. 5, no.2.
- Esposito, J. L. (1980): *Evolutionary Metaphysics*, Ohio UP, Athens, Ohio.
- Fisch, M. (1986). *Peirce, Semeiotic, and Pragmaticism*, K.L. Ketner & C.C.W. Kloesel (Red.), Indiana UP, Bloomington.
- Harris, S. M. (1997). Introduction i: *Charles S. Peirce On Norms and Ideals*.
- Hookway, C. (1997). Sentiment and Self-control i: *The Rule of Reason*.
- Misak, C. (Red.) (2004). *The Cambridge Companion to Peirce*. Cambridge UP, Cambridge
- Misak, C. (2004). C. S. Peirce on Vital Matters i: *The Cambridge Companion to Peirce*.
- Peirce, C. S. (1931-58). *Collected Papers*, vol. 1-6, C. Hartshorne & P. Weiss (Red.); vol. 7-8, A. W. Burks (ed.), Harvard UP, Cambridge, Massachusetts.
- Peirce, C. S. (1992-98). *The Essential Peirce*, vol. 1-2 N. Houser & C. C. W. Kloesel (Red.), Indiana UP, Bloomington.
- Potter, V.G. (1997). *Charles S. Peirce On Norms and Ideals*. Fordham UP, New York.
- Robin, R. (1967). *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*. University of Massachusetts Press, Amherst.
- Sheriff, J.K. (1994). *Charles S. Peirce's Guess at the Riddle*. Indiana UP, Bloomington.
- Short, T. S. (1997). Hypostatic Abstraction in Self-consciousness i: *The Rule of Reason*.
- Skagestad, P. (1978). *Vitenskap och Menneskebilde: Peirce og amerikansk pragmatisme*. Universitetsforlaget, Tankekors-serien, Oslo.
- Stuhr, J.J (1994): Rendering the world more reasonable i: *Peirce and Value theory*, Parret, H. (Red.), John Benjamins, Philadelphia.

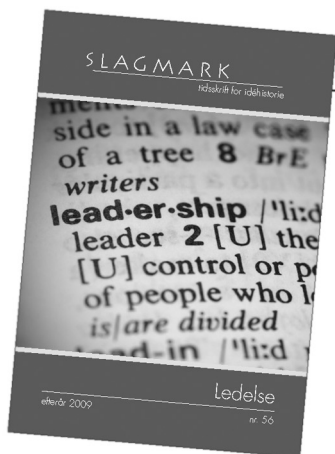
Nye numre af SLAGMARK ude nu!



SLAGMARK # 55 om

Fængslets idéhistorie

Med Foucaults *Forbrydelse og Straf* blev diskussionen om fængslet vendt på hovedet. Fængslet var indbegrebet af de disciplinære teknikker, samfundet var blevet fængselsagtigt, og den humanisme, der ville disciplinere og afrette mennesker, var slet ikke så human endda.



SLAGMARK # 56 om

Ledelse

SLAGMARK 56 inviterer læseren indenfor til at opdage ledelse på ny. Vi stopper op midt i strømmen af nye ledelsesideer og træder et skridt tilbage. Med nye humanistiske perspektiver på ledelse kommer temanummeret vidt omkring: fra ledelse af autenticitet og integritet over teknokratisk og demokratisk ledelse, til virksomhedsetik og virksomheders sociale ansvar.



Bestil nu www.slagmark.dk

Det postironiske hos Dave Eggers

I denne artikel beskæftiger jeg mig med fremkomsten af en ny litterær bevægelse i amerikansk litteratur kaldet *postironi*. Jeg undersøger hvorledes bevægelsen henholdsvis adskiller sig fra og knytter sig til sin litterære faderfigur *postmodernismen*, og analyserer én af bevægelsens frontfigurer, forfatteren David (Dave) Eggers (f. 1970), gennem dennes selvbiografiske værk *A Heartbreaking Work of Staggering Genius* (2000).

Postironien

I de seneste år er der opstået en stor interesse for et segment af yngre amerikanske forfattere der kan betragtes som postmodernismens arvtagere, men som ikke desto mindre adskiller sig fra og gør eksplicit oprør mod den. Blandt disse forfattere tælles Dave Eggers, David Foster Wallace (1962-2008), Jonathan Franzen (f. 1959), Rick Moody (f. 1961) og Jeffrey Eugenides (f. 1960). Forbindelsen mellem forfatterne konkretiseres først og fremmest ved at de eksplicit forholder sig til og anerkender hinandens værker (Eggers har skrevet et rosende forord til Wallaces massive værk *Infinite Jest* (1996), og Wallace bidrager på bagsiden af Franzens *The Corrections* (2001) med en bifaldende blurb), og idet at flere af forfatterne gør sig teoretiske overvejelser over egne værker. Den teoretiske selvrefleksion tydeliggøres blandt andet i Wallaces essay "E Unibus

Pluram" og Franzens "Perchance to Dream". Grupperingen af forfatterne foretages også i antologien *The Burned Children of America* (2003) som tæller noveller af ovennævnte forfattere samt 15 andre. Den britiske forfatterinde Zadie Smith (f. 1975) har skrevet indledningen til antologien, og hun er forsigtig med sin kategorisering af forfatterne, men angiver den uudgrundelige melankoli samt dødsangst og et anstrengt forhold til den kommercielle verden som en abstrakt, tematisk akse for dem alle (Cassini & Testa 2003: xv).

Det anstrengte forhold til det kommercielle anskueliggøres yderligere i David Foster Wallaces essay fra '93 "E Unibus Pluram – television and U.S. fiction" hvor Wallace, som titlen indikerer, beskæftiger sig med tv-mediets direkte indflydelse på samtidens litteratur. I essayet bestræber Wallace sig på at definere sin generation yderligere

og bruger termer som ”*post-postmodernism*”, ”*hyperrealism*” og ”*image-fiction*” (Wallace 1997: 50). Fjernsynets inkorporering i amerikanernes liv har ikke blot ændret deres forhold til læsning (en aktivitet der nedskrives til fordel for det lettillgængelige tv-medie), men også deres forventninger til litteraturen, af hvilken der fordres letfordøjelighed. Et sådant forhold har selsagt direkte konsekvenser for den litterære verden, hvor man må forholde sig (skeptisk) til forbrugernes og markedets krav.

En anden af essayets interessante problematikker består i det faktum, at de unge amerikanske forfattere selv er forbrugere af tv-mediet og er vokset op med det som en fast del af deres hverdag, således at man karikeret kunne kalde dette forhold en ontologisk betingelse for forfatterne: ”*Television, even the mundane little business of its production, have become my – our – own interior*” (Ibid.: 32). Forfatterne kan ikke beskrive massekulturen som *outsidere*, idet de selv er en del af den.

Tv-seerens ambivalente ”*hate-need-fear*”-forhold (Ibid.: 29) til tv-mediet iscenesættes allerede af postmodernisterne i deres brug af popkulturelle ikoner og sammenblandingen af høj- og lavkultur i kunsten; en iscenesættelse der blev foretaget med en god portion ironi og distance. Den nye generation af forfattere tager ligeledes disse midler i brug til at skildre samfundet, men de har ikke samme distance til det som postmodernisterne tilsyneladende havde. De bruger ikke blot popreferencerne som stilistiske greb eller som noget bevidst fremmedgørende, men derimod også som en bestræbelse på en mere realistisk fremstilling af verdenen:

“Today, the belief that pop images are basically just mimetic devices is one of the attitudes that separates must U.S. fic-

tion writers under c. 40 from the writerly generation that precedes us, reviews us, and designs our grad-school curricula” (Ibid.: 43)

Udover forholdet til massekulturen fremhæver Wallace forholdet til ironien som et punkt, hvor den nye generation flagrant adskiller sig fra de postmodernistiske forfattere. Ironien er, som retorisk greb, en forstillen og en distancering: Man siger noget, men mener noget andet. Ironikeren formår således konstant at forskyde sin identitet og sine meninger i forhold til sine samtalepartnere, der aldrig kan finde frem til en kerne af ærlighed og oprigtighed. Det er netop denne *subversive* form for ironi som, ifølge Wallace, eksemplificeres i postmodernismen, og som han og andre forfattere reagerer stærkt imod. Ironien som ren negation kan ikke længere bruges konstruktivt, og idet den er blevet indoptaget af tv-mediet selv, har den mistet sin kritiske brod. I den forbindelse synes betegnelsen *postironi* at være passende som en tentativ periodekonstruktion. Argumenter for en sådan periodekonstruktion uddybes i Thore Rye Andersens phd-afhandling *Det Etske Spejlkabinet* (Andersen 2007: s. 25-27), og jeg vil i denne artikel konsekvent bruge betegnelsen *postironi* i stedet for mere klodsede termer som *postpostmodernisme* o.l. At kalde den nye generation af forfattere for *postironikere* er måske en provisorisk konstruktion, men ikke desto mindre gavnlig, idet det defineres, hvilket aspekt af postmodernismen, de nye forfattere tager afstand fra.¹ Betegnelsen medfører imidlertid ikke at de nye forfattere forkaster ironien *per se*. Som de fleste litterære bevægelser er *postironien* ikke blot et opgør med postmodernismen, men også en forlængelse af denne, og således kan *postironiens* forhold til postmoder-

nistiske tendenser som ironi, metafiktion og distancering ikke forstås entydigt, men må betragtes mere nuanceret. Ret forsimplet kan postironien betragtes som en dialektisk bevægelse mellem postmodernismens meta-niveauer, selvrefleksivitet, ironi og distance og realismens mimetiske bestræbelser og nærhed til virkeligheden. Ironien kan i den henseende betragtes som et middel til en mimetisk fremstilling af virkeligheden, og forfatterne ville fremstå som anakronistiske, hvis de forkastede enhver form for ironi. De er ikke reaktionære, der søger tilbage mod en mere oprindelig litteratur, men erkender i stedet, at der siden postmodernismen, er sket en form for uskyldstab, og at teksten ikke længere kan betragtes som en transparent gengivelse af verdenen, men derimod også peger på sig selv som tekst. Postironikerne forsøger ikke at komme udover metaniveaulet, ironien og medieringerne, men bruger i stedet disse greb aktivt i en bestræbelse på at skrive sig igennem dem og komme frem til noget ærligt, oprigtigt og humant. Der sker således en intim vending inden for postironien med en forøget fokus på traditionelle værdier som familie og kærlighed samt menneskelig sensibilitet.

I bestræbelsen på at være ærlige ændrer postironikerne også på forholdet mellem forfatter og læser. I værkerne er forfatterstemmen ofte præsent, og afslører en usikkerhed omkring værkets tilblivelse. Således lægger postironikerne op til at læseren skal forholde sig aktivt til teksten og fungere som medskaber af dens mening.

Det hjertesående og det geniale

Dave Eggers har i de seneste år markeret sig i det litterære miljø ved sin selvbiografi *A Heartbreaking Work of Staggering Genius*, værkerne *You Should Know Our Velocity!* (2002) og *What is the What* (2006) og som

grundlægger af og redaktør for de uafhængige magasiner *Might* og *McSweeney's*.²

Eggers kan betragtes som en del af den postironiske bevægelse, idet han i sine værker bruger metakommentarer, selvrefleksion og andre retoriske greb som et middel til at fremstille det sande og oprigtige, og han genetablerer tekstens reference til virkeligheden. I den henseende er hans selvbiografiske debutværk *A Heartbreaking Work of Staggering Genius* symptomatisk for hele hans produktion og for det postironiske projekt som sådan. Værket er selvbiografisk, men denne betegnelse bliver fra værkets første side problematiseret, idet Eggers bekender, at værket indeholder fiktive elementer. Man kan i stedet for, mere uproblematisk, betragte værket som Eggers fiktionisering af sit eget liv. Jeg vil i det følgende skelne forfatteren fra værkets fortæller og hovedperson ved at omtale virkelighedens Dave Eggers som Eggers og værkets Dave Eggers som Dave.

