

SEMIKOLON



Det sociale

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.

Det sociale

I Semikolon nr. 20 har vi søgt observationer på og indsigter i det sociale aspekt af vores gebærden i verden. *Det sociale* er en mangesidig og kompleks størrelse, der er en ufravigelig komponent i nærmest alle facetter af vores historie, verden og forestillingsverden. Menneskers forhold til sig selv, til hinanden og til deres verden – deres socialitet og socialisering – har til alle tider fascineret. Hvordan skal vi forstå dette menneskedyrs enestående evne til at leve i en social verden? Spørgsmålet har optaget lægmænd såvel som videnskabsmænd i biologien, juraen, teologien, filosofien og psykologien. I dette nummer af Semikolon har vi fået mangfoldige svar fra mange forskellige discipliner på hvad den gådefulde størrelse *det Sociale* er, kan og fordrer. *Det sociale* kan ses fra individets niveau, for eksempel som et moralgrundlag eller et ansvar, men kan ligeledes betragtes på et mere abstrakt niveau, som i

en vidtspændende historisk kontekst eller som lingvistisk virkemiddel.

Som artiklerne i dette nummer af Semikolon alle illustrerer, kan det sociale hverken glemmes eller udelades. På den ene side er det sociale en ubegribelig, udefinerbar og utæmmelig størrelse. På den anden side er vi alle enige om, at det sociale findes, og er den absolutte forudsætning for den menneskelige verden; "*Mennesket er af natur et socialt dyr*", som Aristoteles så berømmeligt udtrykte.

Artikler

Vi lægger ud med Christian Houllberg Skovs artikel, hvori det sociale anskues fra en historikers synspunkt. Skov undersøger i sin artikel, hvordan historievidenskaben har brugt indsigter fra sociologien, og hvilke konsekvenser, fordele og ulemper nyere retninger indenfor sociologi, som Bruno

Latour og aktør-netværksteorier, har haft for historikeren.

Christian Verdoner Larsen ser i det efterfølgende bidrag på det sociale som betinget af det fællesmenneskelige. Gennem Kants smagskritik undersøger Larsen smagsdommens mulighed, idet der herigennem åbnes for eksistensen af en fælles sans, som i det menneskelige fællesskab kan skabe en syntese mellem det subjektive og det almene.

I den næste artikel sammenligner Patrick Cockburn Durkheims *The Rules of Sociological Method* med modemanden Chen *The Rules of Ties*. Begge beskæftiger sig med regler; Durkheim med regler for sociologiens metode og Chen med slipsets mange regler. Cockburn overvejer i sin artikel, hvad disse reglers status var før de blev skrevet formelt ned, og om hvorvidt netop nedskrivelsen har influeret deres gennemslagskraft.

Den voksende forbrugerbevægelse *Freeganism* analyseres idéhistorisk af Sofie Højlund Thomsen i den næste artikel. Thomsen bruger forskellige samfundsteoretikere fra det 20. århundrede til at forklare, hvad der er karakteristisk og nyt ved denne form for forbrugeroprør. Freeganism viser sig at være helt anderledes end ”traditionelle” sociale bevægelser, der pga. fattigdom og nød har kæmpet for en ændring af hele samfundet, idet aktørerne i Freeganism er dybt afhængige af den samfundsorden, som de reagerer kritisk på.

Silas Elbert tager i sin artikel hul på etikken med udgangspunkt i Heidegger og særligt Latour. Elbert argumenterer for, at etikken bør tage verden og dennes tingslighed langt mere alvorligt end tilfældet normalt er. Etikken kan derfor ikke forstås rent socialt, men må tage hensyn til tingene.

Fra semiotikkens verden bringer vi Espen Mallings artikel. Malling analyserer kom-

munikéer fra de Mexikanske Zapatistaer, med fokus på deres fremstilling af såkaldte *force dynamics*, samt *frame semantics*, idet han undersøger, hvilken effekt dette har for den intenderede effekt af kommunikéerne.

Tilbage ved etikken kritiserer Søren Emil Staugaard Bøye, med udgangspunkt i Nietzsche, ideen om absolutte moralopfattelser. Bøye argumenterer i stedet for, med inspiration fra begreber hos Sartre og Kant, at moral kun giver mening i en social kontekst. En handlen kan altså kun opfattes og vurderes moralsk for så vidt, den påvirker andre end aktøren selv, hvorfor absolutte moralregler som eksempelvis religiøse påbud om askese eller lignende ikke er moralske.

Videre gennemgår Eva Krause Jørgensen i sin artikel tre forskellige måder at opfatte det sociale på, nemlig som forskellige former for ansvar. Dette gøres gennem de tre filosoffer Lévinas, Løgstrup og Badiou, der alle på forskellige måder forholder sig til faren for at det sociale undergraves af ’det Onde’, eller at den Ene dominerer den Anden.

Til sidst har vi udenfor tema en artikel af Marie Skjoldal. Skjoldal viser hvordan Nietzsche gennem det apollinske, det dionysiske og kunsten, kritiserer forestillingen om sandhed og virkelighed som noget der ligger og venter på at vi mennesker kommer og afdækker det. Et sådant sandhedsbegreb er et skin; en flugt fra den smerte og lidelse der hører med til livet. Som Skjoldal skriver, går lidelsen altid forud for den mening den tillægges, og for Nietzsche handler det om at sige ’ja’ til livet og nej til absolut sandhed og moral. Derudover bringer vi som altid faglig kritik og anmeldelser.

God fornøjelse med Semikolon nr. 20!



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. 21



Kroppen

Semikolon tager i dette nummer kroppen under behandling. Vi ønsker en gentænkning af, hvad der sker fra ”krop” til ”kropslighed” og hvordan denne samling af organer er blevet så naturlig en del af vores hverdags- og videnskabssprog. Den hollandske filosof Barouch Spinoza sagde, at vi slet ikke ved, hvad en krop er i stand til. Semikolon vil udforske om dette stadig er tilfældet.

Hvad forstår vi ved krop? Hvorfor refererer vi med så stor selvfølgelighed til kroppen som noget fællesmenneskeligt? Hvorfor er der tilsyneladende så lille en frygt for at generalisere og udjævne menneskelige forskelle på dette punkt?

Den anglofone verden har efterhånden gennem årtier talt om og for ”embodiment” som nøglen til at forstå menneskers sprog, adfærd, etik og ligefrem politiske valg. Dette engelske begreb har bredt sig til alle de akademiske organer – både geografisk og disciplinært – men hvad er dets status i dag? Og er der nye, og måske konkurrerende, teorier og diskurser om, hvordan vi skal fortolke kroppen?

Hvad er kroppens idehistorie, findes der en kropslig filosofi, antropologi, fænomenologi og religionsvidenskab? Hvordan har kroppen det i den semiotiske faglighed, og hvad er kroppe blevet udsat for gennem historien og i litteraturen? Hvad er dens relation til sundhed, idrætssociologi, eller materiel kultur? Kort sagt: Hvad kan kroppe?

Deadline er 1. april 2011.

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

Historien og det Sociale

Det sociales begreb er uomgængeligt for historikeren, men er i lyset af Aktør-netværksteorien og Bruno Latours kritik blevet problematisk og kan med fordel forstås som association. Dette har direkte relevans for den måde "det sociale" er blevet tænkt og anvendt i historievidenskaben. Kritikken peger i retning af en pragmatisk gentænkning af begrebet og på en reetablering af begivenhedshistorien samt en ny forståelse af sociale konstruktioner som enheder, der skal stabiliseres.

En forestilling om "det sociale" knytter sig til ethvert virke indenfor human- og samfundsvidenskabernes mange discipliner. Det gælder ikke mindst for historievidenskaben, der er kendetegnet ved at befinde sig i det frugtbare spændingsfelt mellem den rene humanvidenskab og samfundsvidenskaben. I det omfang en historiker beskæftiger sig med fortidens levede liv, beskæftiger han sig også med det liv, der altid leves i en social sammenhæng. Derfor kan han ikke se bort fra "det sociales" grundlæggende problem og erkendelse: Når vi handler, er det ikke kun os selv der handler alene på baggrund af vores egen intentionalitet. Af den grund må den teoretiske diskussion om begrebet "det sociale", som på forskellig vis har fundet sted siden Durkheim, også have betydning for historikeren. Selvom han i sin praksis er benådet med eklekticismens mange vel-signelser, må han netop for overhovedet

at kunne være eklektiker være anfægtet af de diskussioner som udfordrer den grund, hvorpå han ellers troede sig sikker.

De seneste 50 års udvikling indenfor historievidenskaben har budt på en udvikling af det sociales begreb fra et uartikuleret og uproblematisk *common sense*-begreb, til et gennemteoretiseret, omdiskuteret og uomgængeligt begreb. Der er vel i dag næppe nogen der vil bestride det sociale som sådan. Kun en strid om det sociales karakter består. Dermed har sociologien på godt og ondt etableret sig som en umistelig komponent i historievidenskaben. For at forklare det sociale problem om menneskets eksistens i samfundsmæssighed, har sociologien tyet til en påstand om "det sociale", som får sit klareste udtryk hos Durkheim, der beskriver "det sociale" som noget konkret og objektivt der sætter vores samfundsmæssige forpligtelser.¹ Dette er rammen for senere

sociologers hævde af en særlig social sfære, en kontekst, en struktur, som de sociale handlingers årsag og forklaring. Det er ikke forbeholdt tunge strukturmarxistiske analysemodeller eller Talcott Parsons strukturfunktionalisme. Også de teorier, der efter Max Weber tager udgangspunkt i aktørerne, opererer med net af betydning, kultur og mening, der tjener til at forklare konkrete handlinger. Selv Rational Choice-teoriens radikale metodiske individualisme må forudsætte en allerede givet præferencestruktur, der sætter en målestok, i forhold til hvilken aktøren kan opfatte sit valg som mere eller mindre rationelt. Men denne gængse opfattelse af "det sociale" er blevet kritiseret af aktør-netværksteoretikere (ANT), anført af den franske sociolog Bruno Latour. Siden 1980'erne har ANT bredt sig fra videnskabs-teknologiske studier til almen sociologi, hvorfor spørgsmålet om dens relevans for historievidenskaben trænger sig på.

Bruno Latour beskriver og afskriver de gængse sociologiske forestillinger om det sociale som *sociology of the social*. De er kendetegnet ved, med "det sociale", at etablere en privilegeret virkelighed bag fænomenerne og på tautologisk vis, at ville forklare socialitet med socialiteten selv, hvorved de forveksler forklaringen med det der egentligt skal forklares.² At ville forklare noget "socialt", er at forklare hvordan noget empirisk og konkret i virkeligheden er et udtryk for noget abstrakt og teoretisk; en dybere social virkelighed. Sådanne forklaringer gør "det sociale" til et bestemt materiale der adskiller sig fra andre materialer. At noget er socialt, bliver en ontologisk påstand der udsiger noget om dette materiales essentielle egenskaber i forhold til andre ting. Et sådant begreb om det sociale forklarer, ifølge Latour, intet, for det sociale er jo netop, hvad sociologien skal forklare.

Sociologien forveksler forklaring med oversættelse, hævder Latour, for en forklaring, der består i en konkret handling over-sættelse til et abstrakt metasprog, er ingen forklaring. Når Durkheim vil beskrive religion som et fænomen, der egentlig handler om dyrkelsen af fællesskabet, eller når Marx vil beskrive det samme som egentlig et udtryk for virkelighedsforvrængende ideologi, har vi at gøre med "sociale" forklaringer der vil forklare den umiddelbare virkelighed med en postuleret bagvedliggende struktur.³ Påstanden er altid at det konkrete i virkeligheden er et eksempel på det abstrakte. Denne sociologi medfører endvidere, at det konkrete, der egentlig skulle forklares, bliver aldeles uinteressant; det reduceres til eksempel, på eller vindue til, den dybere, strukturelle og sociale virkeligheds egentlige mekanismer.⁴ Med denne sociologi er vi ikke kommet videre end det religiøse verdensbillede der hævdede hinsidighedens primat over denne faldne verdens dennesidighed.

Det sociale som association

Mod dette slår Latour til lyd for at forstå det sociale ikke som et særligt materiale, men som association mellem ting.⁵ Med denne forståelse af det sociale bliver sociologiens opgave en anden, idet det nu er disse labile associationers stabilisering der bliver selve grundspørgsmålet for associationen er det konkrete møde, og denne begivenheds øjeblikkelighed fremhæver det sociales labilitet og åbenhed. Det sociale bliver en proces, stadig forandring og stadig vorden. Stabilitet, struktur, samfund og system er nu det, der skal forklares snarere end forklaringen på de empirisk konstaterbare handlinger. Heri ligger ANT's måske vigtigste sociologiske pointe.⁶

I første omgang er der tale om et opgør med det, som Latour kalder sociologiens *metasprog*. Det arsenal af analytiske begreber, der hævdes at være en indgang til de mekanismer, som bestemmer samfundslivet. Denne postulerede aprioriske sikkerhed afviser Latour til fordel for et *infrasprog*, hvis udgangspunkt netop er usikkerheden og aktørernes kontroverser om verdens egenlige beskaffenhed. I stedet for at indsnævre mængden af valide enheder, gøres den principielt ubegrænset, således at forskeren henvises til at følge aktørernes egne forsøg på at udlægge verden og fastlægge legitime grupper, aktører og fakta.⁷

Her afslører ANT sin inspiration fra hermeneutisk antropologi. Men det er ikke her, som i hermeneutikken, målet at nå frem til, hvad aktørerne egentlig mener. Horisontsammensmeltningen er ikke et mål i sig selv, men en indgang til at beskrive handlingens transformation og genealogi. Hermeneutikken er et værktøj der tjener til at afdække aktør-netværket i sin vorden.

Mest markant giver ANTs infrasprog sig udslag i et radikalt åbent aktørbegreb, der ikke på forhånd afgrænser aktøren til det intentionelle subjekt. I stedet anvendes et relationelt aktørbegreb hvor agens afhænger af netværkets konfiguration. Agens er ikke ontologi, men et udslag af et netværkpunkts relation til andre punkter. Aktøren er simpelthen den eller det, der handler. Derfor kan man også kalde ANTs netværk for et virke-net. Netværket er ikke en ny ontologisk kategori, men en konkret virkningsrelation mellem virkende knudepunkter. De to begreber afhænger således af hinanden. Ingen aktør uden netværk og intet netværk uden handling. Aktørbegrebet udtrykkes på engelsk ved ordet *actor* i stedet for *agent*, for ligesom skuespilleren er heller ikke aktøren handlingens egentlige ophav.⁸ Dette er

et markant punkt, hvor ANT adskiller sig fra hermeneutikken og andre opgør med strukturalistisk tænkning, som fokuser på det handlende subjekts intentionalitet. Dette viser hen til ANTs mest markante kendetegn: Ideen om objekters agens. En kniv skærer, brødristeren rister, og hvis man ikke passer på, kan den oven i købet gøre brødet helt uspiseligt. Man kan indvende, at objektet ikke er handlingens endelige ophav, men som vi har set, kan heller ikke det intentionelle subjekt gøres til handlingens endelige ophav. De to enheder er lige stillede idet deres agens afhænger af deres plads i netværket. Under alle omstændigheder ville det være svært at skære i brød i en verden uden knive. Man havde måske ligefrem holdt sig til supper og anden søbemand. Der er tale om det forhold, som etnologen Bjarne Stoklund har fremhævet, at objekter ikke blot kan forstås som symboler – nogle semiotiske tegn – men også er kendetegnet ved form og funktion.⁹

Hvorfor er det vigtigt at fremhæve objekters agens? Den sociale interaktion og handlingen foregår altid i øjeblikket, derfor er socialitet forbundet med labilitet og omkostning. Objekters væsentligste egenskab er deres varighed og vedblivenhed. De bringer i kraft af denne egenskab en stabilitet ind i de sociale relationer, som ellers ville være så labile som magtrelationerne i en bavianflokk.¹⁰ Det er først ved at medtænke det, der er blevet kaldt materialitetens *egenlogik*, at vi overhovedet kan forklare struktur, stabilitet og asymmetri.¹¹ Uden lænker løber slaven snart væk og bliver fri. Når Pyramus ikke kunne få sin Thisbe, var det ikke fordi, hans forældre ideligt sagde ”nej”, men også fordi der mellem deres slægters huse stod opført en særdeles solid mur. Muren er ikke alene et udtryk for en bestemt, social situation, men

et konstituerende element i konstruktionen og stabiliseringen af denne situation. På samme måde er det helt konkret sprækken i muren, der tillader den sociale relation mellem Pyramus og Thisbe at udvikle sig hen imod sin tragiske slutning.

At sætte non-humane aktører på rollelisten peger på at ANT ikke så meget interesserer sig for hvem eller hvad, der handler, men hvordan der handles. Spørgsmålet bliver hvad og hvordan en aktør gør. I kraft af netværksmetaforen skal vi yderligere tænke handling som noget der overføres mellem aktører. Spørgsmålet bliver da, hvordan handlingen ”transporteres” mellem disse punkter og hvordan den i processen transformeres. Hvor det åbne aktørbegreb sætter skel til hermeneutikken og aktørbaserede sociologier, sætter dette fokus skel til de mange strukturelle sociologier, der ifølge Latour forfægter et rent kausalt forhold mellem struktur og begivenhed.¹² Aktøren tjener dér som et medium, der passivt udøver sin rolle i strukturen. ANT indfører et skel mellem en aktør, der virker som *intermediary*, der blot viderefører handling uden selv at påvirke den, og en *mediator*, som oversætter og forvansker handling, idet den fører den videre i netværket.¹³ At beskrive et aktør-netværk adskiller sig således fra at beskrive en struktur derved, at man ikke afdækker en kausalrelation eller en lovmæssighed mellem et privilegeret analyseplan *langue* og et rent affedt eller overfladisk *parole*. Mediatorernes oversættelse af handling kan ikke bestemmes på forhånd, og man er derfor henvist til at følge de konkrete processer i deres mangfoldighed.¹⁴

Hvad dette peger på, er en ny empirisme der interesserer sig for den konkrete og situerede vorden, samt stabiliseringen af sådanne forløb til ”struktur”.

Den materielle vending

Da strukturalismen i historievidenskaben blev udfordret, var det til dels af en svækelse af strukturbegrebet som ledte over i post-strukturalismens mindre rigide strukturbegreb. Denne udvikling var inden for historievidenskaben knyttet til ”den sproglige vending”, som flyttede fokus fra økonomiske og sociale strukturer til sproglige og kulturelle diskurser. I de seneste 30 år kan disse tendenser siges at have domineret. Knyttet hertil er den socialkonstruktivistiske indsigt, at sådanne diskurser konstruerer den sociale virkelighed, eller at aktøren selv er meddelagtig i konstruktionen af samfundet. Aktør-netværksteoretikeren Torben Elgaard Jensen placerer ANT inden for denne post-strukturalistiske bølge.¹⁵

At der på den anden side er tale om et markant brud hermed, synes dog også klart. I ANT er kritikken af strukturalismen mere markant og radikal. Etnologen Bjarne Stoklund har identificeret en reaktion mod den sproglige vendings absolutte hegemoni inden for etnologien. Her har man genoptaget interessen for materialitet. Uden at afvise tilskrivningen af betydning til objektet, fastholder man at objektet som symbol ikke kan adskilles fra dets fysikalitet med andre ord dets form og funktion.¹⁶ I bogen *Materialiseringer*, gør Tine Damsholt opmærksom på en lignende udvikling, hvor objekters *gøren* og *gørelse* fremhæves.¹⁷ Damsholt tager i modsætning til Stoklund direkte udgangspunkt i ANT som dér fremstår som et vigtigt og savnet korrektiv til den sproglige vending. Forskellene til trods peger både Damsholt og Stoklund på, at den sproglige vending nu udfordres af et nyt fokus på materialitet og performativitet. Man kan ligefrem tale om en ”performativ” eller en ”materiel” vending. ANT skal forstås ikke blot som mere af den

samme gamle post-strukturalisme, men en hermed beslægtet teori, der på afgørende vis udfordrer både gængse post-strukturalistiske antagelser og det fokus på sprog og betydning, som den sproglige vending har afstedkommet.