Værkets tematiske omdrejningspunkt er Daves forældres død og hans efterfølgende sorgarbejde. Dave er 21 år, da hans forældre dør med få ugers mellemrum, og han påtager sig rollen som værge for sin 8-årige lillebror, Toph. Som Eggers selv understreger i værkets massive forord, bliver det traume som forældrenes død forårsager katalysator for bogens tilvejebringelse. Værket har først og fremmest en terapeutisk funktion for Eggers, idet han ved at skrive om traumat, bearbejder det. Han formår således at strukturere og ordne sine erfaringer og sit følelsesliv ved at behandle dem retrospektivt. Hvis man ser bort fra traumeaspektet, kan en sådan funktion siges at være medkonstituerende for den selvbiografiske genre, som den britiske litteraturhistoriker Linda Anderson konstaterer i *Autobiography* (2001): "*Autobiography exemplifies the vital*

impulse to order which has always underlain creativity." (Anderson 2001: 5) Eggers skriver sig gennem sit tab. Det terapeutiske aspekt beror ikke blot på introvert refleksion, men også deri, at Eggers får lov til at dele sin smerte med læserne. Begæret efter af dele sin sorg med omverdenen ekspliciteres i bogens indledning hvor Eggers i en oversigt over værkets temaer nævner følgende: "*The telling of the world of suffering as means of flushing or at least diluting of pain aspect*" (Eggers 2000: xxxi).

Værket er ifølge Eggers hjerteskerende og genialt. Det hjerteskerende består i bogens kernehistorie: Historien om to brødre der efter forældrenes død må skabe et nyt liv og deres egen fortolkning af hvad en familie kan være. Det er en banal historie, men Eggers iscenesætter den på en højst ukonventionel facon, og bryder med en gængs forestilling om hvad en selvbiografi kan indeholde. Den enkle historie om forældrenes død og de to brødres efterfølgende liv bliver i starten fortalt traditionelt, men historiens kronologi bliver hurtigt opbrudt af Eggers indtrængende forfatterstemme, der fragmenterer værkets helhed ved metakommentarer og kritisk selvrefleksion. Værket fremstår således ikke som en homogen helhed, og læseren får ikke lov til at absorbere historien uproblematisk. Bogen kræver hårdt arbejde fra forfatteren såvel som fra læserens side, og det er givetvis bogens udmattende effekt, Eggers hentyder til, når han på siden ved siden af kolofonen skriver: "*I am tired. I am true of heart! You are tired. You are true of heart!*" (Eggers 2000).

Parateksten

Eggers' forfatterstemme er præsent gennem hele værket, men mest bemærkelsesværdigt i værkets paratekst: dens titel, kolofon og indledning; altså alle de anordninger, som

grænser op til selve teksten. Den franske litteraturteoretiker Philippe Lejeune (f. 1938) har kaldt parateksten "*a fringe of the printed text which in reality controls one's whole reading of the text*" (citeret hos Genette, 1997, 2). Parateksten indeholder således information, der medbetinger og kontrollerer læserens indtryk af bogen ved indgangen til læsningen. Eggers' paratekst er en ujævn sammensætning af overvejelser, forslag og regler til læsning af værket, og består af konsistente idéer såvel som tilsyneladende arbitrære indslag (for eksempel en tegning af en hæftemaskine). Ligeledes bruger Eggers parateksten til *A Heartbreaking Work of Staggering Genius* til at fremføre utallige pointer og intentioner med bogen, som dog ofte fremstår tvetydige.

Læseren må først og fremmest forholde sig til værkets excentriske titel: *A Heartbreaking Work of Staggering Genius* som på dansk er blevet oversat til *Et Hjertegribende Værk af Overvældende Genialitet*. Titlen lyder umiddelbart paradoksalt, idet det hævdes, at bogen er hjerteskerende, samtidig med forfatterens selvfrestilling som genial accentueres. Hvis der er tale om det hjerteskerende, hvorfor så bryde den sentimentale stemning med en henvisning til forfatterens genialitet? Spørgsmålet bliver hvorvidt titlen skal tages for pålydende, eller om den er en ironisk kommentar til den selvbiografiske genre par excellence, hvor forfatterens selvpromovering ofte gør sig gældende. Man kan også betragte titlen som et oxymoron – indeholdende to paradoksale modsætninger – som imidlertid gemmer på en dybere sandhed: Måske går vejen til det hjerteskerende gennem en stilistisk og intellektuel deroute, som istandsættes af den 'geniale' forfatter.

Den manglende forklaring på titelvalget hensætter læseren i en apori om forfatterens intentioner. Forvirringen forstærkes

yderligere når man sammenholder bogens bagside med beskrivelsen 'non-fiction' med kolofonen der udover at indeholde information om forfatterens udseende (højde, vægt, øjenfarve) samt dennes seksuelle orientering (homoseksualitet på en skala fra 1-10 er 2), også bekender at værket er: "*a work of fiction, only in that in many cases, the author could not remember the exact words said by certain people, and exact descriptions of certain things, so had to fill in the gaps as best as he could*" (Ibid.: iv). Læseren bliver inden romanens begyndelse i tvivl om hvad der er fiktion, og hvad der er fakta. Denne tvivl forsøger Eggers, i resten af forordet, at kompensere for ved minutøst at gennemgå de punkter i værket hvor han har set sig nødsaget til at bruge fiktive elementer. Det drejer sig blandt andet om genskabelsen af dialog og ændringer af navne og steder. Til gengæld understreger Eggers de faktuelle elementers autenticitet ved at opgive rigtige telefonnumre og lignende. Han skaber dermed et bevidst spændingsforhold mellem værkets fiktive elementer og dets samtidige krav på sandhedsværdi.

Eggers har flere hensigter med sin excessive paratekst: For det første betragter han det som en nødvendighed at opstille regler for hvorledes læseren skal tilegne sig værket, idet han insisterer på at værket kongruerer med virkeligheden, og han finder det dermed magtpåliggende at påvise, hvornår værket afbøjer fra realiteten. Parateksten fungerer som en apologi for forfatterens banale ønske om at fortælle verden om sin sorg, men har også en destabiliserende funktion, idet den konstant bryder med læserens forventninger til en helstøbt selvbiografi. I forordet imødekommer Eggers de læsere, der provokeres af disse konstante illusionsbrud; læsere som egentligt blot ønsker at læse værket uden dybere refleksion

over den selvbiografiske vægt. Eggers er selv opmærksom på det udmattende ved diskussionen om autobiografi kontra fiktion, og derfor foreslår han: "*Pretend it's fiction*" (Ibid.: xxiv). Han tilbyder sågar at sende en diskette med en fiktiv udgave af værket til de utilfredse læsere.

The Real World

Eggers behov for ærlighed og bekendelse fører ham mod nye ekstremer. Han er ikke tilfreds med at fortælle en nuanceret historie, men betragter det også som nødvendigt at inddrage alle overvejelser, intentioner og tvivlsspørgsmål som han har haft som forfatter, i værket. Hans ideal om udsigelsens nødvendighed, om total selvudlevering og bestræbelsen på en dybdegående selvran-sagelse, er bestandigt præsent i værket og konkretiseres blandt andet i de afsnit, hvor Daves samtaler med lillebroderen Toph udarter sig til en samtale mellem Dave og forfatteren Eggers. I disse afsnit træder Toph ud af sin karakter og fungerer som en inter-rogativ forfatterstemme, der tvinger Dave til at afdække sine tanker og intentioner.

Værkets mest eklatante eksempel på en sådan 'skizofren' samtale mellem Dave og Eggers finder dog sted i kapitel VI hvor Dave forsøger at blive deltager i tv-stationen MTV's reality-show *The Real World*. Forsøget på at komme med starter som en intern joke mellem Eggers og dennes kollegaer på det uafhængige magasin *Might*, som Eggers er redaktør for, men joken udarter sig til noget, der ligner et reelt ønske om at komme på tv for at udlevere sig selv. Eggers ser sig selv som en perfekt kandidat til *The Real World*, en pendant til *Big Brother*, hvor en gruppe af mennesker skal bo i et hus, der er udstyret med overvågningskameraer. Eggers begær efter at komme i fjernsynet er et led i hans projekt om at dele sin sorg

med verdenen, men kan også sættes i sammenhæng med den føromtalte medieindflydelse som de postironiske forfattere ikke kan undse sig. I kapitlet om *The Real World* tematiserer Eggers den ekshibitionisme, der synes medbetingende for unge menneskers selvrealisering, inklusive ham selv, men han anfægter termen *ekshibitionisme*: "Someone wants to celebrate their existence and you call it exhibitionism. It's niggardly. If you don't want anyone to know about your existence, you might as well kill yourself" (Ibid.: 217).

Eggers kommer så langt i processen, at han kommer til samtale med MTV. Indledningsvis er der tale om et regulært interview mellem Dave og mtv-medarbejderen, men det viser sig hurtigt, at interviewet er en opsætning og et stilistisk greb fra Eggers' side til at afdække egne intentioner. Mtv-medarbejderen træder lige som Toph ud af sin rolle og bliver til en forfatterstemme. Formålet er tilsyneladende en indgående selvransagelse, men samtalen mellem Eggers og Dave udvikler sig hurtigt til en diskussion om følgerne ved at udlevere sig selv til andre. Her lufter Eggers en interessant pointe. Intervieweren (Eggers) spørger Dave om det ikke er problematisk, at han giver så meget af sig selv til sine læsere. Til det svarer Dave: "What am I giving you? I am giving you nothing." (Ibid.: 214), og han supplerer: "These things, details, stories, whatever, are like the skin shed by snakes, who leave theirs for anyone to see." (Ibid.: 17). Citatet indikerer at Eggers ikke ser selvudleveringen som problematisk, men derimod som en emancipation fra sin egen fortid. De informationer han giver sine læsere, er ikke værdifulde i den forstand at han mister noget ved at dele dem. Eggers mener i stedet, at hans erindringer er en bagage som han bærer rundt på, og ved at dele det med sit publikum kan han lette sin personlige byrde.

Forfatter og læser

I postironikernes bestræbelse på at gøre oprør mod postmodernismen og være nyskabende, må de erkende at de stadig befinder sig i en slags limbo; et sted in between. I den henseende er det postironiske projekt omfattet af en vis vaklen og tøven i tilgangen til dét at skrive. Kendetegnende for forfattere som Dave Eggers og David Foster Wallace er dog at de bruger deres egen usikkerhed konstruktivt, til at forme deres tekster. Som det blandt andet eksemplificeres i *A Heartbreaking Work of Staggering Genius*, er flere af de postironiske værker betinget af en insisterende forfatterstemme, der udleverer sine tanker og refleksioner, og som ikke lader sig ignorere af læseren. Et andet godt eksempel finder man hos David Foster Wallace i dennes novelle *Octet* (1999). Heri ironiserer Wallace over sin egen rolle som forfatter: "You are, unfortunately, a fiction writer. You are attempting a cycle of very short belletristic pieces..." (Wallace 1999: 145) Efter denne bemærkelsesværdige indledning gennemgår Wallace alle sine overvejelser og tvivlsspørgsmål omkring novellens opbygning og struktur. Den insisterende forfatterstemme fortsætter sit tanke-spind afbrudt af excessive fodnoter således at der nås et næsten ubærligt punkt for læseren, der udmattes af Wallace' mange digressioner. Wallace holder, ikke desto mindre, på at der må være tale om: "completely naked helpless sincerity" (Wallace, 1999, 154) fra forfatters side; han må udstille sig over for læseren. Derudover stræber Wallace efter en samfølelse mellem forfatter og læser; "an interhuman sameness" (Ibid.: 157). Novellens mest påfaldende træk er at Wallace her bryder med en traditionel forestilling om den virtuose forfatter, der lader sine færdigudformede meninger komme til udtryk gennem sine tekster. I stedet søger Wallace

tentativt, efter en mening som han ikke foregiver at have haft ved tekstens indgang. Læsningen beror således ikke på at læseren må afdække forfatterens intentioner, men er i stedet en åben dialog mellem forfatter og læser der sammen kan finde frem til en mening. Wallace nedbryder den fjerde væg og taler direkte til læseren. Han deler endog sine overvejelser om novellens tilblivelse med læseren, og bidrager dermed til et nyt og mere ærligt forhold mellem forfatter og læser. Wallaces hiver forfatteren ned fra en transcendent piedestal, og placerer ham i stedet for i det immanente; blandt sine læsere. Forfatteren bliver med andre ord selv som læseren: "... *down here quivering in the mud of the trench with the rest of us, instead of a Writer, whom we imagine to be clean and dry and radiant of command presence and unwavering conviction as he coordinates the whole campaign from back at some gleaming abstract Olympian HQ*" (Ibid.: 160). Wallace kritiserer her forfatteren forstået som en transcendent størrelse der er hævet over værket og sine læsere. Denne kritik kan sættes i kontekst med den omfangsrige diskussion om forfatterens rolle, der har stået på i de seneste årtier. Diskussionen er blandt andet blevet tydeliggjort hos den franske litteraturkritiker, Roland Barthes (1915-1980), i dennes programmatisk essay "La Mort d L'Auteur" ("Forfatterens Død."), og i den franske filosof, Michel Foucaults (1926-84), indirekte kommentar til Barthes i "Qu'est-ce qu'un auteur?" ("Hvad er en forfatter?"). Barthes anfægter forfatterens status som guddommelig, og plæderer for en opfattelse af teksten som et heterogent felt af citater og referencer hvor det ikke så meget er forfatteren der er skaberen, men læseren selv der samler trådene og finder mening. Hos Barthes 'dør' forfatteren således, og læseren fødes. Foucault er ikke så radikal i

sit essay, men kritiserer derimod Barthes for at miste en vigtig pointe: Forfatterens død ændrer ikke på forfatterens status som en transcendent og mytologisk størrelse.