ANTs begreb om det decentrerede og labile netværk er tydeligt inspireret af Derridas dekonstruktivisme. Mod strukturalisterne fremhævede Derrida strukturens ufuldstændighed; sprækkerne, og alt det, der faldt udenfor strukturen.¹⁸ Den kritik, ANT retter mod post-strukturalismen, retter sig på den baggrund netop mod den strukturalisme der sejler videre under post-strukturalismens bekvemmelighedsflag. Et eksempel herpå er Foucault, hvis diskursbegreb jo netop betegner et begrænset antal ytringer som man kan definere mulighedsbetingelserne for.¹⁹ Diskursen er fænomenets mulighedsbetingelse og er derfor hos Foucault stadig bagvedliggende struktur. Udviklingen hos Foucault fra det strukturalistiske epistème-begreb til det post-strukturalistiske diskursbegreb, er da heller ikke historien om et opgør med strukturen, men historien om hvordan strukturen bliver mindre rigid og mindre hegemonisk. Med diskursbegrebet bliver strukturen diffus og historisk, men den består. Post-strukturalisme er ikke anti-strukturalisme.

Diskursanalysen fastholder desuden diskursen som et privilegeret felt, hvorfra analysen må tage sit udgangspunkt. Den introducerer på en gang en epistemologisk usikkerhed, derved at det aprioriske skel mellem objekt og subjekt ophæves. Men i samme øjeblik vender disse tilbage som positioner indenfor diskursen. I stedet for en epistemologisk usikkerhed, ender vi altså i ideen om diskursen som den sociale verdens virkelige byggesten. Vi er igen strandet i et ontologisk postulat. ANT afviser netop

eksistensen af sådanne privilegerede felter.²⁰ Særligt rettes Latours kritik mod den anden store, franske sociolog Bourdieu og hans grundbegreb *feltet*. ANT er simpelthen et generelt opgør mod ”regional” tænkning, som aktør-netværksteoretikeren Annemarie Mol har udtrykt det.²¹

Vi kan ikke se et felt eller en diskurs, men vi kan se handling. Vi kan se at der sker noget med noget, og her kan analysen finde et udgangspunkt. Når der handles, er der noget som handler og noget andet der optræder som objekt. Distinktionen mellem subjekt og objekt afledes da af handlingens relation til andre enheder. Dermed afvises den aprioriske distinktions sikkerhed til fordel for bundethed til den konkrete situation, som analysens eneste mulige udgangspunkt.²² Tilbage står vi med en hermeneutisk farvet empirisme, der interesserer sig for den situerede og øjeblikkelige handling.

Korte skitseringer af ANT kan ofte have en tendens til at hæfte sig for meget ved det, som er tilgangens mest karakteristiske egenskaber, nemlig dens hævde af objektets agens og dens brug af netværkmetaforen. Navnlig det sidste har ledt til den misforståelse at ANT skulle være beslægtet med de netværksteorier, der beskæftiger sig med sociale netværk, men i ANT er netværket ikke et ontologisk faktum. Det er snarere en anskuelsesform som kan anvendes på alt, med andre ord: En måde at gøre op med ideen om strukturens ”black box” til fordel for en grundig empirisk beskrivelse af det åbne netværk. At fremhæve objektets agens er derimod en ganske essentiel del af ANT, men dette skal ikke forstås som en gimmick. Det er netop de sociale associationers labilitet der nødvendiggør at vi tager objekter med i betragtning, når vi skal forstå stabiliseringen af en given konstruk-

tion. Ideen om objekters agens er altså at forstå i relation til den kritik af det sociale, som er det egentlige ærinde hos Latour.

En så fundamental kritik af et så fundamentalt begreb har, som jeg lagde ud med at hævde, en naturlig relevans for human- og samfundsvidenskaberne generelt og historiefaget i særdeleshed. Det er på den ene side ikke noget der kan eller bør siddes overhørigt. På den anden side hævder ANT måske ikke så meget sin relevans for historievidenskaben som en ny færdigpakket metodologi, som man uden videre kan og skal anvende – selvom nogle sikkert ville hævde dette som eneste konsekvente synspunkt. ANT's kritik af det sociale er snarere en udfordring, der kan medtænkes i den måde vi bedriver historisk forskning på. Dette kan dog ikke ske ubeset, og i det følgende vil jeg derfor rejse et par indvendinger mod de perspektiver, som ANT synes at tilbyde og derudfra skitsere teoriens umiddelbare praktiske relevans.

Perspektiver for historievidenskaben

At fremhæve objektets agens er ikke uden fare. Den materielle vending kan blive så materiel, at vi glemmer sprog og betydning. Desuden har objekter en egenskab, der begrænser de tilfælde, hvor vi kan erkende deres agens. For objekter er tavse, og kun under ganske særlige omstændigheder sætter de spor og bryder tavsheden. Objekter har altså den ulempe at en analysemodel, der ønsker at følge aktørerne, kun kan blive henvist til objekterne i de meget specifikke situationer, hvor objekternes indflydelse på aktørerne ikke er udtalt. Disse situationer optræder primært, når der er distance mellem bruger og objekt, eksempelvis i forbindelse med nye opfindelser, eller når en genstand ikke virker efter hensigten.²³ Der ligger en stor fare for at ANT i historief-

get bliver til historien om, hvordan tingene ændrede verden og os. Disse historier er et vigtigt korrektiv til en historie, der glemmer tingene og opløser dem i de sociale forklaringer, men det er også en væsentlig begrænsning af historikerens virkefelt. Den frihed som er opnået ved ophævelsen af de aprioriske begrebers regimente, opgives i iveren efter at gøre objekters agens synlig. Det risikerer at blive et rent teknologihistorisk program og en total afvisning af det – i bred forstand – diskursive.

Men tekster er objekter, og vi kan betone deres performative karakter. Læser man Latour, ligger dette oven i købet lige for. Han beskriver en inskription som en *immutable mobile*, en mobil genstand, der transporterer handling med et minimum af transformation.²⁴ Hvis ANT kan anskues som en tilgang, der med Heidegger hævder, at menneskets eksistens har karakter af en væren ude ved tingene, må vi spørge, om det ikke også betyder en væren filteret uløseligt sammen med inskriptionerne. Dette har også nyere evolutionsbiologi peget på. Det biologiske menneske eksisterer ikke uafhængigt af det kulturelle. Mennesket selv er en hybrid, og vores kognitive udvikling drives stadigt frem af den cerebrale boksekamp mellem hjerne og kultur, der i vid udstrækning netop er kultur som lever i og med inskriptionerne.²⁵

Snarere end at gøre op med det diskursive, tildeles dette en plads som et blot performativt element blandt flere i enhver konstruktion. En tanke som da også fremhæves hos både Stoklund og Damsholt, der fastholder at den materielle vending må forstås som et korrektiv til den sproglige og ikke en afvisning.²⁶ En sådan interesse i sprogets performative karakter ligger, kan det bemærkes, ikke fjernt fra de tilgange indenfor den sproglige vending, der som

begrebshistorien også betoner begrebets karakter af faktor, altså begrebets aktøregenskab, eller for de, der som Quentin Skinner tager udgangspunkt i pragmatisk lingvistikks ide om talehandlinger.²⁷

Konsekvensen af ANTs handlingsempirisme er en interesse for vorden snarere end væren og for konstruktionen som proces frem for som ontologisk kategori. Der er med andre ord tale om det simple forhold, at enhver bygning på et tidspunkt er blevet bygget og enhver tekst skrevet. Det kan forstås som en kraftigere betoning af udvikling og dermed det diakrone perspektiv, fordi handling, transformation, og associationer netop sker over tid. Denne reetablering af det diakrone i forståelsen af det sociale kendes naturligvis allerede fra post-strukturalismen.²⁸ Men forskellen er alligevel markant. Hvor post-strukturalisterne med "tiden" indfører et element af uforudsigelighed i strukturen, er denne uforudsigelighed udgangspunktet for ANT, og strukturen er det der skal forklares.

Dette har betydning for hvordan vi forstår og behandler begrebet konstruktion. Socialkonstruktivismen har været interesseret i konstruktionen som ontologisk kategori, det vil sige i det faktum, at noget er konstrueret. Mindre har interessen været for hvordan noget er blevet konstrueret, og endnu mindre i hvordan denne konstruktion er blevet stabiliseret, og hvor store omkostninger konstruktioner har. Vores samfund er fyldt med strukturer. Latour taler endog om en bevægelse fra social kompleksitet og kaos, til en tilstand af social komplicerthed hvor der er orden, men en orden der hviler på en uoverskuelig række af meget komplekse socio-teknologiske systemer.²⁹ Idet disse ikke kan tages for givet, må historikeren beskrive hvordan det kan være, at de holdes sammen, er stabile, og gør det,

man gerne vil have dem til. Denne måde at arbejde strukturelt på ophæver også modsætningen mellem det strukturelle og det hermeneutiske. At følge aktørerne i deres deployering af grupper, aktører og fakta fortsættes i bestræbelsen på at forklare stabiliseringen af sådanne verdensbilleder. En fare ved denne tilgang er tendensen til kun at beskæftige sig med de strukturer, der lykkes at blive etableret. Man kan beskyldes ANT for at lægge op til en historie hvor strukturers succes forklares ved det faktum, at de består, altså at de har succes.³⁰ Handlingsgenealogi og virkningshistorie står altid i fare for kun at se det der har virket, men historien er fyldt med kollapsede konstruktioner og fejlslagne projekter, der også må have interesse.

En anden følge af den principielle uforudsigelighed i en tilgang, hvor struktur aldrig kan tages for givet, er, at vi er henvist til nøje at følge den konkrete udvikling empirisk.³¹ Derfor bliver historie til begivenhedshistorie. Det er handlinger og dermed begivenheder i historien der driver historien frem, og ikke udenomshistoriske mekanismer eller verdensåndens selvbesindelse.

Der er dog også forskel på dette perspektiv og den traditionelle begivenhedshistorie. I en forstand er den gamle begivenhedshistorie slet ikke begivenhedshistorie. Det er historien om personer. En historie hvor de valide aktører på forhånd er fastlagt, og handlinger alene henføres til disses intentionnalitét. Den gamle begivenhedshistorie så historien som resultat af store mænds vilje. På den baggrund var Durkheims påpegnning af menneskets socialitet i opgøret med den metodologiske individualisme yderst kærkommen. Sociologiens og de strukturelle forklarings intuition, at menneskets handling ikke grunder i dets autonomi, synes

korrekt. ANT er ikke en tilbagevenden til metodisk individualisme, men en kritik af forsøget på at forklare det sociale gennem opdelingen af verden i årsagernes og konsekvensernes domæner. Den her skitserede begivenhedshistorie er således ikke helt at ligne med den, som hævdes at være kommet tilbage med fortællingens genkomst i historiefaget. Det drejer sig ikke om at fortælle historier, der betænker bonden såvel som kongen.³² Den er mere radikal. En egentlig begivenhedshistorie afdækker associationer mellem aktør-netværkets virkningsfulde knudepunkter, kaldet aktører, i hvis rækker vi med Laws ord tæller konger, handelsfolk, soldater, astronomiske kort, skibe, havne og ikke mindst vinden og strømmen mellem Lissabon og Calcutta.³³

Hver handling lader sig redegøre for synkront såvel som diakront ud i det uendelige. ANT kaster således historikeren ud i en kompleksitet som er særdeles lidet befordrende for nogen undersøgelse. Pragmatisk må man her fremhæve relevansen af kontekstbegrebet, der ellers hos Latour er ganske udskældt. For opgøret med det aprioriske hos Latour problematiserer også kontekstbegrebet. Det betyder igen, at det bliver svært at opsætte en ramme for undersøgelsen. Man overlades i de aprioriske begrebers fravær til en decisionisme og et forfængeligt ønske om en evig beskrivelse af det ubegrænsede netværk. Hvor begynder vi, hvordan bliver vi opmærksomme på interessante problemer og hvor stopper vi? Latour har ikke selv et fornuftigt svar.³⁴ Problemets kerne er den strikse empirisme, som ikke lader os fundere undersøgelsen i en forforståelse. Ud fra en hermeneutisk betragtning burde det stå klart, at tanken om at gå til handlingen uden en ide om kontekst er uladsiggørlig. Latour forfalder i hævdelser af muligheden for kontekstfri

analyse til en naiv empirisme, der bringer mindelser om den positivisme, han ikke ønsker at identificere sig med. Løsningen kan være at fastholde en slags struktur og kontekstbegreb. Latour afviser struktur som et dårligt beskrevet netværk og begrebet kontekst som udslag af dovenskab.³⁵ Men kan disse begrebers karakter af skitse- og grænsebegreber ikke netop være deres værdi? Netop dér, hvor de ikke giver indtryk af at være forklaring, men udkast til forståelse, bliver struktur og kontekst uundværlige, heuristiske redskaber til at forstå handlingen som situeret i en socio-materiel kontekst. Der kan være fornuft i at bevare kontekstbegreber såsom kultur, situation og ja kontekst, blot det erindres, at disse ikke kan gøre krav på at være forklaringer, men blot er hjælperedskaber i den historiske forskning.

Litteratur

Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a theory of practice*, Cambridge

Damsholt, Tine & Dorte Gert Simonsen (2009) "Materialiseringer - processer, relationer og performativitet" i Damsholt, Tine m.fl. (red.): *Materialiseringer – nye perspektiver på materialitet og kulturanalyse*, Århus

Derrida, Jaques (1986) "Struktur, tegn og spil i humanvidenskabernes diskurs", *Semiotik nr. 12*, Kbh.

Donald, Merlin (2009): "The first hybrid Minds on Earth" i Geertz, Armin W. & Sinding Jensen, Jeppe (red.): *Religious Narrative, Cognition and Culture: Image and Word in the Mind of Narrative*, London

Durkheim, Emilé (2005): *Den sociologiske metodes regler*, Kbh.

Durkheim, Emilé (1993): *Ethics and the sociology of Morals*, New York

Elgaard Jensen, Torben (2003) "Aktør-Netværksteori - en sociologi om kendsgerninger, karakter og kammuslinger", *Papers in organization*, nr. 48, Frederiksberg

Fabricius Hansen, Maria (2009) *Refleksioner - Erik A. Frandsens kunst på Aarhus Universitet*, Århus

Foucault, Michel (1972) *The Archaeology of Knowledge*, London

Ifversen, Jan (2007) "Begrebshistorien efter Reinhart Koselleck", *Slagmark – tidsskrift for idehistorie*, nr. 48, Århus

Latour, Bruno (2005) *Reassembling the Social*, London

Latour, Bruno (2006) *Vi har aldrig været moderne*, Kbh.

Latour, Bruno (1990) "Drawing Things together" i Lynch, Michael & Woolgar, Steve: *Representation in Scientific Practice*, Cambridge

Law, John (1986) "On the Methods of Long Distance Control – Vessels, Navigation and the Portuguese Route to India" i Law, John (red.): *Power, Action and Belief: a new Sociology of Knowledge?*, London

Singleton, Vicky & Michael, Mike (1993) "Actor-Networks and Ambivalence", *Social Studies of Science*, nr. 23, Sage

Stone, Lawrence (1979) "The Revival of Narrative: Reflections on a new old History", *Past & Present*, nr. 85, Oxford

Stoklund, Bjarne (2003) *Tingenes kulturhistorie* Kbh.

Strum, S.S & Latour, Bruno (1987) "Redefining the social Link: from Baboons to Humans", *Social Science Information*, nr. 26

Notet

¹ Durkheim 1993: 64, Durkheim 2005: 47

² Latour 2005: 3

³ Ibid.: 3

⁴ Ibid.: 100

⁵ Ibid.: 4

⁶ Ibid.: 8

⁷ Ibid.: 22

⁸ Ibid.: 46

⁹ Stoklund: 17

¹⁰ Latour 2005: 70

¹¹ Fabricius Hansen: 8

¹² Latour 2005: 59

¹³ Ibid.: 40

¹⁴ Ibid.: 61

¹⁵ Elgaard Jensen: 6

¹⁶ Stoklund: 15

¹⁷ Damsholt: 14

¹⁸ Derrida: 51

¹⁹ Foucault: 117

²⁰ Latour 2005: 60

²¹ Se Elgaard Jensen: 23

²² Latour 2005: 23

²³ Ibid.: 81

²⁴ Latour 1990: se også Elgaard Jensen: 16

²⁵ Donald: 13

²⁶ Damsholt: 15, Stoklund: 18

²⁷ Skinner: 48ff, Ifversen: 83

²⁸ Bourdieu: 6

²⁹ Strum & Latour: 790

³⁰ Singleton & Michael, se også Elgaard Jensen: 24

³¹ Latour 2005: 61

³² Stone: 15

³³ Law: 235

³⁴ Latour: 148

³⁵ Ibid.: 153

Mellerup

Sommerkursus
9/7 - 16/7 2011 (uge 28)

HØJSKOLE

Fællesskab

Natur

Kaffe

Livsfilosofi

Grundtvig

Kage

Dannelse

Gudstro

Livet

Ferie

Darwin

Mening

K. E. Løgstrup

Fortælling

Litteratur

Foredrag

Videnskab

Voksne

Jacob Knudsen

Debat

Modernitet

Legen

Bål

Fjord

Religion

Havkajak

Zumba

(Arabisk) Golf

Action games

Morgenløb

Jazz

Fest

Højskolesangbogen

God mad

Kor

Morgensang

Samspil

Musikken

Fællessang

Rytmask musik

Koncert

I sommeren 2011 genopstår Mellerup Højskole efter 94 års dvale – og du er inviteret.
Læs mere om sommerkurset – og tilmeld dig – på

www.melleruphojskole.dk

Hvorvidt man har lov til at være

Smagsdommer?

Det sociale, dvs. det mellemmenneskelige, er ifølge Kant betinget af meddelelighedens mulighed. Denne relaterer sig til ideen om det fællesmenneskelige, hvilket igen er forudsætningen for Kants filosofiske projekt (eller for filosofi i det hele taget). Denne artikel uddyber, hvordan Kant via smagskritikken og undersøgelsen af en mulig almen subjektivitet i den æstetiske del af *Kritik af Dømmekraften* finder tilbage til sit eget filosofiske og ideologiske udgangspunkt.

En socio-psykologisk forklaring på spørgsmålet om smag ville hævde, at smagsdomme blot er meningstilkendegivelser, der signalerer sociale tilhørsforhold (fx taler Bourdieu om sociologiske ”smagsfællesskaber”, hvor folk inddeler sig og skiller sig ud fra andre grupper ud fra kulturelle tilbøjeligheder).¹ Hvis vi forarges over andres smag, eller over at andre ikke samtykker i vores smagsdomme, er det således *dybest set* ikke fordi, vi mener de ”tager fejl” som sådan, men fordi det i givet fald er et signal om, at de ikke tilhører vores fællesskab, eller at de ikke ønsker at indgå i et sådant. ”Det er et spørgsmål om smag og behag”, siger man gerne, når man mener, at den ene mening kan være lige så god som den anden. Således betragtet er ”smag” blot et spørgsmål om, hvilken kultur man har tilegnet sig i en socialiseringsproces.

Kant griber i sin æstetik imidlertid spørgsmålet helt omvendt an. Nok kan man ikke *diskutere* smag, skriver han – men vi må dog have lov til gå ud fra, at det på en eller anden måde giver mening at *strides* om den (Kant 2007: 174).² Kants under-

søgelse af ”smag og behag” i den første del af *Kritik af dømmekraften* er således en undersøgelse af muligheden for, at man stik imod ovenstående kan fælde en smagsdom, der transcenderer alle kulturelle og sociale tilhørsforhold, og at der dermed kan findes ”rigtigt” og ”forkert” *som sådan* i henseende til smag. Det hemmelige formål hermed er ikke at finde en måde, hvorpå man kan slå andre i hovedet og sige ”øv bøv, jeg har ret, og du tager fejl”, men mere noget i retning af at kortlægge muligheden for, at enhver kan have adgang til det almenmenneskelige i kraft af den myndighed, det giver at være et menneske i verden.

Kantiansk filosofi – mulighed for nødvendighed eller nødvendigheden af mulighed

Kants æstetik handler så at sige ikke om, *hvad* det skønne er – der er derimod tale om en undersøgelse af, *med hvilken ret* vi bedømmer noget som skønt/smukt. Kants ærinde er ikke det, man kunne kalde et ”kunstteoretisk” ærinde. Det ville ikke være tilfredsstillende for ham at udkaste

en ”model” for, hvornår noget givent kan kaldes skønt. Man kunne forestille sig, at noget sådant ville kunne finde sted ved en slags sociologisk undersøgelse, hvor man ud fra empirisk materiale kunne finde generelle tendenser for karakteristika ved genstande, som mennesker rent faktisk går rundt og kalder skønne. Uanset hvor meget empirisk materiale, man kunne fremskaffe, og hvor mange spørgeskemaer, man kunne få folk til at udfylde, ville det dog ramme helt forbi den kantianske metode.

Kantiansk filosofi er det modsatte af statistikker og empiriske opmålinger. Kant lærte af Hume, at man ikke kan udlede *nødvendighed* fra den rene empiri og med en stærk bevidsthed om, at forudsætningen for filosofi overhovedet er, at det kan være meningsfuldt at forsøge at sætte fingeren på noget almengyldigt for verden, tog Kant på sig at udfolde og undersøge denne mulighed i størst mulig skala. Kants måde at retfærdiggøre den nødvendige almengyldighed bestod i, at han gik ud fra, at der i det mindste findes noget alment, som *vi a priori* tager med os i vores møde med verden. Ledetråden for dette var, at siden vi strengt taget ikke kan observere en nødvendighed rent empirisk, må nødvendigheden – og hermed igen forudsætningen for filosofiens mulighed – nødvendigvis være *i os*.

Efter at have undersøgt mulighedsgrundlaget for objekterkendelse i *Kritik af den rene fornuft* og mulighedsgrundlaget for fri vilje og moral i *Grundlæggelse af sædernes metafysik* og *Kritik af den praktiske fornuft* kom turen til blandt andet skønhedsbedømmelsen i *Kritik af dømmekraften*. Dette sidste kunne lyde som et noget mindre betydningsfuldt emne i forhold til de andre, men jeg har allerede antydnet, at dette ikke er tilfældet. Tilsyneladende er Kants analyse af smagen blot en indgang til et meget større projekt.

”Synes du ikke også?”

For Kant er der som sagt ingen filosofi uden *nødvendighed* – og siden man aldrig kan hente nødvendighed ud af den empiriske erfaring, og nødvendighed dermed kun kan findes i vores egen indretning, må undersøgelsen af det skønne tage udgangspunkt i vores egne erkendelsesevners virksomhed, ligesom det var tilfældet i de to første kritikker. Derfor kalder Kant sit foretagende for *smagskritik*, idet det som sagt ikke handler om at kortlægge, hvad mennesker tilsyneladende forstår ved skønhed, men om at udforske forudsætningerne for, at vi overhovedet kan fælde en almengyldig smagsdom. Hvis man skulle opgave denne mulighed, kunne skønhed ikke længere være et filosofisk/metafysisk anliggende, og i en eventuel uenighed om et spørgsmål om smag ville man ikke kunne hævde, at nogen havde ”ret”. Kant kan ikke gå med til, at smag kun skulle have kontingent privat gyldighed – vi føler jo *de facto* en stærk trang til at *meddele* andre vores oplevelser, og vi har også behov for, at andre samtykker i vores bedømmelser af dem. En smagsdom *postulerer* egentlig ikke noget om verden – men den *forventer* ikke desto mindre alle andres enighed (Kant 2007: 68). Altså, på den ene side skal ingen komme og bestemme, hvad der er god og dårlig smag, og på den anden side må man vel også regne med, at der er et grundlag for, at man kan fælde en dom, der gælder for andre end en selv. I et større perspektiv kunne man sige, at det er en variant af selve oplysningsprojektets antinomi, der her er på spil. På den ene side skal enhver helt individuelt betjene sig af sin egen fornuft, men på den anden side skulle dette også gerne kunne resultere i, at vi kan nå frem til en eller anden form for enighed.

Almen subjektivitet

I *Kritik af den rene fornuft* blev erkendelsens nødvendighed garanteret ved den objektkonstituerende forstand, hvor forstanden er evnen til at tænke og fælde domme. Således er den objektive erkendelse garanteret, idet den så at sige konstitueres i og med, at vi tænker den (som den foreligger i anskuelsen) og dermed fælder erkendelsesdomme over den. En såkaldt æstetisk dom derimod er ikke bestemt af et begreb og udtaler sig ikke om noget ude i den objektive, empiriske verden. En erkendelsesdom kan man diskutere, og man kan gå ud og se efter og komme med beviser. Når det handler om skønhed, giver det derimod ikke mening at komme med argumenter – man kan ikke ved at argumentere få nogen til inderst inde at acceptere noget som skønt, som de ikke finder skønt. Dette skyldes, at en æstetisk dom er *subjektiv* og dermed egentlig ikke siger noget om genstanden, men derimod udtaler sig om subjektets forhold til den.

Udfordringen for Kant i *Kritik af dømmekraften* består således i at afgrænse et rum, hvor der ikke er tale om noget objektivt, men hvor der alligevel kan være tale om noget alment. Han skal altså afgrænse en slags subjektiv almenhed, dvs. afdække et princip, der gør det muligt at forudsætte en nødvendighed, der så at sige transcenderer forstandens logiske nødvendighed.

Idet muligheden for en almenyldig smagsdom skal forankres i en slags intersubjektiv før-begrebslighed, indebærer det, at dømmekraften må tydeliggøres som en selvstændig evne og ikke kun falde under den objektivt konstituerende forstand. Her følger en kort gennemgang af Kants uddybning af selve dømmekraften som *refleksiv, teleologisk* og æstetisk.

Den refleksive dømmekraft

Dømmekraften er den særlige evne, der består i forholdet mellem forstand og indbildningskraft (som er evnen til anskuelse), hvor forstanden står for det enhedsprægede almene, og anskuelseerne står for det mangfoldigt specifikke. I den logiske (erkendelses)dom bliver anskuelsens mangfoldighed bestemt ud fra forstandens almenhed, hvilket bibringer enhed i erkendelsen. I den æstetiske dom derimod er dømmekraften ikke bestemt af et begreb, hvorfor den forholder sig søgende i forhold til noget alment med udgangspunkt i det specifikke. I det første forhold, hvor dømmekraften tager udgangspunkt i forstanden, er der således tale om en *bestemmende* dømmekraft, og i det andet forhold, hvor indbildningskraften ikke er domineret af forstanden, indfører Kant hermed den *refleksive* dømmekraft – og det er således denne, der i det hele taget er på spil i *Kritik af dømmekraften*.

At dømmekraften er refleksiv betyder, at den ikke konstituerer noget i verden. Forstanden lovgiver for naturen og fornuften lovgiver for handlingen, men dømmekraften lovgiver selv ikke for andet end sig selv. Det *princip*, dømmekraften altid allerede (dvs. a priori) pålægger sit eget subjektive forhold til naturen, er *formålstjenlighed*. Dømmekraften indlæser formålstjenlighed i tingene, hvilket vil sige, at den betragter tingene i lyset af en forestilling om, at de er formål. Et formål er her noget, som har været genstand for en konstituerende lovgivning. Dømmekraften retter sig kort sagt mod, at tingene helst skal hænge sammen, og at der helst skal være en mening med det hele. I den *teleologiske* brug af dømmekraften forestiller den sig, at det begreb, der kunne have konstitueret det foreliggende, alt andet lige skulle befinde sig i en *anden* forstand end den menneskelige (den råder

jo ikke selv over dette begreb qua refleksiv). Når dømmekraften med andre ord ikke i den menneskelige forstand kan finde et begreb, der kunne fastlægge genstanden og forløse princippet om formålstjenlighed, finder den plads til den i en slags subjektiv konstruktion, der strukturerer sig som et forsøg på at opspore en enhed i det mangfoldige.

Den teleologiske dømmekraft udstikker således ifølge Kant retningen for vores empiriske opdagelse af naturen. Man kan sige, at for at søge efter mening eller sammenhæng i naturen, må man gå ud fra, at der overhovedet *er* en mening eller sammenhæng i naturen, og at alt så at sige ikke bare er et stort kaos.

Således kan man skaffe erfaringsbaserede *regler* (til forskel fra love) til veje. Forstandens kategorier fastlægger jo kun fx selve kausaliteten på forhånd – herefter findes der mangfoldige mulige empiriske sammenhænge, som man forsøger at kortlægge og hægte sammen.

Den æstetiske dømmekraft

Dømmekraften byder os altså, at vi må forudsætte, at naturen er vores erkendelsesbestræbelser venligt stemt – og vi føler ligefrem et *behov* for at få tilfredsstillet dette transcendentale princip om formålstjenlighed. Når det lykkes at opspore en sådan tilsyneladende samstemmighed, udløser det en følelse af lyst. For så vidt vi har princippet om formålstjenlighed i naturen tilfælles, er denne lyst almenlydig.

Der bliver herefter tale om to forskellige slags formålstjenlighed (henholdsvis den objektive og den subjektive formålstjenlighed): Ved den specifikt teleologiske forstås formålstjenligheden som den kausalitet, dømmekraften indlæser i tingene under forestillingen om, at de er forårsaget

af en ikke-menneskelig forstands begreber, således at det bliver muligt at forestille sig muligheden af, at der findes en overordnet enhed i naturens mangfoldighed, i lyset af hvilken, det bliver muligt at danne sig et erfaringshele i forsøget på at orientere sig i den flydende empiri. Hvad angår den æstetiske dømmekraft, forstås formålstjenligheden derimod således, at der er tale om den hensigtsmæssighed i dømmekraftens virke, der består i, at den medfører en subjektiv følelse af lyst.

Lystfølelsen er altså forårsaget af selve det, at en genstand overhovedet stemmer overens med vores erkendelsesevner. Dvs. den er egentlig ikke forårsaget af, men snarere lig selve formålstjenligheden/kausaliteten/hensigtsmæssigheden i erkendelsesevnerne.³

Kant kalder også lyst/ulystfølelsen for ”livsfølelsen”, og denne følelse er altid på spil; vi står altid i to relationer til genstandene på én gang – på den ene side forholder vi os erkendende til genstanden, for så vidt den er objekt for os, og på den anden side forholder vi os æstetisk til genstanden, for så vidt vi rent subjektivt står i et forhold til den. Om den æstetiske dom siger Kant:

Hvis nu en given forestilling... bringer indbildningskraften (som evnen til a priori anskuelser) i samklang med forstanden (som evnen til begreber), uden at dette derfor udtrykker en hensigt, og hvis der dermed vækkes en følelse af lyst, må genstanden betragtes som formålstjenlig for den reflekterende dømmekraft. En sådan dom er en æstetisk dom. (Kant 2007: 49)

Endvidere fremhæver Kant, at den æstetiske dom – idet den ikke er bestemt af forstanden – ikke er en dom, der *tænkes*, men en dom der *fornemmes*. Ved således

Hvorvidt har man lov til at være Smagsdommer?

at fremhæve en lystfølelse ved selve erkendelsesevnerne virke forsøger Kant at lægge en almenyldig grund for smagsdommens mulighed, der består af selve vores i-verden-væren (hvis man skulle udtrykke det heideggersk). Der er tale om den *rene skære opfattelse*, og der er vel hermed tale om den mest passive tilstand for en tilstedeværen, der i et kantiansk perspektiv altid er aktiv i en eller anden forstand. Denne tilstand er et pusterum fra henholdsvis fornuften, der vil det gode, og sanserne, der vil tilfredsstillen – velbehaget hviler i sig selv og kalder ikke på en forløsning (men kun selvopretholdelse). For så vidt den reflekterende dømmekraft fungerer alment og a priori, har den æstetiske dom således almen gyldighed, og evnen til at fælde en sådan subjektiv almenyldig dom kaldes *smag*, og det, man dømmer om, er skønhed.

Smagsdommen

Så vidt har Kant lagt et filosofisk fundament for den almene skønhedserfaring. Det, at erkendelsesevnerne kan stemme overens med naturen (dvs. deres rene virke forud for enhver hensigt, formål eller begreb), er forbundet med en følelse af lyst, og på baggrund af denne almene lystfølelse kan man efterfølgende fælde en dom om skønhed. Man må forstå det sådan, at den *æstetiske dom* er den dom, der så at sige går forud og sikrer lystfølelsens metafysiske forankring, hvor *smagsdommen* herefter er tilkendegivelsen af den æstetiske doms aktualitet på baggrund af den følelse af løst eller ulyst, som knytter sig til den.

Udfordringen for Kant mht. smagsdommen bliver nu så at sige at gå den modsatte vej og på den ene side vise, hvordan man kan opspore og dømme om denne almene erfaring – herunder hvordan man kan skelne den almene lystfølelse fra andre

velbehag – og på den anden side undersøge under hvilke betingelser og med hvilken myndighed, man i sidste ende udtaler dommen.

Mht. at skelne fra andre velbehag kommer Kants begreb om *interesse* i spil. At være interesseret i en genstand vil sige at knytte et velbehag til forestillingen om dens eksistens. En smagsdom er nu funderet i et *uinteresseret* velbehag, hvilket vil sige, at man abstraherer fra et hvert forhold til den, som måtte skyldes ens egne private, kontingente idiosyncrasier, og så at sige kun forholder sig rent konceptuelt til den eller til dens ”form”. Man kan være interesseret i en genstand, enten fordi den er god (eller man kan ud fra en interesseret dom dømme noget som ikke godt for verden), eller fordi man ønsker at besidde den. Den uinteresserede dom grænser således op til fornuftens rene moralske interesse til den ene side, og subjektets tilbøjelighed (i forhold til det *tiltalende*, hvilket altid er et privat forhold) til den anden side. I begge disse tilfælde forholder man sig til en genstand i forhold til, om dens eksistens er ønskværdig – der er tale om et rent ”praktisk” forhold (eller evt. politisk forhold) både i kantiansk og i ikke specifik kantiansk forstand, hvor smagsdommen derimod er

udelukkende kontemplativ, dvs. det er en dom, der, i og med at den er indifferent over for genstandens derværen, alene sammenholder denne gentands beskaffenhed med følelsen af lyst og ulyst. (Kant 2007: 63)

Man forholder sig altså igen ene og alene til den med henblik på, om den stemmer overens med erkendelsesevnerne rene virke og dermed dømmekraftens æstetiske formålstjenlighed, hvilket vil sige en

dvælende formålstjenlighed; formålstjenligheden betragtet uden den teleologiske stræben efter at erkende formålet. For så vidt en sådan overensstemmelse er aktuel, er forstand og indbildningskraft i harmoni med hinanden og indgår i et ”frit spil” uden retning – der er således tale om en særlig form for *frit* velbehag.

Den fælles sans

Man må dog holde fast ved, at Kant et eller andet sted må skelne mellem muligheden for, at man overhovedet kan fælde en subjektiv almengyldig smagsdom, og sandsynligheden for, at man rent faktisk kan gøre det. Forskellen mellem en smagsdom og en æstetisk dom er, at den æstetiske dom altid har metafysisk ”ret”, hvor en smagsdom kun påstår, at den er i overensstemmelse med den æstetiske dom. Idet den reflek-sive dømmekraft ikke konstituerer noget i verden, forefindes der ikke nogen objektiv rettesnor i forhold til, om man har ret i sin smagsdom – man må udelukkende forsøge på at udtale sig for så vidt, man overhovedet er i verden, og ikke andet. Man kan her ikke udtale sig med hverken teoretisk eller praktisk nødvendighed, idet smagsdommen ikke hviler på et begreb. Smagsdommens nødvendighedsmodus kalder Kant nu *eksemplarisk* – idet smagsdommen ikke konstituerer noget i verden, kan den ikke gøre krav på andet end andres samtykke.

Selve det at udtale sig og appellere til samtykke er igen muligt, for så vidt vi har fælles forudsætninger. Det subjektive princip for den almengyldige smagsdoms mulighed kalder Kant *den fælles sans*. Denne dømmes ud fra følelser – i analogi til den fælles forstand, der dømmes ud fra begreber. Samtidig er der her tale om almen meddelelighed. Hvis vi er fælles om vores erkendelsesevner, må ikke alene den objek-

tive erkendelse lade sig meddele alment, men det samme må gælde evnerne relative forhold til hinanden (Kant kalder det også deres ”stemning”, og man tænker uvægerligt igen lidt på Heidegger). Det er med andre ord selve denne meddelelsesegnet-hed, der ligger til grund for smagsdommens mulighed, hvormed meddelelsesegnetheden og *den fælles sans* falder sammen.

Smagsdommens nødvendighed er dog ikke desto mindre en *betinget* nødvendighed – den er betinget af, at vi nu også har *subsumeret rigtigt*, hvilket vil sige, om vi har ”kategoriseret” det givne velbehag korrekt. Hele denne usikkerhed kommer igen af, at der så at sige ikke er den samme sikre forbindelse til den fælles sans, som der er til den fælles forstand. Forstanden dømmes jo korrekt, for så vidt den overhovedet dømmes, men den fælles sans er blot et ord, der repræsenterer muligheden for, at vi kan fornemme noget alment, der kommer før ethvert begreb og enhver tanke.

Eftersom smagsdommen... ikke kan bestemmes ved begreber, er den udelukkende begrundet i den subjektive, formelle betingelse for en dom overhovedet. Den subjektive betingelse for alle domme er selve evnen til at dømme. (Kant 2007: 130)

Vi er altså tilbage ved dømmekraftens selvstændiggørelse fra forstanden. At det kommer an på selve evnen til at dømme, og der ikke foreligger en objektivitet, betyder, at der kun bliver det tilbage, at man må gå ud fra, at alle mennesker på lige fod er udstyret med en dømmekraft.

Hermed har Kant uddybet mulighedsgrundlaget for den almengyldige smagsdom, men det står stadig tilbage, at man sådan set aldrig kan være helt sikker på, om

Hvorvidt har man lov til at være Smagsdommer?

man virkelig har fældet sin dom ud fra det almene uinteresserede velbehag:

Hvorvidt den, der mener at fælde en smagsdom, faktisk også dommer i overensstemmelse med denne idé [om den almene stemme], er uvist; men han relaterer sin dom til ideen. (Kant 2007: 68)

Denne skelnen mellem at være i overensstemmelse med ideen og at relatere til ideen udtrykker den skrøbelige balance mellem det, at man på den ene side må regne med, at man har grundlag for at kunne fælde en subjektiv almengyldig dom, men at man på den anden side aldrig kan vide sig sikker på, at man nu virkelig taler med den almene stemme og ikke med den private.

Sensus communis

At afdække skønhedsbedømmelsens metafysiske mulighedsbetingelser betyder som sagt at afdække dens a priori princip, dvs. det, man altid allerede har med sig forud for enhver erfaring. Med princippet om den fælles sans har Kant kortlagt et sådant. Det er dette princip, man må forudsætte i en smagsdom, der gør krav på almen gyldighed. Hertil må man i det hele taget forudsætte meddeleligheden for overhovedet at forsøge at meddele os og håbe på samtykke og fællesskab – og dermed, viser det sig, også filosofi overhovedet.

I et meget større perspektiv bliver der nemlig tale om en *sensus communis*, der ikke kun omfatter de fælles forudsætninger for smagsdommen, men hele ”den nødvendige forudsætning for vor erkendelses almene meddelelighed, som må forudsættes i enhver logik og i ethvert erkendelsesprincip, der ikke er skeptisk” (Kant 2007: 87). I Kants tredje kritik er det altså ikke længere nok, at et eller andet abstrakt subjekt kan have nød-

vendig erkendelse – det kommer nu i sidste ende til at stå og falde med meddeleligheden mennesker imellem, hvis man ikke alligevel skal forfalde til filosofisk skepticisme.

I sidste ende hviler muligheden for en gyldig smagsdom på en ide om ”menneskehedens oversanselige substrat” (Kant 2007: 176), og på den måde ender det med at handle om meget mere end skønhed. Princippet om *sensus communis* er i øvrigt princippet for muligheden af en syntese mellem det subjektive og det almene. Det er modsætningen mellem disse to, som er omdrejningspunktet for hele Kants æstetik, og han skriver sig også dermed ind i en klassisk tradition i filosofihistorien.

Kants æstetik er en vigtig brik i hans eget filosofiske system. Det handler jo blandt andet om at retfærdiggøre, at der kan være tale om ”rigtigt” og ”forkert” også i spørgsmål, hvor der ikke kan føres (logisk) bevis. Bl.a. i denne henseende kan det skønne for Kant (mere eller mindre) danne bro til det sædelige. Når vi dommer på grundlag af en fælles sans sker dette ved, at vi abstraherer fra private forhold og ”sætter os i enhver andens sted” (Kant 2007: 136), hvilket står i klar analogi til det kategoriske imperativs princip om altid at handle, som var det på vegne af ethvert fornufts væsens nødvendige handlen.