Der ses et ønske inden for litteraturteorien såvel som inden for litteraturen selv om at trække forfatteren ned på et immanent og menneskeligt plan. Dette ønske realiserer postironikerne, og de tager skridtet videre: der skal være en åben dialog og ærlighed mellem forfatter og læser. Jonathan Franzen gør sig lignende overvejelser i sit essay "Mr. Difficult" (Franzen, 2002) hvor han opstiller to modeller for forfatter-læser forholdet: I *Statusmodellen* installerer forfatteren sig selv som kunstnerisk begavelse ved at markere sig intellektuelt og æstetisk hvilket skaber en distance til læseren. I *Kontraktmodellen* er der derimod et tæt bånd mellem forfatter og læser, og der opbygges et forhold der beror på tillid og fælles forståelse. Man kan argumentere for at postironikerne befinder sig et sted mellem status- og kontraktmodellen; på den ene side betragter de sig selv som en del af en elitær gruppe af intellektuelle kunstnere, men de erfarer, på den anden side, et nært tilhørsforhold til deres læserskare. Bestræbelsen går således på at formidle en menneskelig indsigt der er genkendelig for læseren, men uden at gå på kunstnerisk kompromis.

Ved deres brug af excessive fodnoter, kreative paratekser, ironiske metakommentarer og insisterende forfatterstemmer, ønsker postironikerne at aktivere deres læser og bryde illusionen om værket som en transparent gengivelse af virkeligheden. De betragter ikke læsningen som en ensrettet gade der udelukkende består i at dechiffrere forfatterens intentioner, men nærmere en kommunikativ akt – en dialog – hvor læseren på et abstrakt plan kan byde ind. En sådan opfattelse er, i og for sig,

ikke ny idet læseren altid tildeler teksten sit eget præg igennem fantasi og billeder. Postironikere som Wallace, Eggers og Franzen, er ikke desto mindre radikale i deres insisteren på en åben dialog og således et åbent værk. De bevæger sig væk fra en traditionel forestilling om forfatteren som en næsten guddommelig skikkelse, der skaber det færdige værk. Værket formes i mødet mellem forfatter og læser i deres gensidige ”*I-trust-you-do-not-fuck-up-on-me*” forhold (McCaffery 1993: 130).

Periodekonstruktionen *postironi* er stadig spinkel i sin struktur, men postironien som en samlet litterærbevægelse med Eggers, Wallace og Franzen som frontfigurer, er en markant gruppe af nyskabende forfattere, der ønsker at omstrukturere forholdet mellem forfatter og læser; mellem teksten og mennesket. I bestræbelsen på en genetablering af værkets virkelighedsreference bliver også tekstens forhold til dens ’skaber’, forfatteren, gentænkt, og forfatteren bliver menneskeliggjort. Det tydeliggøres hos Eggers, der viser sin menneskelighed og sårbarhed ved at udstille sig selv i *A Heart-breaking Work of Staggering Genius*. Eggers’ brug af den selvbiografiske genre konkretiserer postironikernes virkelighedsbegær, men antyder også at den rent transparente virkelighedsgengivelse er umulig; Eggers skaber en distance mellem tekst og virkelighed ved sine mange stilistiske greb og retoriske indfald, og lader således læseren gå ad omveje for at nå frem til en kerne af ærlighed, oprigtig og, ikke mindst, sentimentalitet. Ved at lade sig selv som forfatter indgå direkte i værket, bryder Eggers med en mere traditionel kunstopfattelse hvor forfatteren er hævet over værket, og står uden for det; en kunstopfattelse som blandt andet er blevet formuleret af Bakhtin: ”*The author must be situated on the boundary of*

this world (...) for his intrusion into that world destroys its aesthetic stability” (citeret hos Bennett 2005: 123). Hvis man skal tage denne parole for pålydende, må Eggers værk – lige som Wallace’ *Octet* – være æstetisk ustabile værker. Spørgsmålet er, imidlertid, om en sådan mangel på stabilitet ikke er at foretrække? Man kan mene at kunstnerens opgave netop består i at skabe ustabilitet for dermed at bevare kunsten som en dynamisk form frem for en statisk. Ved at inkludere metakommentarer, selvrefleksion og tvivl i deres værker, skaber postironikerne en anden form for litteratur som kan betragtes som mere heterogen og måske også som *uren*, i den forstand at forfatterne ikke foregiver at have en færdigformet mening. Dog fastholdes virkelighedsbegæret og ønsket om opbyggelighed som omdrejningspunkt og som en bevægelse væk fra postmodernismen. Zadie Smith accentuerede melankolien som en fællesnævner for de postironiske forfattere, og det er måske netop heri deres projekt affødes: Lige som modernisterne bestræbte sig på at skrive sig igennem en tabserfaring, således også postironikerne der må vedkende sig det banale for at skrive den oprigtige historie. Wallace mener også at opgaven består heri: at turde portrættere det sentimentale. Postironikerne er de nye oprørere i den forstand at de må vedkende sig det følelsesladede, i stedet for blot at distancere sig fra det: ”*The new rebels might be artists willing to risk the yawn, the rolled eyes, the cool smile, the nudged ribs, the parody of gifted ironists, the ‘Oh how banal.’*” (Wallace 1997: 81).

Noter

- ¹ For en yderligere diskussion af periodekonstruktionen henviser jeg til Thore Rye Andersens phd-afhandling *Det Eiske Spejlkabinet* (2007).
- ² <http://www.mcsweeneys.net/>

Litteratur

- Andersen, Thore Rye (2007). *Det Eiske Spejlkabinet*. Phd-afhandling ved Engelsk, Institut for Sprog og Kultur. Aalborg: Aalborg Universitet.
- Anderson, Linda (2001): *Autobiography*. London: Routledge
- Barthes, Roland (2004): *Forfatterens Død og Andre Essays*. Gylling: Gyldendals Bogklubber
- Bennett, Andrew (2005): *The Author*. London: Routledge
- Cassini, Marco og Testa (red.) (2003): *The Burned Children of America*. London: Hamish Hamilton
- Eggers, David (Dave) (2000): *A Heartbreaking Work of Staggering Genius*. London: Picador
- Franzen, Jonathan (2002): "Mr. Difficult." *The New Yorker*, September 30 pp. 100-111
- Genette, Gérard (1987): *Paratexts*. Cambridge: Cambridge University Press
- Haarder, Jon Helt (2003): "Don't try this at home – Performativ Biografisme i Ribbjergs *Nansen og Johansen*". *Synsvinkler*. Særnummer 12. årg.
- Svanholm, Louise (2006) i *Selvskreven* (Kjerkegaard, Stefan (red.): *Den Autentiske Inautenticitet*. Aarhus: Aarhus University Press
- Wallace, David Foster (1997): *A Supposedly Fun Thing I'll Never Do Again – Essays and Arguments*. Boston: Little, Brown
- Wallace, David Foster (1999): *Brief Interviews with Hideous Men*. Boston: Little, Brown

Interview

- McCaffery, Larry (1993): *An Interview with David Foster Wallace*. I kompendie til Ny Amerikansk Litteratur v. Thore Rye Andersen. Det Humanistiske Fakultet, Aarhus Universitet, efterår 2009.



Udenfor tema

At tage højde for døden
– Arkitektur og design mellem
håndværk og industri
i mellemkrigstidens
Tyskland

Artiklen undersøger, hvad det vil sige, at mennesket kan og skal skabe en verden, hvori der er plads til både liv og død. Gennem Hannah Arendts skelnen mellem arbejde og fremstilling og med elementer fra Albrecht Wellmers æstetisk-kommunikative ideer om håndværk og masseproduktion, udforsker jeg forholdet mellem formgivning og produktionsmåde. Genstand for undersøgelsen er Bauhaus-skolen – en central aktør i 1920'ernes og 30'ernes funktionalistiske strømninger – som hævdede håndværket, afviste ornamentet og endte med at bekende sig til industrien; alt sammen i livets, frihedens og folkets navn. Men måske glemte man i dette emancipatoriske projekt at tage højde for døden.

Her dominerede en form for møbler, der på grund af deres egensindige forening af mange århundredes ornamenter var møttet med sig selv og deres egen varighed. Der var ingen plads til elendigheden i disse rum, hvor der end ikke var plads til døden. Ikke et eneste sted i disse rum kunne man dø; derfor døde deres beboere på sanatorierne, og møblerne gik direkte fra første arvefølge til marskandiseren. Man havde ikke taget højde for døden i dem.

Med disse ord fra *Barndom i Berlin omkring år 1900* beskriver Walter Benjamin den klassicistiske stil i et borgerligt hjem fra tiden omkring forrige århundredeskifte. Denne forældede stils vilkårlige sammensætning af ornamenter lukkede sig inde i et selvrefererende system. Blind over for sin egen endelighed reproducerede denne stil upåagtet en forældet samfundsstruktur. Det

er denne blinde reproduktion, Benjamin hentyder til, derfor var de ”møttet med sig selv og deres egen varighed”. De tyske arkitektur- og designmæssige reaktioner på denne stil har mange facetter. Man tog afstand fra ornamentet og den borgerlige kultur, som var repræsenteret heri. Samtidig følte man et ubehag ved den moderne *Zivilisation* som blev modstillet ideen om den svundne tyske kultur, man ønskede at ”genfinde”.

Håndværket blev i denne forbindelse fremhævet som værende ladet med en særlig autenticitet, og det ansås for mere levende end de masseproducerede møbler og brugsgting, som var begyndt at vinde udbredelse. Det var arkitekten og designeren, som tog udfordringen op, og opgaven blev således at finde sig selv et sted mellem kunsten, håndværket og industriens fremstillingsfærer.

Håndværk og funktionalisme

Den industrielle produktion havde omkring forrige århundredeskifte sat sine præg på den moderne livsverdens æstetiske udtryk. Det vil sige den arkitektoniske og designmæssige formgivning af de brugsting og bygninger som omgiver os i vores hverdag. Flere havde svært ved at føle sig hjemme i den industrielle tidsalder i takt med at omfanget af den håndværksmæssige fremstilling blev marginaliseret. Denne sammenhæng blev, ikke mærkeligt, også erfaret indenfor brugskunst- og håndværkskredse hen imod slutningen af 1800-tallet og i begyndelsen af 1900-tallet. Foranstaltninger blev forsøgt gjort for at frelse det uddøende håndværk, hvis produkter med sine krummelyrer og uregelmæssigheder blev betragtet som mere levende end de udtryksløse industrielt producerede. I England opstod i sidste halvdel af 1800-tallet en såkaldt *Arts and Crafts*-bevægelse, som netop ville 'vende tilbage til' middelalderens håndværksmæssige dyder. I sidste ende måtte den håndværksmæssige fremstilling dog se sig endegyldigt slået på effektivitetens bane, og fra først i 1900-tallet har håndværket været rangeret under kunsten – dvs. som brugskunst eller luksus.

Blandt de mest betydningsfulde aktører i arkitektur- og designudvikling i de første årtier af 1900-tallet var den tyske *Bauhaus-skole* og kunsthåndværksforeningen *Deutscher Werkbund*. Begge var optaget af håndværkets og industriens forhold til kunsten og arkitekturen, og begge var i udgangspunktet dannet med en idé om, at forædling af håndværket var nøglen til at rede en tysk kultur i knibe. Senere skulle håndværket dog i højere grad få en slags legitimerende rolle overfor industrien.