Ved første øjekast kan det se det ud til, at Kant løser sit problem, ligesom han plejer. Smagsdommens mulige nødvendighed garanteres derved, at den tager udgangspunkt i os a priori, og skønheden ikke er en egenskab ved tingen selv. Alligevel har han i sin æstetik åbnet et dybere perspektiv således, at den fælles sans ikke ligesom den fælles forstand konstituerer materien, men blot reagerer på det forhold, at denne i det hele taget lader sig konstituere. Tingene indretter sig ikke i streng forstand efter den

fælles sans, men den fælles sans tilskriver dem en 'pseudo-logisk' dom ud fra en lyst ved, at der i det hele taget kan være samspil mellem erkendelsesevnerne. Smagen bliver på den måde en slags metaevne, idet den jo ikke omhandler anskuelsernes og begrebernes forhold til hinanden (som i erkendelsesdommen), men forholdet mellem selve evnerne til disse – altså indbildningskraft og forstand.

Konklusion

Det ser ud til, at Kant i sin undersøgelse af smagen når ud på et transcendentalt niveau, der ligger dybere og går forud for hans tidligere undersøgelser. Her er ikke blot tale om mulighedsbetingelsen for nødvendig erkendelse, men om mulighedsbetingelsen for, at man overhovedet kan undersøge noget sådant – man må jo forudsætte, at der findes noget alment fællesmenneskeligt for overhovedet at kunne bedrive filosofi for andre end sig selv. Hermed er han sådan set tilbage, hvor han startede. I sidste ende handler det om meget mere end det skønne – Kant kommer via undersøgelsen til fornyet klarhed over sit udgangspunkt overhovedet.

Sensus communis står således ikke kun for den almene meddelelighed på grundlag af det fællesmenneskelige i henseende til smagsdommens mulighed, men ligeledes i henseende til erkendelsens mulighed og det godes mulighed og hermed i det hele taget filosofiens mulighed.

Man kunne indvende, at Kants måde at stille det op på egentlig ikke sikrer ham imod Bourdieus smagsfællesskaber – man kunne jo altid hævde, at de andre åbenbart ikke tilhører den samme menneskehed, siden de tilsyneladende ikke deler vores smag! På den måde kan man ”nemt” skrælle Kants universalisme fra og blot kon-

statere, at ”smag” spiller en rolle for vores forhold og forbundethed til hinanden i det/de intersubjektive fællesskab(er) (en sådan indvending, der mere eller mindre ville operere med en kontingent dømmekraft, ville imidlertid samtidig undergrave hele Kants epistemologi – og så kan det hele jo være lige meget...). På den måde blotlægges Kants universalistiske forudsætning som det, den er – en forudsætning.

Idet det viser sig, at det almene går forud for det nødvendige, øjner man i øvrigt faren for den misforståelse, at flertallet bestemmer sandheden. Her skal man dog huske, at hvert enkelt fornuftsvæsen ifølge Kant har lige adgang til en almengyldig dom. I den eksemplariske dom er der som sagt tale om en balance, der hedder, at man har lov til at håbe på, at man taler på vegne af det fællesmenneskelige, om end man ikke endeligt kan tage patent på at gøre det. Ideen er så at sige urørlig, dvs. man kan dårligt slippe for den, samtidig med at man heller ikke kan tage den i besiddelse. Begrebet om en refleksiv dømmekraft dækker således over en mulig intersubjektivitet, der er ”til forhandling”, og hvor enhver kan gøre krav på myndighed. Man kunne sige, at hvor vidt man i sidste ende anerkender en andens ligeværdige autoritet – dvs. mulighed for at fælde domme, der ikke kun gælder vedkommende selv – i dette lys afhænger af, hvor vidt man anerkender vedkommende som en del af menneskeheden! En sådan bemærkning truer selvfølgelig med at sende os direkte tilbage i en sociologisk anderkendelsesdiskurs;⁴ det må derfor understreges, at den opbyggelige pointe for den kantianske betragtning består i, at ”det sociale” ikke er noget, der etableres eller konstitueres, og ikke er noget, der hviler på en eller anden kontingent lighed mellem patologiske eller kulturelt betingede idiosynkrasier, men der-

imod er en ide, der må forudsættes for, *at alt det andet* (i videste forstand) overhovedet kan komme i stand.⁵ Et fællesskab kommer med andre ord ikke i stand, fordi man *tilfeldigvis* har noget til fælles, men fordi man i kraft af en regulativ ide om menneskeheden *nødvendigvis* må forudsætte, at man har noget til fælles – man kan ligefrem sige: for så vidt vi alle lever i tid og rum. I et møde på tværs af kulturer er spørgsmålet således ikke, *om* vi nu også har noget til fælles – fællesskabet må derimod forudsættes, og medlemskabet er givet i kraft af den værdighed, det giver at være menneske i verden. Eller aktualiseret: Den kulturelle ”værdikamp” bør ikke handle om at *sætte* distinktioner, men om at ophæve dem...

Litteratur

- Kant, Immanuel (2007) [1790]: *Kritik af dømmekraften*, DET lille FORLAG, Frederiksberg
- Bourdieu, Pierre (1997): *Af praktiske grunde*, Hans Reitzels Forlag, København
- Bourdieu, Pierre (1984): *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts

Noter

- ¹ Bourdieu 1997: 21 ff.
- ² De render rent faktisk stadig rundt nede i Tyskland og siger ”Über *Geschmack kann man streiten*”, kan jeg bevidne. Jeg er dog ikke sikker på, om de selv ved hvorfor...
- ³ Som en slags transcendentale følelse er den hermed analog til *agtelsen* – blot med den forskel, at den *udelukkende er kontemplativ og ikke forårsager en interesse i objektet*” (Kant 2007: 73).
- ⁴ Ikke at der er noget galt med en sådan – det er bare i første omgang ikke det, der er på færde hos Kant. Det sociale bifald kan i det mindste ikke ligge til grund for en almenyldig dom – det er omvendt.
- ⁵ Derfor hviler Bourdieus behandling af Kants æstetik også på en stædigt misforstået læsning (Bourdieu 1984: 485 ff.); Kants æstetik er i sin ånd netop *ikke* et udtryk for et borgerligt kultursnobberi, men et forsøg på at fremskrive noget almenmenneskeligt, der tværtimod kan *overskride* alle kulturelle distinktioner.

Nu udkommer *Middelalderens verden*

*Bliv klogere på
middelalderens
verdensbillede, tænkning,
rum og religion*



Pressen skrev

OM RENÆSSANCENS VERDEN

”en stor og smuk bog ...
gør forlaget ære”

Søren Hindsholm | Kristeligt Dagblad

OM OPLYSNINGENS VERDEN

”en prægtig bog om
oplysningstidens bedrifter”

Thomas Bredsdorff | Politiken

OM ROMANTIKKENS VERDEN

”... en højt nuanceret
og mangfoldig fremstilling ...
I denne store flotte bog er
megen indsigt givet”

Georg Metz | Information

OM MODERNITETENS VERDEN

”... en bog, man bliver
klog af at læse”

Tom Hermansen | Jyllands-Posten

Pr. bog 498,- kr.



What are the rules of Ties?

Rules lead a shadowy existence. They are often only made explicit once they have already been broken; when another person confronts one with the rule that has been neglected. This essay discusses an attempt to make a set of rules explicit: these are rules about ties. It argues that to produce rules is to make a claim to social authority, and that this claim is also made by social theorists when they set the rules of sociological practice.

The Rules of Sociological Method, written by Emile Durkheim and published in 1894, set a trajectory for much of modern sociological theory, debate, and practice. In 1976 Anthony Giddens decided to re-evaluate the goals and limits of sociology in his book *New Rules of Sociological Method*. These two texts are addressed to social scientists – they outline the methods and epistemology appropriate to sociology insofar as it constitutes a distinct discipline; they reflect on how to proceed if one wants to do this scientific activity called sociology. In 2008 Ivan M.C. Chen published a short book with tips, judgments, and explanations relating to one central item of men’s wear. This book is called *The Rules of Ties*.

This short essay is about making rules. What links Chen to his better-known forerunners is the project of policing a practice, and doing so by producing rules. And whether the point is made explicit or not, it is certain that this rule-making is based on a claim to authority of some kind. The famous sociological works on methodology tried to establish themselves as touchstones

for anyone conducting and judging sociological research. Their authority is based on the competence of their authors as sociologists and epistemologists. To use the language of Pierre Bourdieu, one might say that these works (in their ways and in their times) were dominant actors in the field of sociological production, setting the rules of the game that is sociological practice.

What, then, does *The Rules of Ties* do? Who does it address, and what kind of authority does it claim?

What is *The Rules of Ties* about?

The book is a practical guide to buying, tying, wearing, and taking care of ties. It is addressed to anyone who is frustrated with their inability to use ties properly, and the advice that it gives is drawn from the author’s knowledge of trend-setters, gentlemen, and the customs of past (and more discerning) times. Early in the book Chen states what, perhaps, the most basic imperative of the programme is: “*Wear what gentlemen wear.*” Although this might at first appear to be an attack on the common man and his

culture, this is only half true: it is in fact an appeal to the common man to use his freedom to exchange his thoughtless and ingrained dress habits for the habits of an elite class. Why should the working man dress like a working man when he isn't forced to? Or as Chen exclaims, "*Why dress down like mediocre majority of people, if you can dress like the important few?*" (Chen 2008a: 11). Chen's book is a manual in how to achieve this imperative of dressing like a gentleman.

However, although Chen's book thus aims at empowering people in the matter of their dress, the rules of his game are firm. He is at his most decisive and harsh (presumably, though, with good intent) when he notes, "*The belief that how a person dresses is his personal choice and there should be no rules about what a person should wear is one of the many erroneous concepts that dissuade many men from dressing properly*" (Chen 2008a: 5). Lack of rules has crippled our sense of propriety. An aimless freedom in our habits of dress has led us to countless outrages: ties tucked into trousers, limp and lifeless ties, grotesquely short ties and silly long ones, ties that hide *inside* our shirts – in short, ties that speak of our contemptible ignorance of propriety.

Occasionally in the text we hear of the customers in Chen's department store, where he has given advice on men's wear for many years. Chen notes that it was their confusion about dressing, and their gratefulness when he gave advice, that encouraged him to write his book. On the whole these bewildered souls appear in the text as somewhat one-dimensional individuals who are happy to have got some useful dressing advice, but occasionally his reference to his customers takes a worrying turn and they spring into life in a less-than-comforting way. One example of this is when Chen

backs up his claim that men's fashion is not about 'prettiness.' He supports this by noting that in some cultures men scar their own faces in order to look tough. Apparently some of his customers endorsed this statement with the exclamation: "In Germany, they do!" (Chen 2008a: 22).

Thus Chen pieces together an account of the social world that justifies his rules of ties as a corrective to current practices. By saying something about how the social world *is*, Chen lays the groundwork for saying something about how it *should be*. The facts that we learn about ties give us (the readers) new ways of judging and valuing the activity that we are surrounded by, and that we take part in ourselves. If, when picking up the book, one didn't know that a tie should form a graceful arch leaving a definite space between the upper part of the tie and the shirt, then by the end of the book one is very much aware that most people fail in this regard – oneself included. And if one *did* know that ties should form an arch at the top, then it is *very unlikely* that one knew how to perform this art of 'arching out' the tie *without the help of a collar pin*.

Are these Chen's rules or society's rules?

One response to Chen's claim to social authority – the authority to make rules – would be to laugh off the attempt to codify the *correct* rules of men's dressing. But although *The Rules of Ties* is a funny book, it would be wrong to dismiss its attempt as foolish and uninteresting. And it would be even worse to poke fun at it, as if it were the handiwork of the village idiot. Its bombastic style and its chosen topic simply make it stand out amongst countless other prescriptive manuals on how to do something right: how to write a university essay, how

to cook a meal, how to conduct a good experiment, how to play the clarinet. The difference is that dressing is one of the social practices that most people think they have enough skill to judge for themselves; and thus feel confronted when they are told that there are in fact rules to the practice – especially if these rules contradict their own sense of propriety.

There are different conclusions that could be drawn at this point. First, one might think that Chen is showing us a social reality, of which we were unaware: most of us *have* been breaking the rules of ties for many years; the rules were there all along, and only now do we become aware of them. This amounts to saying that these are society's rules, and Chen is just showing them to us. Contrary to this, however, one might put the point in a second way: Chen has actively produced a set of rules about ties which make success and failure possible for the first time. This second conclusion amounts to saying that these are Chen's rules, and he has, in effect, started a new social game that we can play if we read *The Rules of Ties*.

These two possible conclusions about the rules of ties confront one another in much the way that academic sociology sometimes confronts practical politics. The former looks for the patterns of order in society, the latter is a realm of practical affairs in which there are specific events and actors who change that order.

As one might expect when presented with a dichotomy like this, the most convincing approach to the issue involves combining the two positions. This means that making rules, such as those in *The Rules of Ties*, involves *first* observing society how it is (looking for unspoken patterns of social practice), and *secondly* drawing prescriptive

conclusions in the form of rules. In this way one moves from description of society to prescription and normative judgment. That is: from learning to policing. From observer (of society) to actor (as rule-maker). From sociology to politics.

Seen in this last way, we can think of the rules that Chen is laying-down as a crystallisation, in the form of an instruction manual, of his experience of society. The world is full of symbolism and hierarchy, and Chen feels that most of us are stumbling through it with our eyes closed (and wearing inappropriate ties). His work should open the reader's eyes and drag them out of naivety. In a companion guide to *The Rules of Ties* called *The Essentials of Dress Shirts* Chen states the problem clearly: "The American working class men dress poorly. *The problem is that they do not even know they dress improperly*" (Chen 2008b: 1, emphasis added). His book is meant as a solution to this problem.

What has Chen done, then, with his *Rules of Ties*? To sum up: First, he has observed society and described it as he believes it to be: a world in which the use of ties can differentiate a gentleman from a mediocre pleb. Secondly he has judged it better to belong to that group called 'gentlemen.' Thirdly, he has formulated a set of instructions that any reader can use in order to resemble a gentleman, and so succeed in this social world that is tragically divided by fashion. Chen's rules cause a game to take shape before our eyes (the game of dressing properly), but it is a game that he thinks we are already involved in whether we have noticed it (as he has) or not (as the 'American working class men' have failed to). No doubt Chen's insights are valuable if the reader decides to take up the challenge of this social game, but

the question that is left for the *reluctant* tie-wearer is this: How does one escape a social game that one never chose to play in the first place?

There are two different ways of making Chen's game disappear: either *everyone* stops playing and tries to return to the bliss of animalistic indifference to fashion, or (and this is somewhat counterintuitive) *everyone* plays perfectly and wears what gentlemen wear. In both cases the game disappears because there are no longer any winners or losers. The rules lose their decisive function: to divide the proper from the improper. Both possibilities are utopian.

The Rules of Ties and The Rules of Sociological Method

It is unlikely that very many sociologists have concerned themselves with *The Rules of Ties*. Is it not, after all, just a tool used to by some social actors to reproduce the social hierarchy – albeit with a few more people dressed as 'gentlemen'? Yes, this is what *The Rules of Ties* is, but the same questions about rule-making apply to sociology itself. Durkheim's *Rules of Sociological Method* also sets the limits and the rules of the social game called 'sociology.' Were the rules of sociology there (for example in the work of August Comte or Karl Marx) before Durkheim? Did he just write down, in the form of rules, what was there all along? Or did Durkheim contribute to *creating* the game that is modern sociological practice? Again, as with *The Rules of Ties*, an answer that combines these opposites seems necessary. The rules were not there before, but Durkheim's rules had to be based on experience of society and its study – they could not be arbitrary.

We must also pose our troubling question of how rules divide. *The Rules of Ties*

divides mediocre people from gentlemen; *The Rules of Sociological Method* divides sociology from common understanding. We can see this if we once again imagine what would happen if everyone played these 'social games' perfectly: if everyone precisely followed *The Rules of Ties* and *The Rules of Sociological Method*. In the first case we would not all become gentlemen; rather the category of 'gentlemen' would cease to make any sense because no one would fail to be a gentlemen. The rules of ties would no longer divide people. In the second case if we all followed the rules of sociological method would we all become sociologists all of the time? Following the conclusion about gentlemen, I suggest not. Sociology is called 'theory' because the descriptions of society that it gives are unlike those that people produce most of the time when they are involved in practical affairs of social life. If everyone spoke like sociologists then the specific authority that sociology claims by the fact of describing things *differently* would be eroded. Sociology would be dissolved as a science, because its descriptions had been reduced to *common sense*, i.e. the products of common practice. Sociology needs 'lay people', its plebs, its 'ordinary language,' in order to distinguish itself as the scientific gentleman that it aspires to be – in order to be uncommon. This explains Durkheim's suspicion of the concepts that are used by people in their day to day affairs – we can't use these to do sociology because we risk eroding the very distinction between science and common sense that *The Rules of Sociological Method* is trying to establish (Durkheim 1964: 18-21). Likewise, in the world of ties, the gentleman cannot accept that everyone can use ties adequately because this would undermine his status as a gentleman.

The nature of rules is to divide: to make success and failure possible. And the makers of rules are those who claim the authority to police this divide. This does not make them evil tyrants: observing society and teaching others about it is the most normal social activity of all, and one which everyone is engaged in. But the formulation of rules in the form of manuals and manifestos does something quite special: it decisively links these rules to an author or speaker, who can enjoy praise or suffer criticism because they aspired to speak for society.

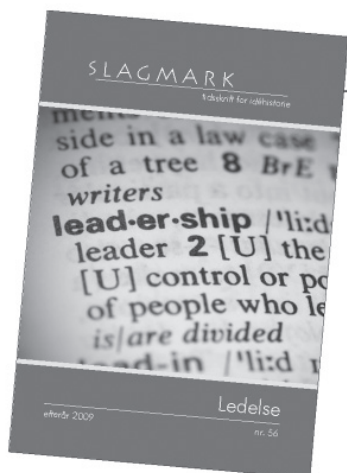
And if one is willing to listen when Chen speaks for society, the stakes are magnificent. As he notes:

Billions of men live on earth. Few men can arch out the tie without support of a collar pin, a collar tab, or a vest. (Chen 2008a: 33)

Litteratur

- Chen, Ivan M.C. (2008a): *The Rules of Ties*. No publication details provided
- Chen, Ivan M.C. (2008b): *The Essentials of Dress Shirts*. No publication details provided
- Durkheim, Émile (1964): *The Rules of Sociological Method*. The Free Press, New York
- Giddens, Anthony (1976): *New Rules of Sociological Method*. Hutchinson, London.

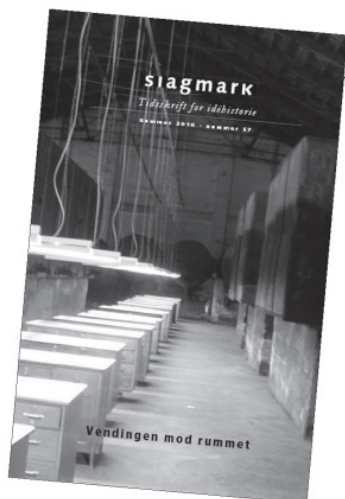
Nye numre af **SLAGMARK** ude nu!



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 intimitet over teknokratisk og demokratisk ledelse, til virksomhedsetik og virksomheders sociale ansvar.



SLAGMARK # 57 om

Vendingen mod rummet

I en række bidrag udforskes den interdisciplinære reorientering omkring begreberne rum og sted. Gennemgående ser vi med den såkaldt spatiale vending en stigende opmærksomhed på rummets evne til at samle, rumme og situere menneskelivet. Mennesket handler og forhandler i rummet, og den nye opmærksomhed på dette har både filosofiske, videnskabelige og politiske implikationer.

»» Bestil i dag på slagmark.dk

Freeganism

– Forbrug, spild og oprør

Denne artikel behandler det aktuelle fænomen *skraldning* eller *freeganism* ud fra den tese, at det moderne antikapitalistiske oprør selv vanskeligt frigør sig fra de kommercielle værdier, det tager afstand fra. Skraldning som livsstil rummer i vid udstrækning muligheder for klassiske marxistiske og antiforbrugerske-tolkninger, men kan måske også symbolisere et nyt billede af oprøret - som noget der ikke længere vokser ud af nød og fattigdom, men som snarere kan karakteriseres som overskudshandling, der ledes af dem der forstår selv at agere i et *hypersamfund*.

The first time I went I was amazed. When James opened the lid of the bin, there was a pristine blue bin liner filled with perfectly good food. (britisk freeganist, <http://www.democraticgreensocialist.org/dgs11/freegan.htm>)

Verden over er et voksende fænomen mere og mere synligt i gadebilledet. Man kan se mennesker, der åbner op for stormagasinerne skraldespande, der fisker nyt tøj, aftensmad, computerudstyr eller andet op derfra. Det hele er, som i ovenstående citat, i allerbedste stand. Det er med andre ord måske ikke noget, der burde have været kasseret.

Det er ikke en hjemløs, der leder efter efterladt mad, og det er heller ikke en vagabond eller en flaskesamler, der står foran skraldespandene. Det er derimod veluddannede, studerende eller velintegrerede samfundsborgere, der med handlingen kommenterer et samfund, som overforbruger og genererer et unødvendigt spild. I deres opgør med de kapitalistiske værdier

ser *freeganister*, som de kalder sig, sig nødsaget til at handle imod spildet, og alt det som spildet kan symbolisere. I overforbruger er der nemlig andet på spil end blot det affald, der ligger i skraldespandene, forbruget knytter an til et moderne samfund, hvor forbrug ikke kan adskilles fra produktionsforhold, markeds kræfter, falske behov og kommerciel intimidering af det private.

Hvilke ideer knytter sig til dette moderne opgør med værdierne? Er opgøret klassisk, og hvordan kan det forstås i relation til generelle tanker om et oprør mod værdier? Hvordan kan forbrugerske og kommercialisme spores selv i et oprør mod det?

Jeg har i denne artikel været optaget af at granske, hvordan et fænomen som *freeganism* kan opstå, og hvordan det kan ses som et moderne oprør mod forbrugssamfundet. Jeg lægger i det følgende ud med at afdække nogle symbolske betydninger af forbrug ved hjælp af tekster af Thorstein Veblen og Naomi Klein. Jeg undersøger herefter, hvordan forbrugssamfundet i sig selv indeholder

kimen til oprør, og hvordan forbrugerens bevidsthed ændres i takt med den stigende kommerialisering. Jeg ser, primært gennem Herbert Marcuse, på oprørets grundlæggende karakteristika, og anvender disse på en analyse af *spild*, som det, der knytter forbrug og oprør sammen. På baggrund af disse udredninger vender jeg tilbage til *fre-eganism* som en moderne modstandsform, der er et produkt af forbrugssamfundet og som bryder med traditionelle opfattelser af klassekamp.

Symbolske betydninger af forbrug hos Veblen og Klein

This requirement of conspicuous waste and of ceremonial cleanness from the traces of industry extends also to the apparel, and in a less degree to the food, which is consumed on sacred holidays; that is to say, on days set apart — tabu — for the divinity or for some member of the lower ranks of the preternatural leisure class. (Veblen 2003: 205)

Med ovenstående citat skrevet i 1899 af den norsk/amerikanske sociolog og filosof Thorstein Veblen illustreres den historiske forståelse af forbrugets symbolske betydninger. Når forbrug af såvel mad som beklædning knyttes til bestemte begivenheder, klasser eller ritualer generes *spild*. Forbruget sættes for Veblen i forbindelse med et samfund, der har baseret sine værdier på konstruerede behov og dermed har skabt en slags *spildets ritual*. Det gør i sig selv ingen forskel om beklædningen koster mange penge; der fokuseres i valget af beklædning i højere grad på en symbolsk betydning, en fælles bevidsthed om hvad valget betyder. Når signalværdien på denne måde går forrest, opstår spildet, det unødvendige i at betale

mere for sin beklædning. På samme måde er *mad* en del af den samfundsmæssige indretning - hvornår indtages hvad – også her fremstår signalværdien vigtigere end nødvendigheden, og spildet opstår. Som Veblen også påpeger bidrager mad, og valget af den mad man *ikke* spiser, til det helstøbte i tilværelsen for forbrugeren (Veblen 2003: 206), alene i kraft af den symbolik madens rolle tilskrives.

Som forbruger er der, ud fra Veblens perspektiv, altså andet på spil end blot at forbruge. Forbruget tildeles en slags symbolsk, identitetsskabende betydning, der i sidste ende betyder et systematisk spild. Veblen gør sig disse tanker om, hvad han betegner som 'barbarisk kultur' (ibid.:3) ud fra en sociologisk idé om forbrug og identitet. I den tidsalder Veblen skriver ud fra, er forbrug et middel til at differentiere mellem klasser, mennesker og rang. I den forbindelse er forbrugeren at betegne som en medspiller i en større kulturel sammenhæng, der sikrer en opretholdelse af formler samfundsstrukturer.

It is as elements of social structure — conventional facts — that leisure and ownership are matters of interest for the purpose in hand. (Veblen 2003: 17)

Men hvordan kan forbruget bidrage til at vedligeholde de kulturelle normer? Hvad siger det om den kultur Veblen beskriver?

Veblens opfattelse af forbrugerens tilbøjelighed til at investere i signalværdi bunder i et billede af den irrationelle forbruger – en forestilling der står i opposition til f.eks. John Stuart Mills *rational economic man*: individet med egeninteresse og rationelle valg. For Veblen er mennesket, som forbruger, ikke i stand til at bedømme, hvad der er det bedste for det selv, dertil er det for styret

af irrationelle værdier såsom social status. Der er altså et misforhold mellem individets egeninteresse og dets forbrug, ifølge Veblen. I Veblens *Theory of the Leisure Class* teoretiseres særligt hvordan det er middelklassen og den højere middelklasse, der står for at bevare de kulturelle normer, og som derfor står bag misforholdet. Således har medlemmer af middelklassen nedarvet et historisk anlæg for at ville eje produkter, at ville markere deres status ved at lade verden vide, hvad de er i besiddelse af. Dette er for Veblen et levn fra en fortid hvor jægere tog deres trofæ med hjem til en stamme/et fællesskab, der så kunne beundre ejerskabet. Veblen anfører desuden, at denne følelse af ejerskab ligeså vel kan indbefatte mennesker som ting, og at kvinder er et eksempel på middelklassens mænds moderne trofæ (Veblen: 18). Driften mod ejerskabet gennemsyres således hele det samfund Veblen beskriver, og de sociale relationer går hånd i hånd med de materielle interesser;

Wherever the institution of private property is found, even in a slightly developed form, the economic process bears the character of a struggle between men for the possession of goods. It has been customary in economic theory, and especially among those economists who adhere with least faltering to the body of modernised classical doctrines, to construe this struggle for wealth as being substantially a struggle for subsistence. (Veblen 2003: 18)

I dag, et århundrede efter Veblen skrev, kan forbruget stadig markere en social status, skriver Naomi Klein i hendes bog *No Logo* (Klein: 2000). I det vestlige moderne, globaliserede samfund er der i forbruget opstået et nyt universelt sprog (ibid:18). Der er for Klein tale om forbruget af *logoer*,

mærkevarer og *brands*. I forhold til Veblens sociale billede af forbrugets rolle, tilføjer Klein i dag fænomenet *forbrug* en politisk forståelse af, hvordan forbrug danner baggrund for undertrykkelse, magtspil, politiske kampe og et globalt samfund i oprør.

Ifølge Klein er det, der driver forbrugeren mod et ejerskab, ikke længere kun et ønske om et trofæ, dvs. den materielle velstand, som hos Veblen. Derimod er Kleins forbruger blevet en del af en livsstil, hvor det at være forbruger er hele omdrejningspunktet for livsstilen. Der er mere i produktet end ejerskabet, der er følelser, oplevelse og personlig stil. Det er mærkevarer som Nike, Coca Cola, Wal-Mart, Disney og Starbuck's, der for Klein leverer kimen til oplevelser for forbrugeren. Bemærkelsesværdigt for skiftet mellem Veblen og Kleins iagttagelser af forbruget er, hvorfra forbruget tager afsæt, altså hvordan det nødvendiggøres i Kleins samtid. Den nye form for forbrug optræder i skikkelse af det daglige liv, der leves, som en af kommunikationsrådgiverne for de store firmaer siger i Klein's *No Logo*:

Maybe the next step in evolution is to put housing next to the stores and megaplexes and call it a small town. People living, working, shopping, and consuming entertainment in one place. What a concept. (Klein 2000: 157)

Det nye ved forbruget, ifølge Klein, er i den forbindelse hele apparaturet omkring forbrug, det være sig produktionsmetoder, udliciterede virksomheder, *branding*, logoer på veje og gadehjørner eller fastfoodkæder. Forbruget har affødt nye arbejdsformer, nye måder at leve på. I den forbindelse tilføjer Kleins analyser ideer om, hvordan forbrug ikke kan adskilles fra begreber som pro-

duktion, arbejdskraft og distribution. Der eksisterer i Kleins optik i disse fænomener en slags sammensmeltning, der har fordrejet den klassiske forståelse af reguleringen mellem udbud og efterspørgsel. Forbruget stiger og produktionen stiger, men når markedsføringen og branding øges, stiger forbruget, og som følge heraf sidenhen produktionen. *Brandingen*, med sit logo i front, kan altså påvirke med en sådan kraft, at den kan regulere forbrugsbehovet. At der for Klein, såvel som for kommunikationsrådgiveren, potentielt eksisterer logoer og brands overalt, hvor det moderne menneske befinder sig, er måske således et udtryk for et helt basalt misforhold mellem behov og konstruerede behov. En verden hvor det er vanskeligt at skelne mellem det essentielle og det symbolske.

Der henvises nu til et 'forbrugersamfund', der nok kan minde om det samfund Veblen beskrev, men Kleins beskrivelse af det logofixede samfund indeholder også en beskrivelse af, hvordan der side om side med forbruget nu eksisterer anti-forbrugsbevægelser, et mere og mere udtalt oprør mod de værdier, som forbrugssamfundet står for. Hvor Veblens karakteristiske af ejerskabets sociale betydning ikke rummer noget tegn på oprør eller modstand overfor samfundets indretning, så har Klein placeret forbruget, og dets bagvedliggende maskineri, et sted, hvor det hele tiden giver anledning til politiske oprør.

Kimen til oprør, hvordan forbruget påvirker bevidstheden

Menneskets anden natur bekæmper således enhver forandring, som ville forstyrre og måske endda afskaffe denne menneskets afhængighed af et marked, der bliver mere og mere tæt pakket af produkter – afskaffe

hans eksistens som forbruger, der forbruger sig selv i og med, at han køber og sælger. De behov som dette system skaber er således i højeste grad stabiliserende, konservative behov: modrevolutionen forankret i instinktstrukturen. (Marcuse 1969: 21)

Der befinder sig i kapitalismens frie markeds kræfter et paradoks i forbrugernes tilværelse. Som Herbert Marcuse her peger på, har det marked, der hersker i det moderne vestlige samfund, tilført individet en afhængighed i skikkelse af et voksende forbrug. Samtidig er de værdier, der sælges i forbrugskulturen fyldt med forestillinger om det frie menneske, de individuelle valg, drømmen om selv at smede egen lykke igennem egne valg. "*Valget mellem samfundsmæssige behov tager sig ud som frihed*" (ibid: 23), fortsætter Marcuse, og belyser hvordan der for forbrugerne er tale om en indbildt frihed, der ikke desto mindre for Marcuse i sidste ende vil undergrave sig selv.

På samme måde som arbejderne blev holdt som slaver af ejerne af produktionsmidlerne (jf. Marx), er forbrugerne slaver bundet op på behov, der ikke alene optræder som deres egen frihed, men også gør dem uigenkendelige for hinanden. Det klassiske identificerbare slavebillede, hvor slaverne udgjorde en klasse – proletariatet der tilsammen kunne gøre oprør, er skiftet ud til fordel for et offerfænomen på tværs af klasse, kultur og køn. Om end det stadig er de kapitalistiske forhold, der holder produktionsforholdene i hævd, så er der for Marcuse tale om et nyt billede på undertrykkelse, for undertrykkelsen er ikke i stand til at generere samme arts-solidaritet, der normalt kendetegner drivkraften i en frigørelse (Marcuse: 24).

Den måde, hvorpå forbruget nærer drømmen om de frie valg, skaber ud fra

dette perspektiv altså en slags kontrarevolutionær kultur, hvor den masse der, i Marcuses optik, burde gøre oprør, i stedet ser sig tilfredse med den illusoriske drøm, de køber sig til hver dag. Her er teknologien, overflodsmarkedet og forbrugskulturen pludselig blevet garanter for en samfundsbevarende bevidsthed. I forbindelse med denne slags bevidsthed skriver Hannah Arendt i sin bog *On revolution*:

The American dream, as the nineteenth and twentieth centuries under the impact of mass immigration came to undertstand it, was neither the dream of the American Revolution – the foundation of freedom – nor the dream of the French Revolution – the liberation of man; it was unhappily, the dream of a promised land where milk and honey flow. (Arendt 2006: 130-31)

For både Arendt og Marcuse optræder det moderne liv altså som en slags forklædt frihed, hvor smagen for politisk frihed er forsvundet. Den sociale sfære optages i så høj grad af den cykliske proces produktion og konsumtion og selv tale og handlinger ikke kan adskilles fra den kommercielle diskurs (Norris 2004: 5). I Vestens massesamfund, hvor de fleste opnår muligheden for at købe og eje, er der i dette perspektiv opstået en konsensus om, som Arendt beskrev, at drømmen og målet er nået i form af forbrugsgoderne, og at det kommercielle sprog på en sådan måde er blevet integreret i det personlige liv. Marcuse kalder denne opløsning af forskellene mellem kulturen og den sociale virkelighed for en 'likvidering af den todimensionelle kultur' (Marcuse 1964: 74) og henviser til et endimensionelt samfund, hvor den materielle kultur har fået magten over massesens bevidsthed.

Denne bevidsthed udvikles tidligt i takt med at logoer, reklamer og kommercielle budskaber finder vej ind i uddannelsessystemet (Norris 2004:9), og med Hannah Arendts begreb bidrager dette til et tab af fornemmelsen for virkeligheden. Den private sfære (oikos) intimideres af den politiske (ibid.). Konsekvensen af logoernes indtog i uddannelsessystemet er ikke mindst, at ungdommen betragtes som forbrugere, mere end som en social investering, og at også uddannelsessystemet bliver en platform for et marked. Klein hæfter sig i 'No Logo' også ved Coca Colas monopol på amerikanske skoler, og særligt hvordan de formår at lancere en kommerciel pædagogik, der får brandet Coca Cola. Sammenlagt giver disse former for beskrivelser af forbrugskulturen et billede af at en kommerciel ideologi, der accepteres som en naturlig del af det menneskelige liv og den pædagogiske udviklingsproces fra barn til voksen. Det kommercielle er blevet institutionaliseret.

Frigørelsen fra den undertrykkende kultur tager således sit udgangspunkt i en anden slags bevidsthed, en revolution kræver en anden slags *frihed i fantasien*, siger Marcuse, eller sagt med Klein: et andet sprog. I forhold til denne form for ideologiske frigørelse fra forbrugersamfundets slavetilstand, er dette måske udtryk for en form for modstand, som ikke handler om klasseforskelle. Det er et klasseløst oprør (Klein 2000: 327), der eksempelvis ser en al Queda-leder bruge det samme argument om det vestlige samfunds moral i forfald, som en ung anarkist eller som en amerikansk professor, der lever som *freeganist*.

Spildets signalværdi

Jeg vil i det følgende afsnit beskæftige mig med begrebet *spild* i forbrugersamfundet,

ud fra en tanke om at sådan som Veblen og Marcuse udlægger kulturens påvirkning til spild, sådan kan spildet spille en afgørende rolle i et oprør mod forbrugssamfundet. Jeg antager således at *spildet* symboliserer kernen i modstanden mod den kapitalisme, der udlægges af Marcuse, Klein, Veblen mfl., måske fordi spild kan tolkes på mange planer.

Som spildet tager sig ud i Zygmunt Baumans fortolkning – i bogen *Forspildte liv* (2004) – kan affald symbolisere en 'ødselhed' i produktion (ibid: 36), der generelt befinder sig i alle hjørner af moderniteten. For Bauman dækker 'affald' således både over modernitetens 'informationsaffald', 'produktionsaffald' og det *menneskelige* affald. Altså et spild der ses på flere planer. Desuden forstærker de forskellige slags affald hinanden, idet de alle bidrager til at bekræfte en ideologi om 'overmætning', en gennemgående værdi i moderniteten om at stor produktion vedligeholder den nødvendige vækst. Overproduktionen er imidlertid ikke noget, det moderne samfund vil vedkende sig; den bliver skjult, og det med mere og mere besvær, for affaldet er voksende og pladsen bliver trang. Den kapitalistiske produktionstanke indstifter sig som en åndelig værdi, der gør sig gældende så spild bliver produceret materielt, socialt, intellektuelt, mm, men uden at det nødvendigvis registreres som spild.

Det materielle affald findes f.eks. i en eksplosion af, hvad Jean Baudrillard kalder 'pseudo-objekter', eller 'kitch' (Baudrillard 2005:12). Disse objekter har ingen funktion anden end at simulere brugbarhed, eller at simulere skønhed, souvenirs f.eks., men også hverdagskitch, såsom emballagen, som fast food er pakket ind i. De er i forbindelse med masseproduktion blevet en fast del af forbrugersamen og er med til at gøre

spild til et 'statussymbol', sådan som også Veblen pegede på. Marcuse, siger f.eks.:

En sådan stat er tilsyneladende i stand til at hæve levestandarden (vel at mærke et administrativt liv), en mulighed, der ligger i alle højtudviklede industrisamfund, hvor det strømlinede tekniske apparat – der er etableret som en uafhængig magt hævet over de enkelte mennesker – kun kan fungere afhængigt af en intensiveret udvidelse og udviklingen af produktiviteten. (Marcuse 1969b: 66)

Bag forståelsen af spildets markering, befinder der sig en idé om spildet som en værdi. Veblen pegede på dette i sin beskrivelse af velhavende kvinders beklædning, der netop signalerede spildet som statussymbol. Kvinden, der går i høje hæle og lang kjole, kan ikke deltage på noget arbejdsmarked og signalerer gerne, at hun ikke deltager på denne måde (Davis 1944). Hun 'spilder' sin tid set fra samfundets synspunkt, men markerer også gerne sin intention om dette. Noget nær den samme ide om spild gør sig gældende hos Naomi Klein i hendes forståelse af den mærkevarekultur, hun beskriver. Den kommercielle værdi, der opstår i kølvandet på branding, synes i den forbindelse ikke helt at markere samme slags signalværdi. I Kleins tid er spildets signalværdi således flyttet til at indbefatte kulturelt betinget spild, sådan at spildet forekommer at høre til i alle samfundslag (og ikke kun, som hos Veblen, i the 'leisure class'). Blot manifesterer spildet sig på forskellig vis. Som Klein peger på, deltager alle slags kulturer i at købe sig til et signal, det være på den ene eller anden måde;

Nothing was immune: not punk, not hip-hop, not fetish, not techno – not even as I'll

get in to in Chapter 5, Campus-feminism or multiculturalism. (Klein 2000: 82)

I den forstand har spildet fået tildelt den rolle, at kunne signalere ikke bare status, men også identitet og stil – man kunne kalde det spildets *branding*. Til hver slags identitet i den moderne brandingkultur tilhører et identitetsskabende forbrug, siger Klein. I forhold til denne tolkning af identitet, har Bauman også introduceret tanken om, at forskellen på det moderne samfund og det postmoderne/senmoderne samfund netop er dyrkelsen af identitet (Bauman 1998). I den samtid, vi befinder os i, er forbrugsadfærden i Baumans optik tæt forbundet med kognitive værdier som moral og etik, og spørgsmål som 'hvem er du?', 'hvad tror du på?' har erstattet tidligere tiders fokusering på intellekt og hierarki (ibid). Der opstår en gennemgående trang til definere sig selv ud fra, hvad der kunne kaldes et symbolsk forbrug, et forbrug, der kan pege tilbage på egne værdier.

I en bredere forstand findes hos Bauman et billede af en moderne verden, hvor forståelsen af identitet kan kobles til materielle værdier. Og i en *hypermodernitet* er materielle genstande flygtige, de kasseres og skrottes, og forvandler sig snart til nye behov. Noget bliver til affald, og på denne måde er trangen til identitet måske også medspiller i produktionen af spild.