På den ene side ville man hæve standarden for håndværket med den besjæling

af tingen som ofte er forbundet hermed. På den anden side ville man løsrive sig fra den ornamenterede stil, som også Benjamin indledningsvis kritiserede. Det 19. århundredes æstetiske vokabularium ansås for udslidt, og den tilsyneladende tilfældige omgang med tidligere tiders symbolsprog fremstod arbitrært og meningsløs. Henry van de Velde (1863-1957), en ledende skikkelse indenfor *Werkbund*, formulerede problemet således: "*Ingen vil komme på den tanke, at vore 'banker', vore 'børser', vore 'banegårde' på nogen måde skulle nedstamme fra templer og kirker*" (van de Velde: 193). Denne 'holden for nar' skulle håndværksmæssigheden nu modvirke. Funktionalismen opstod ud fra samme tanke, men tog skridtet videre. Form skulle følge funktion, og på denne måde skulle den rene form udbredes til befolkningen – der hvor den skulle bruges¹. Der var således et strejf af oplysning forbundet med funktionalismen. Mennesket skulle befries fra traditionens åg; fra historicismens kvælende dyne. Det er nærmest paradoksalt, at man afskrev det element ved genstanden som håndværkeren i særlig grad evnede at puste liv i: Ornamentet. Dette er en af grundene til at ideen om håndværksidealene ikke holdt i længden, og at særlig Bauhaus' program tog en drejning mod industrien.

Klassicismens formsprog blev således erklæret dødt, og ideen var, at man ved at henvise til håndværket kunne lægge formen helt tæt ind på livet; at den rene form var en forudsætning for at skabe en verden, hvori det gode liv kunne udfoldes. Nu var den pointe, vi kunne finde i det indledende Benjamin-citat, jo ikke den, at disse møbler manglede liv, men snarere den, at de ikke kunne dø. Denne forskel skal vi se nærmere på i en diskussion af *Werkbunds* og *Bauhaus'* dobbelte fokus på både formgivning

og produktionsforhold, samt hvad dette betyder for den menneskelige livsverdens æstetiske udtryk. Dette kræver dog først en præsentation af de to institutioner.

Deutscher Werkbund – en forhistorie

Deutscher Werkbund blev i Tyskland omdrejningspunkt for arkitekturens og kunsthåndværkets behandling af den industrielle tidsalders nye udfordringer. Ved oprettelsen i 1907 var intentionen at forene, eller *genforene*, det kunstneriske håndværks kvalitet med fremstilling af varer til det tyske folk. Foreningen bestod af medlemmer fra kunsthåndværket, arkitekter, kunstakademier, industrien og forhandlere, og skulle som institution evne hvad håndværkeren i middelalderen personificerede. Ved stiftelsen lød det:

Werkbunds målsætning er at forædle håndværket ved at udvælge de bedste og mest repræsentative produkter inden for kunst, industri, håndværk, brugskunst, ved at forene alle kræfter for at hæve kvaliteten i industrielle arbejder og ved at skabe et samlingspunkt for alle, der er villige til og har evner for at arbejde for kvalitet. (Citeret i Lyhne 1994: 275)

Det fremgår, at det var håndværket, som skulle forædles for at hæve kvaliteten kunstnerisk såvel som (må vi gå ud fra) materielt. Industrien er med i ligningen men sekundært i forhold til håndværket. Det bliver Hermann Muthesius, en af de ledende skikkelser, som i 1911 skriver det første program for Werkbund, hvori foreningens mål blev gjort klare, men hvor fokus drejes en smule. Heri træder hensynet til nationen og den brede befolkning tydeligt frem. Muthesius forbinder Werkbunds arbejde med en langt større udvikling. Det handler

ikke blot om håndværkets forædling, men om den tyske kulturs forædling. Arts and Crafts-bevægelsen i England havde ganske vist gjort opmærksom på vigtigheden af kvalitetsarbejde, men dette var kun første trin på bevidsthedsstigen. Man må tænke større, hvis den ønskede oplysende virkning skal nås: "[...] *we cannot rest content with having put cushions and chairs in order; we must think further. In truth Deutscher Werkbunds real work is only now beginning, with the drawing of the era of peace.*" (Muthesius [1911]: 26f) Vægten lægges mere på formgivning end på håndværk, og det er snarere masseproduktionens skødesløse omgang med formen, som truer kulturen, end det er maskinel produktion i sig selv. Muthesius skriver nærmest dramatisk om denne vigtige kamp: "*The very fact that thousands and thousands of our people not merely pass by this crime against form unperturbed [...], is unmistakable proof of the abysmal condition of our sense of form and hence of our artistic culture in general.*" (ibid.: 26) Herved får Muthesius gjort Werkbunds formål til et spørgsmål om form og kultur, og han får flyttet fokus fra brugskunsten over på arkitekturen.

Ved en stor Werkbund-kongres i Köln I 1914, syv år efter oprettelsen, stod det klart, at foreningen var delt i to fløje. På den ene side stod Muthesius med sine strenge rationalistiske ideer om standardisering som udgangspunkt for brugskunsten og arkitekturen. Hvis man formgav efter, hvad der var praktisk for maskinen, kunne man producere og udbrede den gode smag til en pris, hvor hele befolkningen kunne være med. På den anden side i dette opgør stod Henry van der Velde, som så standardiseringen som en farlig indskrænkning af arkitektens kunstneriske udtryk. Der var nok et sympatisk projekt i at gøre æstetisk kvalitet tilgængelig for alle, men, kritiserede van

der Velde, hvem garanterer for kvaliteten, hvis det er Werkbund og maskinerne, som bestemmer den gode smag? Van der Velde var ikke imod industriel produktion som sådan, men han insisterede på, at produktionen var underlagt kunstnerens formgivning og ikke omvendt (Lyhne 1994: 277).

Allerede kort tid efter stiftelsen var der således uenighed om, hvorvidt det var formen eller formgivningen som skulle forædles; om man skulle satse på kunstnerisk individualitet eller standardisering. Efter sammenstødet i Køløn i 1914 stod foreningen så splittet, at der var reel fare for opløsning. Det var måske også sket, hvis det ikke var for behovet for sammenhold efter 1. verdenskrigs udbrud, få uger efter².

Staatliches Bauhaus – fra Weimar til Dessau

Af de kunsthistoriske efterdønninger som Deutscher Werkbund og de fremtrædende medlemmer har afstedkommet, er Bauhaus-skolen uden tvivl den mest kendte; måske særligt for den strenge funktionalistiske formgivning som kom til at præge skolen i en senere fase. I programskriftet for skolen formuleret ved oprettelsen i 1919 af Walther Gropius (1883-1969), var det dog håndværket, som fremhævedes, og blev tillagt en forjættende nærmest magisk status. Alene skolens navn, Bauhaus, henviser til de middelalderlige frimurergrupperinger, som stod for opførelsen af kirker og som samledes i såkaldte Bauhütten. Socialismens katedral prydede omslaget på programskriftet som et vidne om, at her som i Werkbund var intentionen at formgive for folket. Som hos Muthesius var det i lige så høj grad et socialt-etisk projekt som et æstetisk. Men det var ikke kun udadtil, at der blev trukket på håndværkets symbolik, også skolens indre struktur havde lånt fra dette voka-

bularium. Der fandtes ingen lærere eller elever, men slet og ret mestre, svende og lærlinge. Som en fast del af uddannelsen skulle lærlingen opholde sig i en periode på et af skolens værksteder. Personlig erfaring med et håndværk ansås for uhyre vigtigt for arkitektens, designerens eller kunsthåndværkerens formgivning af sit værk.

Skolens historie kan kort deles i tre faser: I 1919-programmet lød det:

Architects, sculptors, painters, we all must return to the craft! For art is not a 'profession'. There is no essential difference between the artist and the craftman. [...] Let us then create a new guild of craftsmen without the class distinctions that raise an arrogant barrier between craftman and artist! (Gropius [1919]: 49)

Trods de håndværksmæssige træk på det formelle plan udvikledes den kunstneriske dagsorden sig dog ganske anderledes. Skolen tog en langt mere udtalt funktionalistisk kurs allerede fra omkring 1924. Det 19. århundredes eklektiske byggestil havde allerede Muthesius og andre stiftere af Werkbund gjort op med. Længslen efter kultur blev nu tolket i retning af alle formers enhed, og denne søgen endte i Bauhaus' tilfælde med serieproduktion (Thau 1986: 255).

I 1926 flyttede skolen til Dessau på grund af politisk pres fra konservativ side i Weimar. Her skrev Gropius et nyt manifest, som skulle lede skolen i dens nye omgivelser. Heri fremgår det, at det primære fokus for udviklingen af brugsartikler, som udgår fra skolen, er, at de skal kunne masseproduceres: *"The products reproduced from prototypes that have been developed by the Bauhaus can be offered at a reasonable price only by utilization of all the modern, eco-*

nomical methods of standardization (mass production by industry) and by large-scale sales." (Gropius [1926]: 96) Formgivningen skal rette sig efter, hvad der lettest lader sig producere industrielt, og formsproget bliver ikke overraskende begrænset til rene geometriske figurer, faktisk i en sådan grad, at en gæst ved skolen efter 3 måneders ophold erklærede, at han resten af sit liv ville få kvalme ved synet af et kvadrat (Thau 1986: 250). Men hvis produktionen er overladt til industrien, hvad er så meningen med værkstederne, kunne vi spørge? Hertil svarer Gropius: *"The Bauhaus workshops are essentially laboratories in which prototypes of products suitable for mass production and typical of our time are carefully developed and constantly improved."* (Gropius [1926]: 96)

I den sidste fase af Bauhaus' historie fra 1928 til 1932 var skolen ledet af arkitekten Hannes Meyer. Meyer var en radikal funktionalist som førte den store schweiziske arkitekt Le Corbusiers slagord: Huset er en bo-maskine, til det ekstreme: *"Building is the deliberate organization of the processes of life. [...] Building is nothing but organization: social, technical, economic, psychological organization"* (Meyer: 120). Selv valg af farver på væggene skulle gøres ud fra, hvilke psykiske tilstande det givne rums funktion kalder på (ibid.: 119).

Fra håndværk til industri

"Valget" mellem industri og håndværk er et centralt stridspunkt for begge institutioner. I Werkbunds tilfælde var der ikke tale om en kollektiv eller institutionel kursskifte, men om en stående kamp mellem to grupperinger, som endte i remis. I Bauhaus' tilfælde var der derimod tale om en decideret bevægelse fra, at håndværket var helt centralt og bærende, til at det fik en legitimerende rolle i forhold til masseproduktion. Med fokus

på kulturel forædling og *"the dawning of the era of peace"* tænkte de to institutioner ikke kun på aftagerne af produkterne, men at der ville ske en humanisering af produktionsforholdene – denne marxistisk inspirerede idé om, at man igennem en formmæssig udvikling på et højere plan automatisk ville forbedre arbejdsforholdene i produktionslokalerne. Man begyndte at tegne lyse og luftige fabrikslokaler. Eksempler herpå kunne være Peter Behrens *AEG-turbinhallen* (1908-1909) eller Gropius' og Adolf Meyers *Fargus Fabrik* (1911-1913), som har store glaspartier, så lyset kan strømme ind. Det var bl.a. Georg Lukács re-introduktion af centrale marxistiske begreber som tingsliggørelse, der inspirerede hertil (Schwartz: 56ff).

Ironisk nok var det måske netop disse sociale hensyn, som forhindrede Bauhaus i at komme ud til forbrugeren. Stilen var ganske enkelt for intellektualiseret, til forskel fra den amerikanske *streamline*-funktionalisme, som forstod at markedsføre sig med et langt mere strømlignet formsprog. Man kan sige, at Bauhaus havde så travlt med at formgive for livet, at man glemte, at der ude i den formforladte golde verden i arbejderkvarterene og bag de wilhelmske facader faktisk fandtes levende mennesker. Mennesker, som gjorde sine egne tanker om, hvad de ville bo i og – for nu at vende tilbage til vores sigte – hvad de ville dø i. Som så mange andre avantgardebevægelser, der ønskede at skabe kunst for folket, havde man glemt at spørge folket, hvad de egentlig selv ville have hjemme i stuerne. Selv om ideen var, at masseproduktion skulle gøre kvalitetsprodukter tilgængelige for flere, var omkostningerne alligevel for store til at holde prisen nede.

Til denne udlægning af Bauhaus' udvikling og vending mod industrien kan ind-

vendes, at fremskrivningen af håndværket i 1919 kan ses som blot et tegn på den generelle ambivalens overfor industrien, der lå i tiden lige efter 1. verdenskrig. Det synes dog ikke at være tilstrækkelig forklaring af to grunde. Først: Gropius stod på van der Veldes side under striden i Köln, men havde altså ændret holdning tolv år efter i Dessau. Den anden vej rundt kan det nævnes, at det var van der Velde, som anbefalede Gropius til direktørposten for det, som blev til Bauhaus³. Dernæst: Johannes Itten, mesteren for introduktionskurset (*Vorkurs*), meldte prompte sin afsked, da vendingen mod industrien blev indvarslet i en intern skrivelse i 1923. Itten havde en spirituel tilgang til form og materialelære og en mytisk opfattelse af kunst og håndværkskultur, så da Gropius bekendtgjorde, at undervisningen i håndværk nu udelukkende havde til hensigt at forberede design for masseproduktion, blev det for meget. Det vil sige, at vendingen også blev konstateret inde fra lærestaben, omend det var et fåtal som reagerede på den som Itten (Thau 1986: 246f).