Menneskeligt spild

I sin blotlæggelse af det globaliserede vestlige marked hæfter Bauman sig ved den øgede produktions betydning for et globalt samfund, hvor mennesker behandles som affald; liv spildes. Jeg vil kort beskæftige mig med denne tankegang med det formål at vise, at spildet kan spille mange roller, og at sådan som Marcuse også nævner 'menneskeligt spild', sådan peger Bauman mange år efter på et lignende fænomen. Blot er de 'spildte' mennesker hos Bauman ikke længere disponeret til at gøre oprør. Og de er heller ikke, jfr. Veblens eksempel om høje hæle og inaktivitet, givet nogen social status i deres rolle som 'forspildte liv'.

Samfundet er rigt og forbruget er højt, der produceres og arbejdes som aldrig før, men de der ikke kan følge med i 'hyper-samfundet', de udstødes, og bliver til 'menneskeligt affald', i et samfund hvor det frie marked sejrer over de menneskelige relationer:

Samfundet er rigt og forbruget er højt, der produceres og arbejdes som aldrig før, men de der ikke kan følge med i 'hyper-samfundet', de udstødes, og bliver til 'menneskeligt affald', i et samfund hvor det frie marked sejrer over de menneskelige relationer:

I og med at produktionen af menneskeligt affald kun er en sidegren af det økonomiske fremskridt, fremstår den som et upersonligt og helt igennem teknisk fænomen. Dramatets hovedpersoner hedder 'bytteforhold', 'efterspørgsel', 'konkurrence', 'produktivitet' eller effektivitetskrav, og de skjuler eller benægter åbenlyst enhver forbindelse med virkelige og navngivne menneskers intentioner, beslutninger og handlinger' (Bauman 2005: 53)

Baumans begreb om spild tilfører på denne måde Veblen og Marcuses spild-begreb en social dimension; nu er det materielle affald også skyld i et menneskeligt affald. Hvad der også er på spil er et mere synligt 'affald', idet det materielle affald kan gemmes væk på lossepladser og i skraldespande, men de mennesker, der for Bauman havner som spildte, de kan ikke gemmes væk fra samfundet. De udstødes i fuld offentlighed, og fremstår som unødvendige, 'snyltere' eller tabere.

Det menneskelige affald betegnes af Bauman som 'flawed consumers', og kan føre deres spildte skæbner tilbage på forkerte valg i deres forbrug. Heraf følger dels

forståelsen af at *alle* (som Bauman siger det, vagabonder såvel som turister) er forbrugere, og at der igennem forbruget findes en stor del af forklaringen på den tilværelse, der er givet. De spildte liv findes hos de arbejdsløse, de fattige, immigranterne eller de sindslidende, og i deres egenskab af at være 'synligt affald', kan de måske bidrage til at illustrere et større billede af vestens moderne kapitalisme og dens tab af menneskekræfter. For Marcuse vil det måske betyde et instinkternes oprør, men hos Bauman er det ikke noget, der er på spil. De sociale tabere, de spildte liv har ikke kræfter til at gøre *modstand*;

Firmaets brutale arbejdskultur... nedbrød de ansattes moral og interne sammenhængskraft." Den undergravede også deres modstandsevne... (ibid: 131)

Freeganism

Med udgangspunkt i de begreber og fortolkninger om forbrug, spild og oprør, jeg har beskæftiget mig med indtil nu, vil jeg i dette afsnit diskutere fænomenet 'freeganism' (eller 'skraldning' på dansk). Er freeganister udtryk for det oprør Marcuse forudså som en konsekvens af det kapitalistiske samfund? Hvordan kan ideologien bag freeganism symbolisere en reaktion på forbrugssamfundets værdier? Er freeganister selv fritaget for at være forbrugere, der generer spild? Og hvordan kan freeganister på paradoksal vis også være et billede på samme slags branding og kommercielle livsstil, som de tilsyneladende tager afstand fra?

Jeg forstår ved freeganism den bølge, der er opstået i de fleste storbyer verden rundt, af folk der åbner skraldespande og lever en tilværelse ved at forsøge sig selv på det, de finder af *skrald*. Jeg koncentrerer mig altså om de mennesker, der selv

vælger denne livsstil, ikke de, der af nød leder efter mad i skraldespande. *Freeganister* tager udgangspunkt i en særlig ideologi, der inkorporerer flere generelle tegn på, at deres oprør finder sted i forbrugskulturen, måske er den også *smittet* af nogle værdier fra forbrugskulturen.

I Politiken d. 25 marts 2008 kan man følge en dansk journalist, der er på tur med freeganister i New York (Jeng 2008). Politikens udsendte er en nat blevet inviteret til at mødes med fem freeganister, der vil demonstrere de store mængder unødvendigt affald, der befinder sig i New Yorks skraldespande, og som de til hverdag forsyner sig fra. Udover Politikens udsendte har de fem freeganister inviteret 16 journalister, som vil filme dem og skrive om det de ser verden over. Da en journalist spørger en af freeganisterne om det ironiske i at Freeganister har indgået en aftale med et af USA's mest kommercielle Tv-stationer, lyder freeganistens svar som noget, han kunne have læst hos Marcuse eller Naomi Klein;

Personligt synes jeg det er anstrengende at skulle optræde i medier, som jeg dybest set ikke bryder mig om. De kommercielle medier er jo med til at skabe et overforbrug og en afhængighed hos befolkningen. De viser reklamer for de mest ligegyldige ting. (ibid.)

Freeganisten taler om afhængighed og overforbrug, og sådan henviser hans aktion til en reaktion mod selvsamme værdier i forbrugssamfundet og den kommercielle kommunikation. Der er i ideologien tydelig inspiration fra Marcuses definition på oprør over 'den endimensionelle kultur'. I Freeganisternes retorik er der således f.eks. spor af det etiske/moralske motiv, en *følelse* og en *instinktiv* overbevisning. På *Youtube*

diskuterer (og reklamerer for) freeganism og en bruger skriver i denne forbindelse om det moralske opgør:

I have a great job in an opticians (in other words I can buy my food and drive to work if I choose) but I'm slowly changing towards this kind of lifestyle. Its morally right, its great for the planet, it challenges consumerism, it makes you creative. (<http://www.youtube.com/watch?v=4DN19Z0bw4g>)

Der er desuden elementer af andre af Marcuses karakteristika om oprøret i forbrugssamfundet – freegans er klasseløse i deres oprør, men rummer alligevel et politisk budskab i deres kritik af kapitalismens spild. Som ovenstående citat viser handler freeganism også om et opgør med den manglende kreativitet som forbrugersamfundet tilsyneladende er skyld i. Måske er det Marcuses 'frihed i fantasien' freeganisten i den forstand henviser til.

Freeganism kan i kraft af sin autonome tilgang til spildet ikke levere alternativet til forbrugssamfundet, for spildet eksisterer måske kun fordi forbrugssamfundet findes. Freeganister benytter sig i den forstand af forbrugersamfundets spildgenererende egenskab, de tager på en gang afstand fra spildet, samtidig med at de også finder i spildet deres eget forbrug. Spørgsmålet er i den forbindelse om Freeganister, i deres frie adgang til de efterladte forbrugsgoder, kan kende egne behov. Det troede hverken Veblen eller Marcuse, at mennesket i det moderne forbrugersamfund var i stand til.

For de mennesker, der med det moralske perspektiv om at 'samle kapitalismens spild op', samler skrald op under dække af freeganisms ideologi kræves der et særligt overskud – og livsstilen synes i den forbindelse ikke egnet til Kleins hårdtarbejdende

ansatte i logo-industrien. Der må for den, der vil udøve freeganistens ideologi, således være en *fritid* (jfr. Marcuse), der muliggør at tage på disse skraldeture, ligesom det også som freeganist kræver en dybere forståelse for skrald, bakterier, smittefare mv. Måske må man, som de fleste af de freeganister, som *Politikens* udsendte interviewer, være uddannet for bedst at 'overleve' som freeganist. I livsstilen hersker der i hvert fald tilsyneladende ingen plads til de 'forspildte liv', som Bauman beskrev. For som freeganist udøves en frihed, der kræver stor indsigt i hypersamfundets indretning, måske endda så stor forståelse, at der også lånes nogle af de selvsamme kommercielle retorikker, som forbrugersamfundet er opfinder af. Det ses bl.a., når freeganister er i stand til at 'sælge' deres ideologi og benytte sig af de kommercielle kanaler til at bakke deres ideologi op. Freeganisterne i New York udviste således overfor *Politikens* udsendte måske netop en form for 'endimensionel retorik' når de i deres møde med de 16 journalister havde tilrettelagt en kommunikation fastlagt af dem selv, og i en intention, der alene havde til formål at promovere ideologien Freeganism. Freeganisten formulerer f.eks. til journalisterne det regelsæt de må efterleve, når de går deres tur med freeganisterne gennem New York:

'Ingen adgang uden pressekort', siger hun bestemt, selvom vi er i det fri. 'Gå ikke i vejen for kameraerne', 'solo-interviews finder sted efter turen, men kun med aftale på forhånd', 'citatere skal sendes til godkendelse' (Jeng 2008)

Der hersker i Freeganism altså nogle paradokser, der måske tyder på, at der i det moderne opgør netop ikke eksisterer den entydige klassekamp, et proletariats sam-

lede opstand eller et oprør, der kan frigøre sig fra det kommercielle. Freeganism symboliserer i den forstand det komplekse i at være underlagt samme kultur, som man helst tager afstand fra. Den symboliserer også den livsstilsdyrkelse, som Klein observerede i reklamerne. Ligesom den måske også symboliserer Baumans billede på det identitetshigende menneske, i lyset af den måde Freeganister 'brander' sig selv på. Oprøret fra Freeganisterne berører altså vidt forskellige domæner, og kan måske stå som eksempel på, at et moderne oprør sagtens kan rumme modsætninger. At der i freeganism 'shoppes' og lånes fra f.eks. logoernes måde at *brande* på, har måske kun forstærket modstandskraften. Freeganisten har i dette udvist en moderne fleksibilitet, der kendetegner den, der bedst begår sig i 'hypermoderniteten'.

Litteratur

- Arendt, Hannah (2006): *On Revolution*. London: Penguin Books
- Bauman, Zygmunt (2005): *Forspildte Liv*. København: Hans Reitzels Forlag
- Klein, Naomi (2000): *No Logo*. London: Flamingo
- Norris, Trevor (2004): 'Hannah Arendt and Jean Baudrillard: Pedagogy in the Consumer Society', *Infed: The Encyclopedia of informal education*. www.infed.org/biblio/pedagogy_consumer_society.htm.
- Marcuse, Herbert (1969): *Frigørelsen*. København: Gyldendals Uglebøger
- Marcuse, Herbert (1969b): *Det endimensionale menneske*. Krohns Bogtrykkeri: Gyldendals Uglebøger.
- Veblen, Thorstein (2003): *The Theory of the Leisure Class*, Pennsylvania State University.
- Lykkeberg, Rune (2010): 'Vreden kommer fra dem, der oplever velstanden', *Information*, 7. maj
- Jeng, Ida (2008): 'Spis Skrald!', *Politiken*, 25. marts

Silas Ebert

Lovprisning af
hjælpemidler
i filosofien

– Om etik og alverdens ting og sager

Da samfundet i moderne tid ses i modsætning til naturen, er det blevet muligt at holde et hav af problemer og dilemmaer uden for etisk overvejelse. Set i dette lys er etikken blevet verdensløs. Men etikken er ikke selvberørende. Med udgangspunkt hos Martin Heidegger og Bruno Latour bliver det nemlig klart, at etikken behøver hjælpemidler.

Spørgsmålet om hvordan mennesker bør leve sammen, må formodes at have været stillet lige så længe, som mennesker rent faktisk har levet i fællesskaber. Faktisk kunne man nemt få den tanke, at der i ethvert fællesskab ligger et ønske om, at fællesskabet skal fungere godt. Men hvad vil det sige ”at fungere godt”? Hvordan ser en etik for det sociale liv ud? Det skal straks indrømmes, at denne artikel ikke giver et svar på, hvad ”det Gode” er. For at finde svar på dette spørgsmål, må man søge tilbage til andre tidsaldrer. At nærme sig svaret på, hvordan det sociale livs etik kunne se ud, kunne derimod komme i stand, hvis man i stedet for kun at spørge, hvordan det sociale liv fungerer godt (et spørgsmål hvis abstrakte karakter udelukkende gør det brugbart som pædagogisk figur), udvider spørgsmålet til også at inddrage de konkrete goder – de ting – i forhold til hvilke vores forhåbninger til et godt samfund faktisk viser sig. Etik-

ken må opgive sine rigide regler, der forstås uafhængigt af de situationer og den verden, som den skal give mening i; den må helt opgive sine abstraktioner. For nu at sige det kort: etikken i dag har glemt verden! Skal etikken være meningsfuld, må forbindelsen til verden reetableres. Denne artikel giver et bud på, hvordan dette kan gøres. Etikken kan ikke reddes ved blot at tilføje et par korrektioner, men må gentænkes på ny.

Et par metodiske bemærkninger

Hvad dette vil sige, bliver klart, når vi forstår, at etikken i dag er blevet kørt ud på et sidespor ved ikke at have plads ”i verden”, men kun i ”det sociale livs verden”. Det er en *moderne* konstruktion, der får os til at tro, at etikken enten kun kan give mening som opstillingen af regler for det retfærdige samspil mellem subjekter, eller – som ”rigtige” videnskabsfolk engang hævdede (og af og til stadig gør det) – at etikken og

det, der sker i det sociale liv, i sidste ende er føleri eller subjektivt. At tingene ikke forholder sig sådan, har fået den franske videnskabsantropolog Bruno Latour til provokerende at hævde, at ”*Vi har aldrig været moderne*” (Latour 2006). Et *statement* der på en måde kan ses i direkte forlængelse af Martin Heideggers tænkning. Kort sagt er grunden til, at vi ikke har været moderne, den, at vi ikke handler på den måde, som vores teorier fortæller os, at vi handler. Først når vi har nærmet os en ny forståelse, en måde der i højere grad redegør for vores liv, som det faktisk udspiller sig, tør vi udkaste de første spæde idéer til en ny etik.

Der er faktisk kun to grunde til ikke at læse Latour og Heidegger sammen i forsøget på at utænke en nyorientering i synet på det sociale livs etik. Den ene er at fokusere på Heideggers teknikkritik som kulturkonservativ, den anden er at godtage Latours afvisning af Heidegger. Men hvorfor ikke læse Heidegger ud fra hans tæknings *Entwicklungsfähigkeit*, dvs. ud fra det potentiale, som tankerne har for at blive videreudviklet, som Giorgio Agamben (med Feuerbach) har defineret som filosofiens hovedopgave (Agamben 2002)? Og hvorfor holde fast i en så umoden og overfladisk læsning af Heidegger, som Latours (Latour 2006: 96-99), når Latour flere steder gør voldsomt brug af Heidegger, f.eks. af Heideggers analyse af *tingen* (se Latour 2005)? Hvorfor ikke skabe filosofi ved at tage udgangspunkt i tankerne, når de er bedst, i stedet for at hænge sig i Heideggers sporadiske nostalgiske udgydelser og det faktum, at selv Latour kan udvise dovenskab og bære skyklapper (f.eks. i sin Heidegger-læsning!)?¹

Tilbage til problemet! Gives der en etik for det sociale liv? Hvordan beskriver vi forbindelsen mellem etik og verden? I det

følgende vil en række af vores indgroede vaner og faste illusioner blive angrebet i jagten på at besvare disse spørgsmål.

Om at vende spørgsmålet på hovedet

I 1949 holdt Heidegger en foredragscyklus i Bremen med titlen *Indblik i det, der er* (Heidegger 2005). Heidegger spørger fra start af ind til, hvad *nærhed* er. Det moderne menneske kender ikke til nærhed; de store afstande, det kan tilbagelægge med fly, og som massemedierne giver indblik i, giver ikke mere nærhed, men udvisker blot forståelsen af afstande til den afstandsloses verdensforståelse. Det ypperligste symbol på denne nye grænseløshed ses i atombomberne, der kan udslutte os alle. Hvad kan da give os nærheden tilbage? Hvad kan på ny give os en følelse af at tilhøre denne verden? *Tingene*, svarer Heidegger (Heidegger 2005: 5). Det er nemt at blive rystet over denne påstand. Er det da ikke en bredere mellemfolkelig forståelse og en større medmenneskelighed, vi har brug for? Hvordan skulle ting kunne give nærhed?

Tingen giver nærhed, fordi den *samler* en verden af betydningsfuldhed omkring sig. Det er netop det, *ting* tidligere betød, nemlig forsamling (Heidegger 2005: 13), og som vi stadig kender fra nordiske parlamentsnavne (f.eks. altinget, stortinget og folketinget). Tingen er altså ikke en død dims eller et koldt objekt, men noget der *angår* os. Faktisk giver den nyvundne forståelse af ordet *ting* os mulighed for at se ting i et større perspektiv. Nemlig ting som konflikt, som følelse og som sager og problemer, dvs. det som på engelsk også hedder *issues*. Tingen er derfor aldeles aktiv, ja, den er simpelthen – med Latour – en *aktør*.

Det vil være oplagt allerede her at droppe at læse videre, for artiklen synes at være kørt af sporet. Det sociale livs etik må

da være et udelukkende mellemmenneskeligt eller intersubjektivt projekt? Men nej, allerede fra start er det hele vendt på hovedet. Prisen, vi betaler, er, at vi ikke vanen tro kan starte med at adskille etikken og fysikken (som f.eks. Kant), men at vi fra start af, har sat gang i en masse rod, hvor det hele er blandet sammen! Hvad vi vinder (udover tilfredsstillelsen ved at irttesætte Habermas) er, at vi i forsøget på at forstå, hvad etik er på ny, ikke kun interesserer os for, *at* nogen taler sammen om noget, men *hvad* det er, de taler om.

Verden inddrages

Kort sagt inddrager vi verden, når vi vender os mod tingen. For det, tingen kan, er at samle en meningsfuld verden omkring sig. Denne verden er langt større, end den verden, som (natur)videnskaberne beretter om, også selvom det er frygtelig almindeligt blandt filosoffer og andre, der tør bruge ordet 'verden' i forsøget på at sige noget vigtigt, blot at reproducere den tamme påstand om, at verden er det, som naturvidenskaberne indtil videre har fundet ud af (se f.eks. (Benson 2000: 120) og under 'nature' hos (Blackburn 1996: 265)). Verden er mere, end der er "evidens" for, men det glemmes, når vi bliver for ivrige efter at få styr på verden. Vi kan med Heidegger sige, at verden *verdner* (*die Welt weltet*), at den *til-drager sig* (*ereignet sich*), dvs. at den hele tiden er i forandring, at vores ord for verden dækker over den fødsel og død, som livet består af (Heidegger 2005: 19; for mere om begrebet tildragelse/*Ereignis* se Heidegger 1999 og Heidegger 2000). Bliver dette for højtravende eller "eksistentialistisk" for nogen, kan man også bare hæfte sig ved udtrykket, at verden *angår* os. Men det gør den ikke "i sig selv" – hvordan skulle det være muligt? – men *via* tingene.

Det sociale føjes sammen

Skridtet, hvor verden igen inddrages i etikken og i forståelsen af det sociale liv, kan tages med frygt for livet i den verden, vi nu engang er født ind i. Det kan føre til den utopiske forestilling, at vi intet behøver at foretage os, *for alle (igen) forstår, at verden skal inddrages*. En sådan nostalgisk læsning kan man af og til finde hos Heidegger, selvom han, hvad der er meget overset, som regel undviger den: mange af Heideggers arkaiske eksempler er faktisk ikke et forsøg på at vende tilbage til fortiden, men blot at bruge fortiden til (ligesom Foucault) at destabilisere hævdvundne sandheder i nutiden. Der er også en anden vej at gå. Nemlig at omfavne alle de tvetydigheder og problemer, vi står midt i, idet vi forstår, at vi intet løser ved at lave en isoleret etik, men at vi må tage udgangspunkt i det rod og i alle de ting og sager, vi allerede befinder os midt i. Dette er i høj grad Latours projekt. Når vi vil adskille menneskers 'bløde' socialitet fra videnskaberens arbejde med objekters "hårde" materialitet, gøres etikken og det sociale verdensløst, og hele dette skal er netop, hvad Latour forstår ved at "*føje det sociale sammen igen*." (Latour 2008: 29)

Føjes det sociale sammen, genvinder vi teoretisk set igen jordforbindelsen, vores verdensløse subjekter får farve i kinderne og snavs på fingrene, og vi forstår altså to ting, der hænger sammen:

1) Vi kan ikke først se noget ske eller erfare noget, for dernæst at hente vores gamle sociale kategorier frem (som f.eks. *habitus* eller *fremmedgørelse*) for at forstå det. Men vi må lade vores forståelse af det sociale ske i takt med, at det, som vi erfarer, faktisk sker, og som hele tiden ændrer sig, når noget nyt viser sig. (Latour 2008: 73)

2) En etik, der ikke foregår i den verden fuld af ting og sager, som vi befinder os i,

som piner os, og som er kilde til glæde, er uvedkommende, og den bliver ikke mere vedkommende af at rose sig selv for at være 'fin' eller 'ren', fordi den gør meget ud af at overholde et falsk skel mellem subjekters handlinger eller intentioner på den ene side og objekternes kolde natur på den anden side. Med Heideggers ord:

'Fysik og ansvarlighed' – det er godt og nødvendigt i den nuværende nødsituation. Men det er og bliver dobbelt bogføring, bag hvilken der gemmer sig et brud, der hverken lader sig hele fra videnskabens side eller fra moralens side – hvis det overhovedet lader sig hele. (Heidegger 1959: 210; min oversættelse)

Objekter er døde, men tingene bevæger sig

Lad os vende tilbage til tingene. Vi skal nu lægge mærke til noget, der ud fra vores vante perspektiv synes paradoksalt. Det umiddelbart uskyldige spørgsmål om, *hvad* den enkelte ting er, lader sig ikke besvare endegyldigt, dvs. essentialistisk og ahistorisk. Hvad vi ved om tingen, er det den kan. Det samme gælder Latours aktører, der jo netop får mening, idet de handler (Latour 2008: 94ff.). Dette forhold får Heidegger til at sige, at tingen strengt taget ikke *er*, men at den *tinger*, dvs. at den gør det, som en ting gør (i en given situation). Ved at verbalisere substantiver forsøger Heidegger at gøre os opmærksom på, at betydning ikke er fastlåst, men foranderlig. Når tingen *tinger*, samler den en verden *fuld af alle mulige ting og sager* omkring sig, ligesom Latours aktører, der ikke kan skilles fra deres netværk uden at få reduceret deres betydningsfuldhed.

Hvor den klassiske forståelse af objektet er den isolerede ting, hvis særegenhed vi når

frem til via en "videnskabelig" reduktion, får Heideggers ting mening i den verden, den åbner for, på en måde der minder meget om Latours idé om, at tingene får mening via forbindelser og associationer i netværk, der hele tiden udvikles og afvikles. Denne nye forståelse af ting er også blevet kaldt quasi-ting (Latour 2006: 80f.) eller *vibrant matter*. (Bennett 2010)

Tingene er ikke sociale, men det sociale er tingsligt

Heidegger taler ikke meget om samfundet efter krigen, og det er måske godt det samme. Men Latour benægter helt, at samfundet eller 'det sociale felt' eksisterer – *i sig selv* (noget der også følger helt naturligt af Heideggers *Humanismebrev* (Heidegger 1976)). Den ældste etymologi, vi har af det latinske ord for samfund – *socius* – betyder, ifølge Latour, "*en person, der følger en anden*", dvs. en person, der er "associeret". (Latour 2008: 132) For at kunne betegne denne nye forståelse af *socius* benytter Latour sig af begrebet *translation*, altså oversættelse. Hermed kan han formulere sit projekt:

Der er ikke noget samfund, intet socialt rige og ingen sociale bånd. Derimod eksisterer der translationer mellem mediatører, som kan generere associationer, der kan opspores. (Latour 2008: 133; Latours fremhævning)

Der er altså ikke en masse ting "derude", som vi kan gå til med vores færdigbryggede sociale kategorier, men først når vi undersøger og spørger ind til tingene *og først da*, kan vi tillade os at sige noget socialt, dvs. noget om deres forbindelser. *Og da vil både mennesker, dyr, teknik og naturkræfter være sociale.* Denne pointe kan vi også forstå ved

at se på Heideggers berømte undersøgelse af broer i *Bauen Wohnen Denken*:

Broen lader floden strømme, og sikrer samtidig de dødelige deres vej, så de kan gå og køre fra land til land. Broen leder på mangfoldige måder. Stadsbroen leder fra slottet til domkirketorvet; broen over floden fører vogn og forspand fra købstaden til omkringliggende landsbyer. Den gamle stenbros uanselige overgang over bækken lader høstlasset komme ind fra marken til landsbyen, og fører trælasterne fra markvejen til landevejen. Motorvejsbroen er atter indspundet i det linienet som er sat af den beregnede, hurtigst mulige fjerntrafik. I hvert enkelt tilfælde, og hver gang på en anden måde, leder broen menneskenes tøvende såvel som deres hastige veje, så de kan komme over på den anden bred, i sidste ende som de dødelige, de er. (Heidegger 2000: 43)

Det er, indrømmet, ganske belejligt for Heidegger at vælge en bro som eksempel på en ting, der *saml*er en verden omkring sig. Broen som samlende ting, viser også netop noget, der ikke længere kan forstås som objekt. Broerne i eksemplet her er hverken stykker af åndløs materialitet eller død natur. Som ting er broen ikke adskilt fra en social sfære. Ligeegyldigt om vi vælger at kalde det, som Heideggers bro indgår i, for en meningsfuld verden, en større sammenhæng eller et netværk, er det klart, at vores forståelse af broen ikke kan adskilles fra vandet under den, men heller ikke fra vognene fulde af varer og menneskerne, der passerer forbi på den. Skulle en moderne motorvejsbro styrte pludseligt sammen, vil en undersøgelse straks blive iværksat, og skyldes den dårlige konstruktion måske, at en afmatning i bygningsbranchen har

fået en entreprenør til at fúske med betonens kemiske sammensætning, åbner broen også for en verden af etik, kemi, jura og grådighed. Pointen er den, at Heideggers bro ligesom alle andre ting er med til at skabe den socialitet eller den verden, som vi ønsker at vide mere om. I stedet for på forhånd at ville inddele verden på en bestemt måde, f.eks. ved at hævde, at dét hører under naturen og dét under samfundet, kan vi følge Latour blot stille det enkle spørgsmål: "Forårsager den [tingen] en forskel i en anden agerendes *handling* eller ikke?" (Latour 2008: 94-5) Men fører denne umiddelbare enkelhed os ikke ud i et kaos af alle mulige problemer? Og hvis det sociale ikke findes, hvad skal etikken så gælde for?

Res og publica lader sig ikke adskille

Ovenstående to spørgsmål er forståelige, men hvad nu hvis de er kontraproduktive, fordi de er udtryk for en higen efter en verden, der ikke findes? For svaret på det første spørgsmål er det uundgåelige, at ja, den nye forståelse af tingen, der saml^{er} en verden omkring sig, åbner *for et hav af problemer*; og hvad angår det andet spørgsmål, så ja, en etik, der forbindes med en verden proppet med ting, problemer, glæder og sorger, skal knytte sig til dem alle sammen! En ting kan i etisk sammenhæng f.eks. blive forstået som et fælles problem. Som Latour siger:

Each object gathers around itself a different assembly of relevant parties. Each object triggers new occasions to passionately differ and dispute. Each object may also offer new ways of achieving closure without having to agree on much else. In other words, objects – taken as so many issues – bind us all in ways that map out a public

space profoundly different from what is usually recognized under the label of 'the political'. (Latour 2005: 15)

Vi skal ikke lade os forvirre af, at Latour i den vigtige artikel "From 'Realpolitik' to 'Dingpolitik'" kalder ting eller aktører for "objekter". Til gengæld må vi godt forundres over den nye og meget omfattende forståelse af det politiske og det etiske, som her kommer til orde. Ved at inddrage tingene i ens etiske overvejelser, inddrages verden. Latour tager desuden et etisk-politisk skridt, som Heidegger også nærmede sig, men vægrede sig ved at tage (Heidegger 2005: 15f.). Latour henviser nemlig til ordet republikk etymologi, nemlig det latinske *res publica*, dvs. de ting, der vedrører folket eller angår offentligheden. Problemet med moderne politik er, at tingen, dvs. *res*, i *res publica* er blevet glemt (Latour 2005: 23). Det samme gør sig gældende, når ordet etik bruges som *feel good*-begreb eller lyserødt stempel, når vi snakker om etiske virksomheder eller etisk ledelse. Her er ikke langt fra ligestyldighed til misbrug. Det er ikke nok at tale sammen, vi må tale om tingene, som Latour har pointeret i et interview: "If you ask [...] 'how do you represent the issue in that very circumstance, not you position, but the issue?' then you can start to talk politics." (Katti 2006:115)

Det er ikke altid en mulighed ikke at ville samles

For det første må vi altså spørge, *hvad* det er, der angår os. Og her gælder det modsat, hvad vi er vant til, altså om at få så mange relevante perspektiver på banen til at beskrive problemet eller tingen. Og for det andet må vi spørge, *hvem* der kan diskutere, *hvad* tingen er (Latour 2005: 16-18). Disse to krav hænger sammen, og

selvom de er voldsomt ambitiøse, er de en af hjørnestenene i Latours projekt med at formulere "*an object-oriented democracy*" (Latour 2005) og uundgåelige dele af en nyorientering inden for etikken. Katastrofer, energi- og vandmangel og klimaforandringer er eksempler på ting, der samler folk hinsides grænsedragninger og etnisk tilhørsforhold. Objektet for enhver diskussion vil samtidig indeholde diskussionen af, hvem der skal diskutere – nemlig alle dem, der berøres af problemet. Dette er naturligvis en rød klud i øjnene på fundamentalister, nationalister og lignende, der ikke ønsker at have med andre at gøre. Men vi behøver heller ikke at have med andre at gøre, *andet end på de punkter hvor verdens ting samler os sammen*. Det eneste, som de to naboer, der har hadet hinanden i årevis, behøver at gøre, når der udbryder brand i deres opgang, er at sørge for, at den anden er kommet sikkert ud af lejligheden og så få slukket branden. Herefter står det dem frit igen *ikke* at tale sammen. Det væsentlige her er altså ikke etiske abstraktioner, men konkrete problemer hvor etisk deltagelse er mulig.

Den verden, vi lever i, kender ikke til kendsgerninger

Det er interessant, at politikerne så ofte inddrager *kendsgerninger* i deres argumentationskæder, som straks bestrides af andres kendsgerninger. Benytter man sig af kendsgerninger i en diskussion, stopper man den simpelthen. Latour – der gang på gang fremhæver vigtigheden af kontroverser og diskussion (f.eks. Latour 2008: 140ff.) – taler i denne sammenhæng om at gå fra *matters of facts* til *matters of concern* (Latour 2004), fra kendsgerninger til anliggender. Vi kan se en parallel til Heideggers forståelse af verden, som tingene åbner for, *der angår os*. Heidegger og Latour er her helt

på bølgelængde: kendsgerninger er fabrikerede og manipulerede størrelser (Heidegger 1997: 51-52) (Latour 2008: 145). Det ser Heidegger ganske vist af og til som en slags "fornærmelse" mod væren, hvor Latour ser det som en banal, men vigtig del af, hvad videnskaben kan (nemlig at omskabe vores verden, f.eks. til det bedre); men begge er de enige om, at det væsentligste er at være sig det bevidst. Det er, når man tror, at en given kendsgerning er sandheden, der er at sige om den ting, at samfundet og naturen udspalter sig som Skylla og Charybdis, og vi er overladt til os selv i et oprørt hav.

Ses kendsgerninger som rent objektive, dvs. *sande*, størrelser, har de meget lidt at gøre med den verden, vi faktisk lever i. For kendsgerninger er jo netop kendetegnet ved ikke at vedrøre nogen. At leve på jorden er at leve efter de eneste kendsgerninger, som endeligheden tillader, nemlig formodninger. Vil vi af filosofihistoriske hensyn undgå ordet formodning, kan vi med Heidegger tale om de sandheder, som de dødelige får i kraft af erfaringen, og som opstår og forsvinder, men som udgør dem, vi er, imens vi er, i tildragelsens verden. Hvor *matters of facts* holder vores forståelse af tingen fastlåst, gør *matters of concern* det muligt for os at forholde os til tingen, så længe den angår os. Tingen samler en verden; og den verden, som vi er en del af, samler os om de problemer, der opstår i den. Når tingen samler os om sig, kan vi finde sammen.

Hvordan forstår vi tingen? Hvordan ved vi, at vi taler om det samme? Disse spørgsmål er udtryk for *matters of concern*, og der er ingen grund til, at de skulle give sig selv. De er netop – modsat kendsgerninger – til forhandling. Vi skal altså ligefrem glæde os over en tvetydighedens og mangfoldighedens etik! Interessant nok taler Latour direkte om, at vi ikke skal ærgre os over

politikens svage sider (og måske så ønske os en 'stærk mand' eller et par ufravigelige sandheder), for det er i virkeligheden blot en projektion af vores egen svaghed, som vi burde stå ved: (Latour 2005: 30f.) I politik er *hjælpemidler* ikke blot tilladte, men de er at foretrække, da de er med til at stadfæste vores forbindelse til verden. *Tingen* er faktisk netop et hjælpemiddel. Den er ikke udtryk for, hvordan verden er i sig selv, som kendsgerningerne, men et middel til at give os et øjeblikkets hjemsted i verden, noget som kendsgerninger ikke kan give os.

Konkluderende bemærkninger

Latour lægger op til et *tingenes parlament* (Latour 2006: 192ff.). Et sted, der er meget større end de nationale forsamlinger. For her deltager alle, der føler sig *ramt* af verden; alle, der er klar over, at verden angår dem. Og her nytter det ikke at ty til de gamle skillelinjer, der fortæller os, at naturvidenskabsmanden bedriver videnskab et andet sted end i samfundet, og at samfundets sociale forbindelse er uden ting og sager, uden teknologi, ressourcer og os fra bilernes udstødning. Alt fra olieudslip i Den Mexicanske Golf, stamcelleforskning, anlæggelse af naturparker og generel fordeling af goder fortæller os det modsatte. Ser vi ovenstående eksempler – ikke som hørende hjemme som enten "naturlige" eller "samfundsmæssige" – men som hybrider, som *ting*, forstår vi også, at tingen kun kan høre hjemme i "dette ting-diskurs-natur-samfund" (Latour 2006: 194), som Latour så drilsk har kaldt det. Det sociale felt og etikken område kan ikke isoleres. Det er netop vores tendens til at putte etikken og tingene i hver sin kasse, der kritiseres så kraftigt hos Heidegger og grunden til at, som han så polemisk siger, førsokratikerne (der endnu ikke havde deres efterfølgeres fasttømrede forståelse af begre-

bet) kendte mere til etik, end Platon og Aristoteles. Ikke på trods af, men på grund af at disse to tænkere begyndte at se etikken og samfundslivet løsrevet fra andre dele af tilværelsen. (Heidegger 2004: 353ff.)

Der er her ikke plads til at behandle forskellene på Latour og Heideggers placering af mennesket i deres tænkning (men se f.eks. Riis 2008). Men Heideggers *Geviert*, hvor mennesket tager del i livet på jorden, og ikke er dens hersker, (Heidegger 1997) og Latours netværk, hvor mennesket sidestilles med dyr og ting – som aktører –, deler naturligvis en fælles *antihumanisme*, der helt enslydende retfærdiggøres, *fordi den er mere human* (Latour 2006: 184), (Heidegger 2004:330). Det fælles etiske hos Latour og Heidegger kan som en klar videreførelse af deres antihumanisme ses i, at deres ontologiske projekter ikke kan adskilles fra deres etiske konsekvenser. Meget står på spil. Hos Heidegger udtrykkes ubehaget ved det moderne i den generelle formulering om menneskets hjemløshed (f.eks. i *Humanismebrevet* (Heidegger 1976)), og i slutningen af *Vi har aldrig været moderne* (Latour 2006: 195) gør Latour det klart, at vi ikke har noget valg: Vi bliver nødt til at gå fra at se os selv som moderne til ikke-moderne, hvis vi ikke vil udkæmpe hårdere og hårdere konflikter med den ikke-vestlige, ikke-moderne omverden, og det miljø, der er vores livsgrundlag, og som vi er ved at ødelægge. For dem er at forstå verden bedre, *som den faktisk er*, den største sejr for enhver etisk tænkning, der har set det nødvendige i at forlade enhver isoleret regeletik, for at engagere sig i verden på de præmisser, som tingene udstikker. For at en sådan etisk forståelse skal vinde frem, skal den sidste krydsning af Heidegger og Latour foretages: Hos Heidegger skal en sådan etisk nyorientering afstedkomme en *nærhed*, som vi

savner i det moderne. Og med Latour må vi sige, at det er ret overraskende, hvad der kan synes os nært i dag (Latour 2005: 40), for nærhedsforståelsen skal omformuleres, f.eks. når klimaforandringer forårsaget af den nordlige halvkugle, giver tørke på den sydlige. I stedet for at udelukke visse dele fra vores etiske overvejelser, må vi lade disse overvejelser følge den verden, der angår os. Og netop når vi har med *matters of concern* at gøre, kan den nærhed igen blive mulig, som kendsgerningerne har fortrængt. Al den tale om nærhed vil måske få Latour til at stejle, men en gevinst ved at han gang på gang hævder, at vores sociale teorier overser tingene lige foran os (eller langt væk), *selvom de påvirker os*, må være en større tilknytning til den farverige, spraglede og konfliktfyldte verden, som vi faktisk lever i.

Der findes ikke noget rent intersubjektivt socialt rum, ingen pæn og isoleret etik og ingen natur i sig selv. Men der findes en betydningsladet verden af anliggender med en vrimmel af ting og sager, mennesker og dyr, der angår os, og som kræver at blive diskuteret. Som Latour drilsk-beroligende siger i *Vi har aldrig været moderne*, så sker dette jo allerede. Det, der mangler, er bare, at vores teorier følger efter den praksis, der allerede findes i laboratorier, hos lystfiskere, computerelskere, bjergbestigere og legetøjsfabrikanter. Nemlig at vores sociale liv, vores etik og vores verden ikke ville give mening uden vores hjælpemidler og ting.

Litteratur

- Agamben, Giorgio (2002): *What is a Paradigm?*, Lecture at European Graduate School, Leuk-Stadt, www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/what-is-a-paradigm/
- Bennett, Jane (2010): *Vibrant Matter – a Political Ecology of Things*, Duke UP, Durham
- Benson, John (2000): *Environmental Ethics – An Introduction with Readings*, Routledge, London
- Blackburn, Simon (1996): *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford
- Heidegger, Martin (1959): *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen
- Heidegger, Martin (1976): *Wegmarken*, GA 9, Klostermann, Frankfurt am Main
- Heidegger, Martin (1997), *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Stuttgart
- Heidegger, Martin (1999): *Identität und Differenz*, Neske, Stuttgart
- Heidegger, Martin (2000): *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen
- Heidegger, Martin (2000): *Sproget og ordet* (oversat af Kasper N. Olsen), Hans Reitzels forlag, København
- Heidegger, Martin (2005): *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, Klostermann, Frankfurt am Main
- Katti, C. S. G. (2006): "Mediating Political "Things", and the forked Tongue of Modern Culture: A Conversation with Bruno Latour", s. 94-115 i: *Art Journal*, 65, College Art Association
- Latour, Bruno (2005): "From Realpolitik to Dingpolitik – or how to make things public," s. 14-44 i: Latour, B. og Weibel, P. (red.), *Making things public – Atmospheres of Democracy*, ZKM, MIT Press
- Latour, Bruno (2004): "Why has Critique run out of Steam: From Matters of Fact to Matters of Concern," s. 151-174 i: Brown, Bill (red.), *Things*, The University of Chicago Press, Chicago
- Latour, Bruno (2006): *Vi har aldrig været moderne* (overs. af C. Sestoft), Hans Reitzels forlag, København
- Latour, Bruno (2008): *En ny sociologi for et nyt samfund* (overs. af C. B. Østergaard), Akademisk forlag, København
- Riis, Søren (2008): "The Symmetry Between Bruno Latour and Martin Heidegger", i: *Social Studies of Science*, 38, Sage, Los Angeles

Noter

- 1 *Vi har aldrig været moderne* (Latour 2006) er en meget vigtig bog. Så er det sagt. Men Latours Heidegger-kritik (Latour 2006:95-99) er nærmest skandaløs her, fordi han ikke forholder sig til de foredrag hos Heidegger, der tematisk ligger tættest på Latours eget projekt, f.eks. *Die Frage nach der Technik, Das Ding* og *Bauen Wohnen Denken* (Heidegger 1997 og de første to foredrag i deres oprindelige kontekst i Heidegger 2005)

Making
(Bodily)
Sense of a Social Conflict

Cultural ideas, explicitly manifested in linguistic material, are intuitively what various analytical approaches would consider the central constitutive communicative elements of non-armed social conflicts – such as social movement processes. However, communication of such ideas is still exercised between, and affected by, cognizing human actors. Thus, an additional explicit concern for some of the ways we as a species cognitively represent complex social processes is suggested here.¹

Contrary to what has often been the case with scholarly approaches to society, much of contemporary social science accepts the idea that it is useful to circumvent exaggerated reifications when considering the “object” of study. As a symptom of this, the past some 40 years have seen dynamic, and specifically *cultural* concerns make an almost invasive entry onto the scene. The large body of social movement research, which has especially been accumulated in sociology, and to a lesser degree in social anthropology, has also been influenced by such tendencies. Healthy as this might be, some scholars in the field have been prone to treat the cultural as something essentially isolated and free-floating, effectively making an analytical grounding of social movement processes in for example a cognizing human being, more or less impossible – a concern that, to some, also would seem provokingly reductionist to include.