Det skønnes løsrivelse fra det nyttige

I en tale til Werkbund skriver den tyske frankfurterfilosof Albrecht Wellmer (f. 1933) dels om konsekvenserne ved (vulgær-) funktionalismen for det offentlige rum og for menneskets livsverden, dels om den modernitetens dialektik, som han læser ud af arkitekturens og kunstens historie. Han bemærker, at overgangen fra det førindustrielle til det industrielle samfund falder sammen med autonomiseringen af kunsten. Selvstændiggørelsen af kunsten indebærer en løsrivelse af *det skønne* fra *det nyttige*. Den autonome kunst får i denne bevægelse sin egen indre selvrefererende dynamik i modsætning til tidligere, hvor

kunsten fungerede som leverandør af kulturelle eller religiøse symboler til brugsgenstande og andre artefakter. Hvor kunsten fik sin helt egen scene at udfolde sig på, blev brugstingen frataget alt anden betydning end den funktion, den indgik i.

Wellmer henviser her til forfatteren Octavio Paz (1914-1998), som hævder, at den håndværksmæssigt fremstillede brugsting formår at mediere mellem to positioner. Paz skriver: *"The pleasure that works of craftsmanship give us has its source in a double transgression: against the cult of utility and against the religion of art."* (citeret i Wellmer [1986]: 96) Det er præcis denne dobbelte overskridelse af kunstens religion og nyttens kult, som stifterne af Werkbund sigter til, og det er måske her, vi skal finde grunden til håndværkets fascinationsevne, som vi så det hos Bauhaus. Ifølge Wellmer er det denne *brugsæstetik*, det vil sige ideen om, at brugstings skønhed erfares i brugen, som funktionalismen bør forme efter. Bauhaus ønskede at opnå denne virkning inden for den industrielle produktionsmåde, men vi så i begge tilfælde, at det alligevel ender med streng funktionalisme og standardisering. Det er som om, Bauhaus' stræben efter at forene kunstneren og håndværkeren resulterer i, at de nærmest marcherer baglæns ind i nyttens kult.

Brugsæstetikken bliver til *produktionsæstetik* med Bauhaus' vending mod massefremstillingen. I skolens sene fase findes det skønne ikke længere i brugen, men i formgivningens kongruens med produktionsmulighederne (Thau 1986: 251). Det lader altså til, at det, som for håndværkeren var muligt under sin tids produktionsbetingelser, volder store vanskeligheder for kunsthåndværkeren og arkitekten under den industrielle tidsalders produktionsbetingelser.

Arbejde og fremstilling – eller Marx vendt på hovedet

Hos Hannah Arendt (1906-75) findes et skel mellem *arbejde* og *fremstilling*, som kan bruges til at belyse dette forhold. Arbejde og fremstilling er knyttet til de menneskelige aktivitetsformer *animal laborens* henholdsvis *homo faber*; det arbejdende dyr henholdsvis det skabende menneske. For Arendt udmærker mennesket sig ikke ved at udfolde et teknisk herredømme over den omgivende natur, men ved at skabe ting, som ikke bare er led i en reproduktionsproces. Det egentligt menneskelige er evnen til at handle, men handling kræver et offentligt rum eller en verden at handle i. Arendt skriver: *"For at være dét, verden altid har skulle være, nemlig et hjem for menneskene under deres liv på Jorden, må den menneskeskabte tingsverden være et egnet sted for handling og tale, for aktiviteter, der ikke blot er fuldstændigt nødvendige for livets opretholdelse [...]"* (Arendt 2007: 177f)

Arbejdet har to funktioner for det menneskelige liv. For det første at reproducere den biologiske krop, det vil sige fødevarerproduktion. For det andet at beskytte tingsverden mod naturens bestandige slid. Ved arbejdet opnås således ikke andet end den flygtige konsumtion. Fødevarerproduktionens produkter bliver blot fortæret og/eller rådner og vender tilbage til naturens cyklus. Der er intet vidnesbyrd for dets korte *varen* andet end den biologiske reproduktion af kroppen, eller vedligeholdelse af menneskets tingsverden, som naturen slider på. Arbejdet og konsum er to sider af samme sag. Arbejdet er som Marx skriver i *Kapitalen*: *"[...] en evig naturnødvendighed for at formidle stofskiftet mellem mennesket og naturen, altså det menneskelige liv."* (Marx 1970: 137). En bestemmelse Arendt bruger nedladende.

I fremstillingen sætter mennesket derimod noget nyt i verden. Eller mere præcist, i fremstillingen skaber mennesket en verden. En verden som er kendetegnet ved at mennesket har skabt den og derpå har magt til at destruere igen. Det menneskelige liv er bestemt ved at være udspændt mellem opståen og forsvinden – mellem fødsel og død – og er derfor indfanget i et lineært tidsperspektiv, hvorimod naturen, eller jorden som Arendt skriver, er indfældet i en cyklisk tidshorison. Derfor spiller også *nataliteten*, det at mennesket fødes, en vigtig rolle i Arendts tænkning; en egenskab, som ikke er naturen forundt, fordi reproduktionen principielt er en uendelig proces. I lighed med mennesket er fremstillingen kendetegnet ved en opståen, og i lighed med naturen er arbejdet, som vi så det, kendetegnet ved en evig tilbagevenden. Dette betyder, at *animal laborens* godt nok er i verden, men ikke *har* en verden. Det moderne menneske, som lever i et arbejds-samfund, har således et sted at bo, og dog er det hjemløst. Kun fordi de ting, som udgør livsverden, bliver fremstillet, det vil sige bliver revet ud af naturens (jordens) reproduktionsproces, er den holdbar. Det betyder, at tingsliggørelse er en nødvendighed. Den normative vurdering af de marxiske begreber arbejde og tingsliggørelse bliver hos Arendt vendt om (Schanz 2007: 26-27).

Nyttens kult er en pseudo-frigørelse

Wellmer bemærker om genopbyggelsen af Vesttyskland efter anden verdenskrig, at den havde: *"[...] an aspect of self-mutilation about it – as if its purpose were to hasten the transformation of humanity into a breed of merely functioning creatures that lacked any sense of history."* (Wellmer [1986]: 101) Den hastige modernisering gennem nedrivning

af de wilhelmske facader fra slutningen af 1800-tallet og derpå opbyggelsen af nye facader efter strenge funktionalistiske principper resulterede i et tab af historisk sammenhæng. Wellmers karakteristik af Tysklands genopbyggelse som omdannelse af menneskene til en race velfungerende væsner uden historisk sans stemmer med Arendts beskrivelse af overgangen fra homo faber til animal laborens; muligheden for fri menneskelig handlen indskrænkes. Wellmer har samme vurdering af masseproduktionen som Arendt blot fra et æstetisk-kommunikativt perspektiv. Udtryksløse masseproducerede brugstings kolonisering af livsverden udgør ifølge Wellmer en trussel, fordi de begrænser den kommunikative rationalitet og derved menneskets frie udfoldelse. Den egenskab besidder de håndværksmæssigt fremstillede brugsting, og de evner altså at opretholde livsverden i kraft af deres kommunikative egenskaber. Fordi masseproducerede brugsting mangler den individuelle form (inklusive ujævnheder og skævheder) som hånden menes at kunne give, mangler de også sprog og udtryk. Wellmer skriver om evnen til at udtrykke: "[...] *industrial mass products, unless they have an ornamental or symbolic significance laid upon them from without, are incapable of expressing any constalation of meaning by virtue of their own composition; they embody a constalation of functions, but they do not express it.*" (ibid.: 108) Uden denne æstetisk-kommunikative dimension er de industrielt producerede brugsting begrænset til ren funktion.

For ikke at fremstille Wellmer alt for endimensionelt er det på sin plads her at gøre opmærksom på hans skelnen mellem vulgærfunktionalisme og historisk funktionalisme. Vulgærfunktionalismen er den, som det ovenfor har handlet om. Den historiske funktionalisme skal forstås som

en funktionalisme, der trods de moderne produktionsforhold, formår at formgive på en måde, der skaber sammenhæng både historisk og socialt. Wellmer er her lidt uklar. Det virker som om, at fraværet af håndværk og håndværksmæssighed er afgørende diskvalificerende faktor for vulgærfunktionalismen, mens det ikke lader til at være bestemmende for den historiske funktionalisme. Her skal vi dog blot nøjes med at holde fast ved i pointen om at formgivning af verden har betydning for det liv, som skal leves i den.

Problemet i den industrielle tidsalder består ifølge Arendt i, at vi behandler: "[...] *alle brugsgenstande, som om de var konsumvarer, således at stolen eller bordet nu konsumeres lige så hurtigt som mad.*" (Arendt 2007: 133). Hvilket vil sige, at:

"[...] *Den industrielle revolution har erstattet håndværket med arbejde, og resultatet af dette, er at den moderne verdens ting er blevet til arbejdsprodukter, hvis naturlige skæbne det er at blive konsumeret i stedet for at blive fremstillingsprodukter, der kan tages i brug.*" (op. cit.)

Fremstillingen har fået arbejdets og naturens proceskarakter. Håndværkets uddøen er ifølge Arendt direkte årsag til et verdensstab. Det er denne verdensløshed, som stifterne af Werkbund og Bauhaus reagerer på. Men arbejdsdelingen hindrede dem ifølge Arendt i at opheve ubehaget endegyldigt, fordi arbejdsdelingen splitter produktionen op i så mange enkelte arbejdsgange, at der ikke længere kan tales om fremstilling. Det faglærte håndværk bliver afskaffet til fordel for abstrakt arbejde, som ingen videre færdigheder kræver, og hver enkelt arbejdsgang bliver blot udført i gentagne rytmiske bevægelser. Det er ikke produktet

men processen, som afgør, om der er tale om arbejde eller fremstilling. Med arbejdets organisering i det moderne og den stadig stigende arbejdsdeling under industrialiseringen forsøger mennesket at komme fri af naturens vold. Men da det moderne samfund blev et konsumsamfund, forstærkedes nødvendighedens tvang; maskinernes aflastende effekt på arbejdsprocesserne skjuler nemlig blot arbejdets nødvendighed; det arbejdsdelte samfunds overflod skjuler det evigt bestående konsumbehov (op. cit.: 133ff). At Bauhaus lå under for denne idé, kan vi f.eks. se ved det såkaldte *Frankfurter-Küche*, som blev lanceret under sloganet: "Køkkenet – hjemmets fabrik". Konceptet var, at køkkenet indrettedes efter bevægelsesstudier, således at alle funktioner kunne nås inden for et skridt. Hvorfor? For at befri kvinden for unødigt arbejde! Ikke nok med at traditionelle kønsrollemønstre reproduceres, vi kan også med Arendt se, at denne "befrielse af kvinden" blot skjuler det evigt tilbagevendende arbejde, som skulle udføres i køkkenet. Enhver snak om humanisering af produktionsforholdene – inklusiv modviljen mod tingsliggørelse, som lå dette avantgardemiljø meget nært – er i denne optik meningsløs: På samme måde som masseproduktionen blot dækker over arbejdets nødvendighed, dækker Frankfurterkøkkenet blot over, at kvinden til stadighed er bundet til køkkenet.

Det er et paradoks ved Arendts tænkning, at den aktivitet, som sikrer menneskets biologiske reproduktion, ikke har at gøre med at skabe den verden, menneskets liv gennem handling skal udfolde sig i. Yderligere er det et komplicerende aspekt, at der synes at være to slags holdbarhed eller varighed på spil, som ikke må forveksles: Arbejdets reproduktion indikerer naturnødvendighedens varige tvang, hvorimod

fremstillingens voldelige omformning af jorden til verden sikrer holdbarhed.

Afsluttende – om at tage højde for døden

Benjamin kritiserede klassicismen for stil-mæssigt at reproducere sig selv. Samme kritik kan vi nu med Arendt og Wellmer rette mod de funktionalistiske strømninger som fulgte efter, her med eksempel i Bauhaus og Werkbund. Funktionalisterne eliminerede ornamentet for at slippe ud af reproduktionen, men i deres bestræbelser fik de blot flyttet reproduktionen ind i mennesket selv. Fra at det var omverden som på ornamentets plan var fanget i reproduktion, blev mennesket med arbejdets kolonisering af selve den fremstillende handling underlagt et processuelt mønster. Når Bauhaus i Dessau vender sig mod masseproduktion, underkaster de sig maskinens evigt gentagende rytmiske bevægelse og antager proceskarakter. Arbejdets frigørelse blev fejlagtigt forvekslet med en idé om arbejdets forrang. Arbejdets kolonisering af *vita activa*, for nu at anvende Wellmers sprogbrug, truer menneskets verden.

Døden kræver en holdbar verden, men en verden, som mennesket er herre over og har magt til at destruere; en verden, hvori et lineært livsforløb kan udspilles. Ved at reducere formgivningen af denne verden til evige geometriske figurer glemmer man at tage endeligheden i betragtning. Wellmer og Arendt bevæger sig begge omkring den idé, at det er egenskaber ved den verden, livet skal leves i, som er afgørende for, om dette liv kan blive et specifikt menneskeligt liv i frihed; og begge er enige om, at et sådan liv er væsensforskelligt fra den naturens reproduktion (for eksempel af menneskeracen), som vi tilfældigvis også kalder liv. De supplerer hinanden derved at Wellmer har bedst held med at forklare

formens – det æstetisk-kommunikative udtryk – betydning og funktion, mens hans behandling af produktionsformen aldrig rigtig bliver fyldestgørende. Arendt derimod berører knapt nok den æstetiske dimension, men leverer til gengæld en interessant og grundig teori om produktionsforholdenes betydning; og hun lader sig ikke bare falde tilbage i en kritik af den instrumentelle fornuft, som mange Marx-inspirerede socialfilosoffer har gjort det.

Vulgærfunktionalismen har nok øje for både formgivning og produktionsform. På baggrund af Wellmer og Arendt kan vi dog indvende, at den glemmer, at hvis ikke historiciteten tænkes ind i formen og døden tænkes ind i fremstillingen, opnås den ønskede emancipatoriske virkning ikke.

Noter

- ¹ Her koncentrerer jeg mig kun om funktionalismen som den artede sig i Europa, særligt Tyskland og Frankrig. Det vil sige efter devisen: *Form følger funktion*. I Amerika udtrykte funktionalismen sig mere dynamisk – såkaldt *streamline* – og var mere markeds- og salgsorienteret.
- ² Selv om Muthesius mødte stærk modstand i Köln i 1914, har vi alligevel denne strid at takke for diverse standarder som herefter blev indført i bl.a.: Tyskland (1917), Danmark (1926) og England (1928), således at en pære lavet i Hamburg passer til en fatning fra f.eks. Frankfurt.
- ³ Henry van der Velde var på flere måder en vigtig figur i både Werkbunds og Bauhaus' historie. Udover sin rolle som våbenførende i striden i Köln, og udover sin centrale rolle i jungend-bevægelsen, ledte han fra 1907 til 1917 den kunsthåndværkerskole i Weimar, som Gropius senere samler med Weimars resterende kunstsoler til Bauhaus.

Litteraturliste

Arendt, Hannah (2007): *Menneskets vilkår*; Gyldendals Bogklubber; Gylling

Gropius, Walter [1919] (1997): "Programme of the Staatliches Bauhaus in Weimar" i Ulrich Conrads: *Programs and manifestoes on 20th-century architecture*; MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 16.

oplag, pp. 49-53

Gropius, Walter [1926] (1997): "Principles of Bauhaus production [Dessa] (excerpt)" i Ulrich Conrads: *Programs and manifestoes on 20th-century architecture*; MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 16. oplag, pp. 95-97

Loos, Adolf [1908] (1994): "Ornament og forbrydelse" i Vagn Lyhne og Kristian Berg Nielsen (red.): *Tankebygninger – Arkitektur og kunsthåndværk 1851-1914*; Forlaget Klim, Århus, pp. 250-257

Lyhne, Vagn og Nielsen, Kristian Berg (1994): "Kunst og industri" i Vagn Lyhne og Kristian Berg Nielsen (red.): *Tankebygninger – Arkitektur og kunsthåndværk 1851-1914*; Forlaget Klim, Århus, pp. 275-279

Marx, Karl (1970): *Kapitalen, 1. bog 1*; Rhodos, København

Meyer, Hannes [1928] (1997): "Building" i Ulrich Conrads: *Programs and manifestoes on 20th-century architecture*; MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 16. oplag, pp. 117-120

Muthesius, Hermann [1911] (1997): "Aims of the Werkbund (excerpt)" i Ulrich Conrads: *Programs and manifestoes on 20th-century architecture*; MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 16. oplag, pp. 26-27

Schanz, Hans-Jørgen (2007): *Handling og ondskab – en bog om Hannah Arendt*; Aarhus Universitetsforlag, Århus

Schwartz, Frederic J. (1996): *The Werkbund – Design Theory & Mass Culture before the First World War*; Yale University Press, New Haven and London

Thau, Carsten (1986): "Bauhaus – eller menneskets frigørelse gennem arkitekturen – en kortfattet skolehistorie" i Jørn Guldberg (red.): *Tema: Funktionalisme*; Odense Universitetsforlag, Viborg, pp. 231-259

Van der Velde, Henry [1901] (1994): "Det nye ornament" i Vagn Lyhne og Kristian Berg Nielsen (red.): *Tankebygninger – Arkitektur og kunsthåndværk 1851-1914*; Forlaget Klim, Gylling, pp. 193-201

Wellmer, Albrecht [1986] (1991): "Art and Industrial Production: The Dialectics of Modernism and Postmodernism" i *The Persistence of Modernity – Essays on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, pp. 95-112

FAGLIG KRITIK

Denne sektion er åben for faglige kommentarer til artikler publiceret i vores to seneste numre. Alle kan bidrage til denne sektion og redaktionen vil udvælge bidrag til publikation og lægge resten på Semikolons hjemmeside. Denne nye sektion er ikke ment som en pendant til opinionssektionen i dagblade, ej heller egentlige anmeldelser af Semikolons samlede udtryk eller stil. Det er nærmere en plads for offentliggørelse af en "tænken-med" (eller imod) nogle argumenter i de tidligere artikler. Det kan sammenlignes med såkaldte peer-review-rapporter, men med de store forskelle, at indlæggene til Semikolon offentliggøres, og at de vil være modtaget uopfordret fra skriftets læsere.

Det skal medvirke til, at den akademiske udvikling af tanker og ideer ikke er hemmelig, at gode ideer ikke strandes, fordi de ikke var færdigudviklede, samt at nogle "fejl" kan gøres produktive i en anden eller større kontekst. Hvilke pointer og argumenter kan udvides, hvilke hænger ikke særligt godt sammen, hvad siger andre studier, fagretninger og anden forskning om emnet behandlet i artiklen? Det er spørgsmål, som kunne tjene som udgangspunkt for den faglige kommentar.

Der er umiddelbart ikke nogen krav til formen eller indholdet af en kommentar, men længden er begrænset til tre sider i overensstemmelse med vores skrivevejledning og kritikken skal holdes til det faglige mellemværende. Gensvar på kritik i sektionen må højst være en side, men er yderst velkomne.

Casper Hartmann Dam

66 | Ad fontes – hvilke fonte?

Replik til Peter Thielst:
"Ad fontes – rent sprogligt",
Semikolon nr. 18.

Ad fontes – hvilke fonte?

Replik til

Peter Thielst: "Ad fontes – rent sprogligt",
Semikolon nr. 18.

Efter Auschwitz havde Hans Jonas sine kvaler med overhovedet at få begreberne "Gud" og "ansvarlighed" til at give nogen mening. For havde Gud ikke gjort det bedre, om verden aldrig var blevet skabt – og var det umagen værd at læse om en Gud, der tog fejl og slog skår i sin egen autoritet? Peter Thielst "Faglige Kritik" i *Semikolon* nr. 18 minder mig om Jonas' løsning: Når sproglige begrænsninger nu forhindrer os i at gå direkte til kilderne, så er det menneskers og skribenters ansvar at redde Gud og Den Oprindelige Tekst fra at gå under. Peter Thielst efterlyser en ansvarsfuld omgang med kilder på fremmedsprog – for det er baseret på accepterede danske oversættelser, at teksten atter genvinder sin tabte validitet.

Jeg har lidt svært ved at se, at danske "standardoversættelser" bringer os nærmere kilden end engelske udgaver. Peter Thielst nævner selv visse undtagelser, bedagede oversættelser og voldsom forvirret sprogbrug – spørgsmålet er, hvem det så lige er, der efter tur skal autorisere eller desavouere de danske oversættelser? Lige netop den dansksprogede terminologi i *Væren & Tid* er vel – til trods for oversætterens hestearbejde – næppe blevet standardiseret i selv de snævrreste studiekredse? *Semikolon* er altså et bredt favnende studenterblad. Og en tvungen, økonomisk omvej omkring

Det Lille Forlags oversættelser kan gøre det sværere for studerende selv at komme til orde og ytre sig videnskabeligt. Måske vi i stedet skulle prøve med et gensidigt ansvar imellem de skribenter og læsere, der møder hinanden i *Semikolon*? Tekster sker der ikke så meget ved at mishandle, men læsere vinder meget, hvis fx brødtæst og bragte (selvoversatte) citater bliver holdt i ét sprog. Så undgår man et mismask af artikler, der veksler mellem fagtermer fra det ene og det andet sprog. En undtagelse er selvfølgelig, hvis ordvalget fra originalen har en særlig pointe for artiklens overordnede argument.

Peter Thielst påstand om det særligt videnskabeligt kvalificerede i en forfatter, der igennem sin artikel benytter "alment anerkendte" danske oversættelser, kræver vist nøjere undersøgelse. Kritikken havde været styrket, hvis Thielst anførte eksempler fra *Semikolon* nr. 16 eller 17: Kunne skribenter de facto have afværget alvorlige fortolkningsfejl, sproglige misforståelser eller uklarheder, hvis de nu ikke havde brugt de forkætrede, misvisende og svært tilgængelige, engelske oversættelser? Får vi derimod kun et antal løsrevne meninger om gode og mindre gode danske oversættelser, så tror jeg, at skribenter gør tekster og læsere rigeligt med tjenester, så længe de henviser tydeligt, er konsekvente og økonomiserer med brugen af begreber.

ANMELDELSER

- | | | |
|---------------------------|----|--|
| Anne Louise Nielsen | 68 | Ud af hulen igen
Jørgen Mejer og Chr. Gorm Tortzen
(red.): <i>Platon I - Samlede værker i ny
oversættelse,</i> |
| Thomas Palmelund Johansen | 69 | Håndværksmæssigheden i os
alle
Richard Sennett: <i>Håndværkeren
– Arbejdets kulturhistorie: Hånd og ånd</i> |
| Astrid Nonbo Andersen | 72 | Skriv godt
Roy Peter Clark: <i>Skriverejskaber – 47
uundværlige råd til skribenten</i> |

Ud af hulen igen

Jørgen Mejer og Chr. Gorm Tortzen (red.):
Platon I - Samlede værker i ny oversættelse
 Gyldendal 2009; 568 sider, 450 kr.

Man får en varm fornemmelse i kroppen, når man står med et kongeblát, splinternyt eksemplar af *Platon I* i hænderne: kongen lever. Første bind udkom november 2009, og de resterende bind følger med et bind om året frem til 2014, hvilket giver én passende mængde tid til få læst dem. Nyoversættelserne er foretaget af omkring 30 personer, tre generationer af danske filologer og filosoffer med tilknytning til gymnasieskolen og universitetet, direkte fra den græske originaltekst og skrevet i et tidssvarende dansk sprog. Man fristes til at kalde tilgangen en postmoderne *ad fontes*, men husker at oversættelse altid er fortolkning. Udgaven er den tredje danske oversættelse, og den adskiller sig fra de foregående ved at oversætte alle de tekster, der med rette eller urette er bevaret i de middelalderlige håndskrifter som tekster af Platon. Der er således ikke taget stilling til, hvornår dialogerne er blevet til, men de er udgivet i Thrasylos' (platonforsker i den tidlige romerske kejsertid) rækkefølge.

Dette gør *Platon I* til en slags Sokrates' biografi, hvor vi præsenteres for nogle af Sokrates' mest berømte læresætninger, samtidig med at fire ud af de syv dialoger behandler retsprocessen. Som ung overværede Platon (427-347 f. Kr) en af verdenshistoriens kendteste kriminalsager, nemlig anklagen mod Sokrates for ikke at anerkende statens guder og at fordærve ungdommen. Sokrates blev dømt og henrettet i år 399, og Platon valgte at gøre Sokrates til sin helt i det meste af sit forfatterskab. Derved blev grunden lagt for den senere så populære, men ikke usande cliché, at den

europæiske filosofiske tradition er fodnoter til Platon. Dialogerne er netop klassiske (evigt moderne/udødelige). I *Phaidon* får vi idélæren og Sokrates' bevis for sjælens udødelighed, parallelt med Sokrates' egen død i dialogens slutning. I *Euthyphron* går diskussionen på, hvorvidt det gode er godt, fordi guderne vil det eller omvendt. *Kratylos* tematiserer overensstemmelsen mellem navn og det betegnede, mens selve vidensbegrebet sættes til debat i *Theaitetos* sammen med en indføring i jordemodermetoden. Sofisten giver en beskrivelse af Sokrates' arvefjender, lobbyister og spindoktorer, mens vennerne i *Kriton* lægger op til, at Sokrates skal udøve civil ulydighed. Sokrates vælger martyriet og forsvare sin overbevisning i *Forsvarstalen*. Erik Nis Ostenfeld, dr. phil. og lektor på Afdeling for Klassisk Filologi i Århus, som har lavet oversættelse af og indledning til *Kriton*, har i samme forbindelse udtalt, at han har forsøgt at være mere moderne og aktualiserende end den forrige oversættelse. Uden navns nævnelse skulle der gerne rinde læseren eksempler som militærnægtelse og sagen om Brorsons kirken i hu.

Nyudgaven erstatter Carsten Høegs og Hans Ræders snart 80 år gamle oversættelse, *Platons Skrifter*, og der er da også sket en del siden. Indholdsmæssigt er det forfriskende, når fx i *Euthyphron* en sætning som "Jeg erindrings ham ikke, Sokrates" er blevet til "Nej, det siger mig ikke rigtigt noget, Sokrates". Moderne dansk får dialogen til at glide lettere, og læseren kan koncentrere sig om det til tider snurrige indhold. Omvendt kan ad fontes-ideologien tage overhånd og ende med at forstyrre, når det fx hedder "Han er fra Landsbyen Pitthos" i den gamle udgave, men "Han er fra demen Pitthos" i den nye. En gave er det dog alene at slippe for navneord med stort begyndelsesbogstav. Et

andet eksempel er indgangsreplikken i den gamle version: "Hvad er der dog paa Færde, Sokrates, naar en Mand som du kan svigte Gymnasiet i Lykeion ...". Nytolkningen lyder "Hvad er der dog sket, Sokrates, siden du ikke længere holder til på sportspladsen ved Lykeion ...". At stedet for legemsøvelser og filosofiske foredrag er et og det samme, og at begge betydninger er svære at få med i ét ord har formentligt fået oversætterne til at springe i den anden grøft med alle de indskrænkninger, der deraf følger. Ser man på det formmæssige, er teksten gjort mindre tæt, og hver dialog er forsynet med en struktureret indledning og en disposition. Altsammen bidrager det til, at man lettere og hurtigere kan overskue teksten, og der ligger givetvis et oplysningsideal bag udgivelsen på linje med de mange andre filosofiske klassikere, der udkommer i disse år. Nogle ville måske mene, at der hører et mere omfattende noteapparat til antikke tekster, end det er tilfældet i denne udgave, mens andre vil mene, at teksten selv må kunne svare for resten. Nærværende anmelder er af den sidste mening.

Spørgsmålet om vi nu er kommet endeligt ud af hulen og har fået kastet sandt lys på mesterens ord, må de næste generationer af oversættere svare på. De vil højst sandsynligt benægte det, og imens kan man glæde sig over den kulturelle rigdom at have flere oversættelser til sin rådighed. Denne nyoversættelse ses hermed som uomgæelig, hvis man er filosofisk sindet og stadig forsøger at undslippe hulen.

Platon I indeholder: Euthyphron, Sokrates' forsvarstale, Kriton, Phaidon, Kratylos, Theaitetos, Sofisten samt indledning og Diogenes Laertios' Platonbiografi fra ca. 200 e. Kr.

– Anne Louise Nielsen

Håndværksmæssigheden i os alle

Richard Sennett: *Håndværkeren – Arbejdets kulturhistorie: Hånd og ånd*
 – Hovedland, 2009; 332 sider, ?? kr.

Håndværkeren – Arbejdets kulturhistorie: Hånd og ånd er en spændende undersøgelse af, hvad det er, der sker, når mennesket udfører et stykke arbejde bedst muligt for arbejdets egen skyld – og hvad der driver os til det. Med denne bog om *håndværkeren* indleder den amerikanske sociolog Richard Sennett et stort og ikke uambitiøst projekt i tre dele om materiel kultur. De to sidste bøger vil være om henholdsvis *præsten og krigeren* og *den fremmede*.

Modstillingen af det langmodige, grundige og kvalitetsbevidste håndværk og den fremadbrusende standardiserende og effektive industri bliver let associeret med modstillingen mellem kultur og civilisation. Den danner måske et mentalt billede af den bløde håndværkskultur, der med respekt for naturen og traditionen og med sin kærlighed til materialet og kvaliteten emmer af autencitet og ærlighed. Heroverfor står så den hårde vækst- og profitorienterede industrialiserede civilisation, som i højere grad signalerer dominans og kontrol. Dette bakkes op af erfaringen af, at efterhånden som industrialiseringen har etableret sig, har håndværket måttet se sig mere og mere marginaliseret. Denne romantiske og lidt hverdagsagtige forestilling om håndværket nuancerer Sennett. En af hovedpointerne i bogen er, at civilisering ikke i sig selv fører til håndværkets langsomme død, men at håndværksmæssigheden er en del af civiliseringen. Netop den selvbeherskelse som ligger i civilisationsprocessen (her henviser han til Norbert Elias), er nøglen til godt håndværk: Den japanske koks forfinede for-

nemmelse for den store hugge-knivs kraft tillader ham at bruge en og samme kniv til hvad som helst; kirurgens præcise snit, der efterlader patienten med mindst mulig ar og efterveer. Fysisk tilbageholdenhed er dog ikke nok. Noget helt essentielt ved håndværket og udviklingen af håndværksmæssigheden er ifølge Sennett en dvælen ved problemerne. På denne måde opretholder Sennett selv skellet mellem det langsomme håndværksarbejde og den hurtige industri, men han argumenterer for, at der stadig er rum for håndværksmæssighed inden for den moderne civilisation. Man tager fejl, hvis man ønsker sig tilbage til middelalderen for at opnå et ”mere autentisk” begreb om håndværkeren (s. 170-176; alle henvisninger af denne art er til Sennett)

Bogen falder i tre dele: *Håndværkere*, *Håndværk* og *Håndværksmæssighed*. Første del handler om håndværkeren og håndværket i et kulturhistorisk lys. Selv om Sennett indleder med at skrive, at han ikke har tænkt sig at levere en lineær fremadskridende historie om håndværkets position i samfundet, er det ikke desto mindre det, han gør i denne del. Startende med det middelalderlige guldsmedeværksted og sluttende med John Ruskins romantiske forestillinger om middelalderlige håndværksgilder og håndværksmæssige idealer, går turen blandt andet over violinmageren Stradavaris renaissanceværksted. Undervejs gøres der også ophold ved encyklopædisternes (særligt Diderots) forsøg på at hæve håndværkets sociale agtelse. For eksempel sætter alfabetiseringen af *roi* (konge) i umiddelbar nærhed af *rôtisseur* (en person der steger kød eller vildt) aristokratiet i et noget anden sammenhæng end det måske helst så sig (s. 101). Det handler i denne del både om ændringer i håndværkerens sociale organisering med kunstens autonomi og

om ændringer i organiseringen af arbejdet i forbindelse med maskinernes indtog i fremstillingen.

I anden del behandler Sennett spørgsmålene om, hvad der egentlig sker, når håndværkeren fremstiller, og hvordan teknikken tilegnes og udvikles. Sennett skriver her om ”den intelligente hånd”, hvilket vil sige, at fingrene ”ved”, hvordan de skal arbejde sammen for det optimale resultat. For eksempel får violinisten efter megen øvelse en hårfin sensibilitet over for hvor på instrumentet, han eller hun opnår den optimale klang ved den ønskede tone. Dette hører under begrebet om *Prehention* som har at gøre med foregribelse af handling; et begreb som Sennett anvender i en retning, som ikke er ulig Merleau-Pontys idé om evnen til at bebo verden og tingene. Ligesom det er vanen, der muliggør, at vi kan bebo tingene, spiller den også en rolle for opøvelse af håndværksmæssige færdigheder. Her bliver der helt konkret brug for den fornævnte dvælen ved tingene generelt og ved problemerne i særdeleshed. I denne tilbageholdte udvikling er der rum for (og brug for) gentagelser af handlingen, således at de helt små justeringer og nuancer falder på plads, og den rette teknik til sidst sidder i fingrene. Sennett trækker på blandt andre pragmatismens store pædagog John Dewey, når han behandler problemet med overleveringen af den tavse viden, som den erfarne håndværker har liggende i fingrene. Den slags viden kan ikke sættes på formel og derfor heller ikke formuleres i instrukser og manualer. *Leaning by doing* og *Show it, dont tell it* bliver nogle af de slogans som vi lidt nemt får smidt efter os.

Tredje og sidste del er af mere essayistisk karakter, og der slås til lyd for, at håndværksmæssighed er noget, som ligger i os alle. Der ikke er nogen grund til at

tro, at det kun er en særlig udvalgt gruppe genier som er disponeret for at gøre arbejdet godt for arbejdets egen skyld, og som derved formår at tænke ud af boksen og flytte udviklingen i en ny retning. Man kan sige, at Sennett her prøver at samtænke encyklopædisternes demokratiske idealer med begrebet om prehention, som netop er en egenskab ved os alle sammen. I denne forbindelse angriber han tanken om inteligenstest og regeringernes opfordringer til at komme hurtigt igennem uddannelsessystemet. Begge lægger hindringer i vejen for motivationen for at udvikle håndværksmæssigheden i det, vi hver især går og laver.

Bogens tre dele er omsluttet af en prolog, som rider projektet op, og et efterskrift, som konkluderer på bogens pointer. I prologen lægges der fra første færd op til, at der i denne bog vil findes et afgørende opgør med Hannah Arendts opdeling af *arbejde* og *fremstilling*. Arendt opdelte det praktiske liv i arbejde, fremstilling og handling, hvor det er i handling mennesket virkelig udmærker sig ved at være et politisk og frit væsen. Handling kræver dog en verden at handle i, og denne verden fremstiller *Homo Faber* (det skabende menneske). Menneskets verden står ligesom kroppen ikke upåvirket overfor naturen. Den slides, og det er *Animal laborens* (mennesket som arbejdende dyr), som vedligeholder verden og reproducerer organismen. Animal Laborens er ikke i stand til at skabe en verden, det kan kun Homo Faber. Arendt så i sin samtid tegn på, at Homo Faber er truet af konsum-/arbejdssamfundet, som har fået proceskarakter. Animal Laborens har sejret ad helvede til; det moderne menneske står overfor et verdenstab. Sennetts projekt er: ”at få Animal Laborens gjort fri af den foragt, hvormed Hannah Arendt behandlede det” (s. 287). Det pudsig ved

denne offensive ramme for bogen er dog, at opgøret stort set er totalt fraværende undtaget et par enkelte vrisne bemærkninger om Arendts ukrediterede kilder (s. 81) og om de traditionelt overleverede færdigheders forhold til natalitets-begrebet (s. 32). Det sidstnævnte tekststed er det eneste sted, hvor der åbnes for direkte at arbejde med Arendts tanker. En egentlig konfrontation udebliver. Måske kan man sige, at Sennett arbejder mere med end mod Arendt ved mere specifikt at argumentere for vigtigheden af håndværksmæssigheden i alle aspekter af vores gøren og laden. Læses Arendts skelnen mellem Animal Laborens og Homo Faber som to forskellige menneskers roller, kan Sennetts projekt i nogen grad siges at lykkedes. Men læses skellet som en sondring mellem to forskellige dimensioner ved alle menneskers aktive liv som sådan, da lader det til, at Sennett slås mod skygger. Sennett vil forene Animal Laborens og Homo Faber i en og samme person, og beklager sig over håndværksmæssighedens ringe vilkår. Det samme kan man sige, at Arendt til en vis grad gjorde for 50 år siden.

Bogen er velskrevet i en flydende tone, men indeholder også en del fyld og overflødigheder. Udover den frie brug af slogans, som er nævnt ovenfor, er Sennett ivrig efter at opsplitte og definere forskellige dobbelt- eller tresidede fænomener. Desværre er det ikke altid, at han rigtig får bragt disse distinktioner i spil. Sennett tager os med på besøg i et hav af værksteder og bruger et utal af konkrete eksempler for at illustrere sine pointer. Det er i sig selv godt nok, for han gør det som regel levende. Det er bare en skam, at pointerne ikke bliver henvist til direkte, når de har relevans i senere afsnit. I stedet for henvises der til eksemplerne, og man skal derfor somme tider have adskillige navne og episoder klar i hukommelsen

for at slutte sig til meningen.

Til sidst er det nødvendigt at knytte nogle kritiske bemærkninger til den danske udgave. Det er tankevækkende, at en bog om håndværksmæssighed kan være så dårligt udført som tilfældet er her. Hver anden/tredje side har en tryk- eller stavfejl, manglende punktum eller andet. Det er særdeles forstyrrende for læsningen og må bare ikke forekomme i sådanne mængder. Til oversættelsen kan der også bemærkes et par ting: For det første har man valgt blot at oversætte citater fra Sennetts engelske udgave. Således bliver Kants berømte beskrivelse af oplysningen som: *"menneskets udgang fra dets selvforkyldte umyndighed"* (som det hedder i den danske oversættelse af Kants artikel: "Hvad er oplysningen?" ved Morten Haugaard Jeppesen) til *"menneskets flugt fra sin selvskabte umodenhed"* (s. 98) og opfordringen til at have *"mod til at betjene sig af din egen forstand!"* lyder her *"Hav mod til at bygge på din egen forståelse!"* (s. 98) Der er unægtelig forskel på det meget Kanske forstandsbegreb og den mere hverdagsagtige forståelse. Det ville have klædt den danske udgave, hvis man havde konsulteret – eller i det mindste interesseret sig for – eventuelle danske oversættelser af de værker, Sennett henviser til. Man kunne for eksempel have tilføjet en henvisning til danske udgaver i litteraturlisten i de tilfælde, hvor der foreligger en sådan. For det andet er det irriterende, når amerikanske vendinger bliver forsøgt fordansket. *Show it don't tell it* har langt mere swung over sig end: *"Vis det, lad være med bare at fortælle det"* (s. 184) Generelt er der flere passager som virker mindre smidige efter at have været gennem oversætteren, og det er ærgeligt.

– Thomas Palmelund Johansen

Skriv godt

Roy Peter Clark: *Skriveredskaber – 47 uundværlige råd til skribenten*
Forlaget Ajour, 2008; 268 sider, 223 kr.

Tekster lever livet farligt. Glatte gratisaviser er spredt ud over s-tog, flyers flyder på kantinebordene, googlesøgninger afslører en global indsats for at dække hvert et hjørne af verden skriftligt. Der er tekster overalt. Alligevel er de i fare. Deres læser falder nemlig nemt i staver (over noget andet), falder i snak (med en anden), falder i søvn (hen over bogen) eller falder helt fra. Det er kun tekster på en pensumliste, indlægsedler i medicinæsker, lovtekster og eksamensopgaver, der kan være sikre på at blive læst til ende. Også denne anmeldelse har måske allerede tabt mindst én læser. (Er du der endnu?)

Men selvom alle har prøvet at føre øjnene hen over den samme side i en bog over 16 gange og stadig ikke have læst den, fordi den var så dræbende tør, så bliver der ikke gjort ret meget for at lære folk at skrive. Alle skal lære at læse og stave, men at skrive – fra udvikling af idé, research, den skriftlige formulering, omarbejdelse og oparbejdelsen af en praksis, der gør, at man tør skrive, ikke kun når det er strengt nødvendigt, men også når man har en idé, har noget på hjerte, har lyst – dén kunnen bliver betragtet som en medfødt guddommelig gave og ikke et håndværk, man kan lære. Resultatet er tit tekster, ingen orker at kramme sig igennem, eller tekster, der aldrig bliver færdige.

På universitetet har de manglende skrivekundskaber udviklet sig til en særlig genre. Selv helt unge mennesker på bare 20 år skriver, som universitetsprofessorer og det bedre borgerskab skrev for godt 70

år siden. Af en eller anden grund bliver tanke åbenbart først til videnskab, når den lyder som noget fra før krigen – snørklet og højstemt. Hvorfor? Akademisk snobberi er én forklaring, men grunden kunne lige så godt være usikkerhed på, hvordan man *ellers* kunne skrive.

Men universitetet er en lille verden, og der findes kun ganske få teksttyper, der kan være sikre på at blive læst. Derfor bliver de fleste nødt til at lægge stilen fra sig igen. Og til dem er der råd at hente i den amerikanske skribent Roy Peter Clarks *Skriveredskaber – 47 uundværlige råd til skribenten*. De 47 skriveredskaber er en samling gode råd om alle dele af skriveprocessen, som Clark har udviklet over et langt liv som professionel skribent. *Skriveredskaber* kommer i modsætning til mange andre bøger, der handler om at skrive, hele vejen rundt om delelementerne i skriveprocessen. Clark giver f.eks. råd om, hvordan man på sætningsplan skruer sproget sammen, så det driver læsningen fremad, og hvordan man bruger særlige virkemidler til at understrege vigtige pointer i teksten. Nogle af rådene er velkendte: brug (kun) passiv til at fremhæve, hvem handlingen går ud over, lær reglerne for tegnsætning og udnyt de muligheder, de giver, undgå klicheer osv. Men der er også mere sofistikerede redskaber som f.eks. at ordne ordene efter vægt (det næstvigtigste ord først, det vigtigste sidst), skabe mønstre i teksten og ikke mindst gode råd om beskæring. Bogen giver ud over de stilistiske redskaber – og det er dens helt store styrke – også ideer til, hvordan man kan strukturere en tekst, så den giver læseren lyst til at læse videre. I bogens sidste del finder man en række nyttige vaner: gør overspringshandlinger til en øvelse, opdel store projekter i mindre bidder, lyt til dine kritikere og gem på frasorterede stumper til

senere tekster. Det vil sige vaner, der hjælper til at opbygge en skrivepraksis, som gør, at skriveredskaberne bliver holdt ved lige gennem hele livet.

Bogen er inddelt i 47 korte kapitler med illustrative eksempler hentet fra journalistik og skønlitteratur, og til hvert kapitel hører 3-4 øvelser, man selv kan gå videre med i sit skriveværksted. Det er et kapitel til hver uge i året – og så er der ferie for resten.

– Astrid Nonbo Andersen

OM BIDRAGSYDERNE

Astrid Nonbo Andersen

Cand.mag. i idéhistorie og dansk, AU og KU; blixblix@hotmail.com

Benjamin Marco Dalton

Stud.mag. i idéhistorie og litteraturvidenskab, AU og KU;

benjaminmarco@gmail.com

Casper Hartmann Dam

Cand.mag. i idéhistorie og retorik & formidling, AU; fakchd@hum.au.dk

Daniel Flendt Dreesen

Stud.mag. i idéhistorie og fransk; danielflendt@hotmail.com

Thomas Palmelund Johansen

Stud.mag. i idéhistorie og nordisk, AU; tpj83@hotmail.com

Anne Louise Nielsen

Stud.theol., AU; annelouise_aln@hotmail.com

Kasper Schiølin

Stud.it. i informationsvidenskab; schioelin@gmail.com

Bent Sørensen

Cand.mag.; coeno@mail-online.dk

Julie Budtz Sørensen

Stud.mag. i idéhistorie og litteraturhistorie, AU; juliebudtz@gmail.com

Thorkild Thellefsen

Ph.d., dr.merc.; thellefsen@gmail.com

OM BIDRAG

Semikolon modtager bidrag fra læserne i form af artikler inden- og udenfor tema samt indlæg til sektionen Faglig Kritik. Bliver det mere polemisk, er der plads i den lejlighedsvis sektion Polemik.

Bidrag sendes til redaktionen på *semikolon.au@gmail.com* i Word eller RTF-format; illustrationer vedhæftes seperat i bedst mulig kvalitet. Redaktionen påtager sig intet ansvar for indsendt materiale.

Tema for næste nummer er *Det Sociale*. Læs call for papers på side 5 og indsend dit bidrag inden *3. oktober 2010*.

Skrivevejledning

Alle indlæg skal overholde følgende formalia:

- a) Artikler er maksimalt 12 sider á 2.400 tegn, i alt 28.800 tegn.
- b) Indlæg til Faglig Kritik er maksimalt 3 sider á 2.400 tegn, i alt 7.200 tegn.
- c) Artikler indeholder titel og et abstract på maksimalt 5 linier.
- d) Citater sættes i dobbelt anførselstegn og kursiv: "*I begyndelsen var ordet...*"
Citat i citat sættes i enkelt anførselstegn: "*Han sagde: 'Lad det være sådan.' Og sådan blev det.*"
Kursiv i citater sættes med almindelige typer: "*Han var af en anden verden.*"
- e) Med undtagelse af citat i citat anvendes kun dobbelt anførselstegn.
- f) Særlige fagtermer fremhæves med kursiv, første gang de anvendes.
- g) Titler på bøger skrives i kursiv, titler på artikler sættes i anførselstegn uden kursiv.
- h) Begrænset brug af noter.
- i) Litteraturhenvisninger er af formen: (Croft 2004)
Ved sidehenvisning: (Nicolaisen 2004: 40)
- j) Litteraturlisten er for bøger af formen:
Croft, William (2004): *Cognitive Linguistics*, Cambridge University Press, Cambridge.
For tidsskrifter af formen:
Nicolaisen, Nis (2004): "Dommerfilosofi", *Semikolon*, nr. 9, årg. 4.
- k) Teksten skal være skrevet på dansk, svensk, norsk eller engelsk i henhold til den seneste retstavning og kommatering.

TIDLIGERE NUMRE



Tidligere numre af Semikolon kan findes i PDF-format på Semikolons hjemmeside. Her finder du desuden seneste call for papers, skrivevejledning og semikolonske nyheder. Hjemmeside har adressen

www.semikolon.au.dk

SEMIKOLON

Institut for Filosofi og Idéhistorie
Jens Chr. Skous Vej 7
Bygning 1465-1467
8000 Århus C

semikolon.au@gmail.com
www.semikolon.au.dk

REDAKTION

Jon Utoft Nielsen (ansv. red.)
Eva Krause Jørgensen (temared.)
Christian Kongstad (temared.)
Thomas Hjerimitslev (krea. red.)
Helene Sloth Borgholm
Søren Emil Staugaard Bøye
Stefan Gaarsmand Jacobsen
Thomas Palmelund Johansen

PRODUKTION

SUN-TRYK

UDGIVET MED STØTTE FRA

Nordisk Institut
Institut for Filosofi og Idéhistorie
Panta Rhei (filosofisk-idéhistorisk fredagsbar)

Redaktionen	3	Leder
	6	Call for papers - Semikolon nr. 20: Det sociale
<hr/>		
Tema: Det samme		
Daniel Flendt Dreesen	7	En, to, mange -Sådan tæller man til menneske
Kasper Schiølin	15	Eksistens er association - Om aktør-netværk-teori
Benjamin Marco Dalton	25	Inkarnationens subjekt
Bent Sørensen & Thorkild Thellefsen	35	Tegnunivers, selv-kontrol og normvi- denskaber - Nogle peirceanske betragtninger
Julie Budtz Sørensen	45	Det postironiske hos Dave Eggers
<hr/>		
Udenfor tema		
Thomas Palmelund Johansen	55	At tage højde for døden
<hr/>		
Faglig kritik		
Casper Hartmann Dam	66	Ad fontes – hvilke fonte?
<hr/>		
Anmeldelser		
Anne Louise Nielsen	68	Ud af hulen igen Jørgen Mejer og Chr. Gorm Tortzen (red.): <i>Platon I - Samlede værker i ny oversættelse,</i>
Thomas Palmelund Johansen	69	Håndværksmæssigheden i os alle Richard Sennett: <i>Håndværkeren</i> - <i>Arbejdets kulturhistorie: Hånd og ånd</i>
Astrid Nonbo Andersen	72	Skriv godt Roy Peter Clark: <i>Skriverekskaber – 47 uund- værlige råd til skribenten</i>