However, even when addressing “cultural” topics such as meaning and com-

munication from a perspective that places them as processes native to a complex social level, the human being and its sense-making abilities are still centrally relevant. This is the main topic of the present article.

Social Movement Frame Analysis

Outward communication is a central part of social movement processes. The dependence on generally making a movement known, and specifically, on attracting some kind of support from an audience, means that strategic communication becomes crucial. In other words, a given social movement’s communication of its struggle and its intended goals must be fashioned in a meaningful and motivating manner in order to mobilize adherents. This is one of the main points of interest in the already well-established *social movement frame analytical* branch, initially developed by David Snow and colleagues (Snow et al. 1986; Benford & Snow 2000). A focus directly placed on communication and negotiation

of meaning in relation to social movement processes furthermore explains why the “cultural turn” within social movement research is probably most evident in exactly this branch.

The notion of *frame* has covered quite diverse, although largely related ideas in various academic fields. In a general sense it has been applied when wanting to place focus on how material or linguistic “environments” are capable of influencing and organizing (i.e. “frame”) human experience in one way or another (e.g. Goffman 1974). For social movement frame analysts in particular, the investigation of frames has essentially meant an inquiry into the shared understanding that necessarily exists between the people that make up a given social movement. That is, agreement on the need for collective action in the first place and agreement on how such action should practically be carried out, presupposes some shared understanding – so-called *collective action frames* – that must exist between for example the already actively participating movement actors and the perhaps more loosely affiliated audience, consisting of (potential) supporters of such a movement. Collective action frames can typically be considered as strategically created and communicated by movement actors through various *framing processes*, such as *frame alignment* – a process that basically describes a movement’s efforts to link their causes to an audience in a, for the audience, relevant way (McAdam et al. 1996: 6).

Before moving on to have a look at another way the frame notion has been used – a way that can in fact, arguably, enrich the way it has been applied in social movement frame analysis – it is necessary to consider in more detail why such an enrichment is needed at all. Crucially, the movement audi-

ence and the meaningful contents of collective action frames ideally existing between such audience and the more established movement actors, are in social movement frame analysis conceptualized in ways that are usually heavily influenced by the aforementioned cultural tradition in the social sciences. Taking collective action frames proper first, much of the analyzable object is considered to be of a rather propositional kind, directly evident and meaningful in itself on the surface level of textual communication. In other words, analyzing the communicative contents of collective action frames is usually a concrete interest in a relatively rich and explicit kind of information that describes societal problems, values and beliefs, overall ideology, and so on. The existence of such frames is not considered possible on any other level than as manifested somewhere in the cultural arena; the context in which they have also been socially constructed by movement actors (Zald 1996: 266f). The interest in looking at collective action frames as essentially consisting of rich propositional information, has entailed an interest in compatible ideas when considering related aspects of movement processes – not least the already, or potentially, mobilized supporters of a movement. Even if applying the designator “individual” (as has frequently been done) when considering the audience to a movement’s framing attempts, it is obvious how this individual level has been very much conceptualized as a cultural creation; the movement framing audience is considered forming parts of *sentiment pools* and *aggregates of individuals* (Snow et al. 1986). In other words, the audience is essentially thought to be cultural groupings of some kind, more or less sharing beliefs, values, and so on, by virtue of exactly that cul-

tural commonality. To sum up, this way of approaching both collective action frames, and the framing audience obviously makes it possible to see the two as existing on the same generalized and rich cultural level, and therefore at the same time more or less limit social movement frame analytical inquiries to this level.

In general terms, cultural social science has without doubt problematized important issues that former research has largely ignored. When for example considering the approach to social movement processes described above, useful insights are surely reached when acknowledging that collective action frames and movement audiences *are* indeed embedded in some cultural context, and in turn, highly influenced by it and the meaning socially created there. However, to many scholars meaning seems almost *exclusive* to its social manifestation. That is, even though social scientists actually often implicitly rely on “folk theoretical” assumptions regarding the workings of the human mind, a more explicit interest in a cognizing human being as an important constituent of such culturally embedded meaning is either considered uninteresting or simply reductionist science in the bad sense of the word (Wilson 1998: 44). This seems a fallacious or, at best, lacking idea if aiming for a fuller understanding of social processes.

A problematization of human meaning making itself is needed – what can be referred to as the *problem* of meaning (Turner 2006: 10). Thus, as an addition to what has been referred to above as the social movement frame analytical approach, it is here suggested how it is also useful to think of the framing audience as individual cognizers – a view that in turn makes other levels of movement communication approachable and relevant. More specifi-

cally it will be shown how parts of the construal of complex social life are not solely culturally determined, but much more fundamentally also crucially dependent on bodily experiences. In the current context this might suggest more basic levels of meaning potential, active and decisive in the facilitation of collective action frames. In the following section a theoretical foundation for considering this additional analytical interest, will be presented.

An Additional Level of Meaning

In order to make sense of written or verbal communication, recruitment of meaningful matter that in a sense qualifies what immediately meets the eye or the ear is necessary. That is, in addition to the given context of utterance and the meaning this context might induce, access to some kind of background knowledge that cannot be directly extracted from the written or the spoken word is needed. Such background knowledge is to a high degree constructed from cultural learning, and manifested cognitively as models of a both more and less rich character that can then, for example, be activated by some external cue like a word. What has very briefly been touched on here is actually another *frame* idea that, despite its possible compatibility, should not be directly confused with the social movement frame concept, which has been treated in the article so far. This other idea is Fillmore’s (2006[1982]) notion of *semantic frames*, which has especially been applied in the cognitive linguistics branch. Semantic frames can essentially be defined as systems of related concepts that enable us to make sense of – or, as it were, “frame” – a given single concept by becoming active in thought. This has been considered useful when looking at word meaning. A word

Making (Bodily) Sense of Social Conflict

acts as a cue that makes available a web of knowledge, and furthermore highlights a specific part of and angle on this knowledge, thereby both defining the otherwise meaningless lexical item itself, and help define the larger linguistic context.

As already pointed out, the two frame ideas discussed here should not be directly confused – here is why: Remember how focus in movement frame analysis is on a shared understanding that ideally legitimate and motivate collective action. This understanding has basically been considered as a propositional kind and as meaning that is contained on a cultural level in and between cultural groups. On the other hand, the semantic frame concept is a way of approximating how human beings generally relate and make sense of experience (including linguistic experience). That is, such frames are by definition mental content, “possessed” by the individual cognizer. However, for exactly that same reason, semantic frames are also in a sense what functions as the individual representation of some given cultural knowledge, and what therefore constitute parts of the meaning activated in the recipients of movement framing attempts. Thus, even if the two frame concepts are not identical, they can surely be related. This will become clear below.

Now, if treating Fillmore’s idea in a broad way, the concept of semantic frames is essentially something that describes a wide variety of mental models and their activations. For example, more basic matters could be said to form schematic frames of their own. In contrast to what is the case with richer semantic frames, this more basic level of frames becomes visible when traveling down on a continuum from a cultural level to a more “bodily” level, so to speak.

The activation of these through movement framing attempts is what is of central interest here, and what could be considered one possible additional interest when looking at the movement framing idea.

The most schematic of frames used to think with are, arguably, based directly on bodily interaction with the surrounding world. This is a part of what has become known as the broad *embodied cognition thesis*. This thesis basically argues that human cognition in no way is independent, nor separated, from the body that carries it. Furthermore, that body exists in a direct relation to a physical world that consists of for example recurrent patterns in space and of forces – both of which are basically relevant to the human organism. For that same reason, in order to be able to navigate and function successfully with a human body in the surrounding world, perceptual and bodily experiences are, as it were, internalized by the subject as schematic representations – e.g. as so-called *image schemas* (Lakoff 1987; Johnson 1987). Certain such abstract mental models essentially consist of a schematic spatial or force relation between a few parts, acting as skeletal frames which are then constantly utilized when making sense of the world. Important to stress though, these models are in themselves non-propositional and are thought to be “stored” as pre-conceptual bodily representations, that in turn however still work as central parts of ongoing human meaning making.

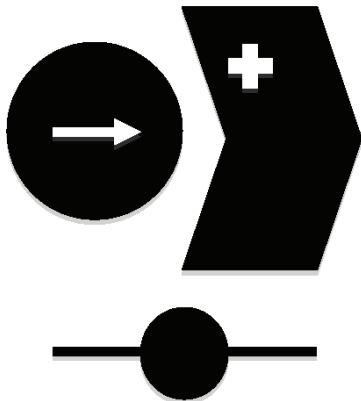
The type of schematic semantic frames that will be the focus here are *force dynamic* schemas (e.g. Johnson 1987; Talmy 1988). These are essentially simple event-frames that are constructed through recurrent experience with exertion of force between some entities in the world – like those

between the human body and its surroundings. They are so to speak stored mentally as patterns of dynamic relations. Basic everyday examples of their experiential grounding would be a blockage of some entity in movement, or a removal of that same blockage, resulting in the continued movement. Just as with spatial schemas, this is an extremely basic part of the physical world, and something that is perceptually experienced all the time. Again, the claim would be that such causation patterns are schematically inscribed and that they are utilized when rendering various kinds of experience meaningful – such as language. A linguistic example containing a modal verb, serves well for illustrative purposes: “*The ball can not roll because of the stone*”. The entities between which force is exerted can respectively be referred to as the *agonist* (the circle) and the *antagonist* (the bent rectangle), where the agonist is the focal force entity. In Fig. 1² the agonist (ball) has a tendency towards action, indicated by the arrow. But this action is hindered by the antagonist’s (stone) tendency towards rest, which is exercised with greater force

– indicated by the plus. The resulting state, indicated in the illustration by the line with a dot, is inaction. Understanding of the sentence is, thus, partly conveyed through what in sum could be termed a BLOCK-AGE schema.

Elaborate extensions of the use of such basic schemas are also possible. This is highly central to more abstract human meaning making. Even though prototypical image schemas and force dynamic schemas have a concrete experiential basis, and in turn are used to make the immediate world meaningful, they are also projected onto non-physical domains. Human beings constantly deal with matters that lie way beyond their immediate physical context, and also with abstract thought that does not as such describe physical matters at all. In doing so, what has been described so far in terms of basic embodied meaning, arguably, plays a central role: Understanding some complex conceptual matter in terms of something experientially more salient is an efficient way to arrive at and structure the mental abstractions dealt with. Much theorizing in for example cognitive linguistics suggests that this is indeed the case; even the most complex and creative thinking is directly linked with and framed by basic experiential layers of schematic representations through some fundamental human ability to create and utilize metaphoric and metonymic relations in cognitive work (e.g. Lakoff & Johnson 1980; Lakoff 1987; Johnson 1987; Talmy 1988).

Centrally, when it comes to conceptualizations of complex levels of social life, these kinds of cognitive abilities are often needed. This goes for dimensions such as how the relations between social actors in terms of force and space are schematically structured, but also how these abstract



Figur 1

“actors” get their humanness in the first place. The (intentionally) acting entities that are most salient to human beings in everyday life are indeed human beings, and perceptually removed complex social situations are construed as involving exactly anthropomorphized agents. In many cases such complex construal happens on a communicative basis. In other words, communication often plays a fundamental role in getting to know about complex social matters in the first place, and in turn influences the way they are construed. This is also the case with social movement processes. These are complex social matters that in the case of an interest in framing are communicated to some audience. This audience consists of individuals that are usually removed physically and, thus, perceptually from whatever situation is described in the communication – a situation that indeed usually is not directly physical in nature. Considering the above, attention to how an audience makes sense of a given linguistic message issued by movement actors, is called for. In the following, this will be addressed through a concrete example.

Schematic Meaning Potential in the Zapatista Communiqués

The Mexican EZLN (the Zapatista Army of National Liberation) entered the national scene on January 1, 1994 when they emerged from the jungle of the southernmost state of Chiapas (e.g. Hayden 2002). Initially performed as a rather brutal indigenous uprising, the following years saw the movement put increasing focus on communicative measures in the attempt to reach its goals. Textually opposing the developing neoliberal trends in the country and pointing to the ruling party’s “dictatorship” while emphasizing the indigenous

people’s repressed conditions in particular, what the Zapatistas lacked in brute physical force, they definitely possessed when it came to “information operations” (Fuller et al. 1999: 65). The message was mainly delivered through written communiqués³, of which the four most important shall be considered here. These written declarations reached Mexican and international civil society, journalists, politicians, and so on, through various media, and soon proved effective in terms of mobilizing adherents.

The described linguistically triggered schematic meaning potential is highly frequent in the Zapatista communiqués. The central theme is a social conflict between the indigenous people and the elite, and it will become evident how these two entities constantly are in some kind of “physical” relation to each other. Essentially, almost all passages in the communiqués where the two parties are described involve some kind of exchange of force, and most of the time in relatively strong terms. When examined below, a divide will be made between *diagnostic* and *prognostic* movement framing. These are two central notions in social movement frame analysis, describing necessary parts of communicative contents in the facilitation of collective action frames – respectively pointing to information concerning the problematic societal situation, and what should be done about it. Focus will be on the diagnostic message, and reference to prognostics will be for illustrative purposes. Of course this division is initially based on a richer understanding of the contents (what would be the main interest in standard social movement frame analysis), but it turns out that the schematic level, central to the present interest, actually supports this division. In the following, some representative excerpts from the commu-

niqués are considered, and later the overall patterns that have been found will be summarized. Here is such a representative paragraph:

... the dictatorship... denied us the just application of the Reform laws... We have been denied the most elemental preparation so they can use us as cannon fodder... They don't care we have nothing... nor are we able to freely and democratically elect our political representatives, nor is there independence from foreigners, nor is there peace or justice for ourselves and our children. (First EZLN declaration, 1994)

This excerpt, which is taken from the beginning of the first communiqué, touches on some of the most fundamental diagnostic issues. The Zapatistas – here identified more or less with the indigenous people of Chiapas – describe in strong terms how they have been dispossessed and are without political privileges. Much of what makes this powerful *and* meaningful becomes evident when considering the paragraph from a force dynamic point of view. The verb “deny” appears twice in two different syntactical constructions, but both suggest a blocking of action where an antagonist with a greater force makes the agonist come to a rest. The same is essentially the case in “*nor are we able...*” where a positive adjective is negated, which here also means a blocking of some action tendency in the agonist. Taken together, in these instances agency is taken from the indigenous people in a very basic way that can be immediately understood by the reader. On the other hand, the ones in power are framed as an entity capable of action. Not only did they “deny” the indigenous people their unobstructed acting, but they are also themselves high-

lighted as entities that can behave freely. Take for instance “... they *can* use us...” Although somewhat artificially isolated from its relation to the force schema just described, this suggests a force dynamic interpretation of some blockage that is already removed, and thus lets the agonist act without constraint. Another small similar excerpt goes like this:

... those who loom over us, who command us... those who have crowned themselves, those who have helped to take the land from others... (Fourth EZLN declaration, 1996)

Again this is a part from the beginning of a communiqué – this time the fourth. Gradually through the years, information was less centered on the general injustice that according to the Zapatistas had been present all along in the country, and more on the present status of the struggle, and so on (the latter shall be seen below). For the same reason, broader summarizing descriptions of the elite they opposed and the basic unjust situation – such as this excerpt shows – became more infrequent. However, even though the basic diagnostic message declined in frequency, it was still there, and clearly shares a lot with what was seen in the first excerpt. The force dynamic patterns can be considered as follows: “... those... who *command* us...” again places emphasis on the elite as exerting a constant force without constraints, and at the same time ‘violating’ the initial rest-tendency in the recipient of that force. Furthermore, for example “... those who have *helped to take* the land from others...” places emphasis on the removal of blockage, and not just the initial ability to act freely as was seen in the above excerpt. Again this is acted

Making (Bodily) Sense of Social Conflict

out by the entity construed as the elite, whereas the indigenous people are again very much passive and powerless. The two examples having been considered are so to speak *primary* diagnostic messages. They describe the hopeless conditions from a more general point of view, and in a range that not only covers the immediate context the Zapatista struggle itself exists in. In terms of the interest in more basic matters, this hopeless condition was seen especially captured in the frequent blocking of action by the antagonist, and following from this, a relatively general passive role ascribed to the indigenous people.

However, as was already mentioned, information regarding the present status of the Zapatista struggle has also been a part of the communiqués. This could be referred to as *secondary* diagnostics. Basically such messages describe what the Zapatista struggle *itself* has presented, and not so much the general picture of the national and indigenous condition. Needless to say, this kind of information became more and more frequent as the years passed by. Here is a representative example:

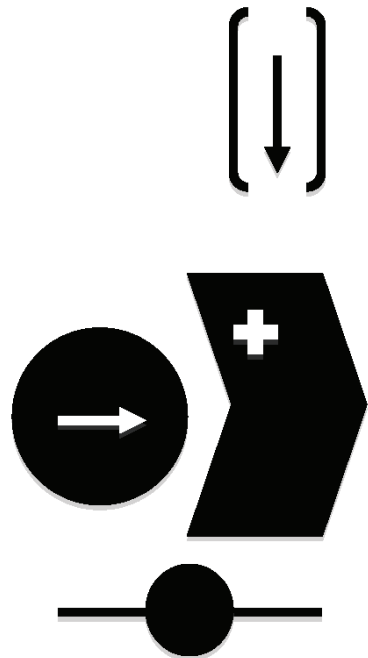
The EZLN has maintained itself, until now, at the margins of the popular mobilizations, even though it has been subjected to a great campaign of defamation and indiscriminate repression. (Third EZLN declaration, 1995)

The dynamic schematic relations between the actors change somewhat from what was the case in the primary diagnostics. In “The EZLN has *maintained* itself... *even though*... it has been *subjected*...” the Zapatistas are an entity that resists some external force, and thus, successfully remains in an inactive state. They so to speak resist

what on a somewhat richer level is framed as something negative – namely the elite’s campaign against them. This is very much a parallel to the *prognostic* message, but in clear contrast to the primary diagnostics where almost no successful resistance was seen from the indigenous people’s side. When something *was* blocked in the primary diagnostics, it was obstruction from the government’s side, not letting the positively framed indigenous people and their causes perform.

These brief singled out examples are pretty clear when it comes to recurrent force dynamic patterns. But what is the overall picture in the four communiqués?

It turns out that the patterns already seen form part of a more general tendency



Figur 2

across the whole material. In sum, probably the most frequent force schematic relation conveyed in the primary diagnostic messages is one that suggests how the agonist is denied its intrinsic tendency towards action, and is therefore forced to become inactive (Fig. 2). In a richer way, this would generally be interpreted as the indigenous people, basically not being free to exercise their own will. This pattern respectively appears as a *constant* force exertion of blockage and as an *onset* of blockage from the other party. Taken together, its appearance is most forcefully seen captured in the many contexts where words such as “repress”, “oppress” and “deny” play a part. These terms are used mostly in their verb-forms, and often in constructions so they highlight the antagonist as subject, or sometimes with the agonist as subject in a passive construction that basically gives the same effect. Besides the vertical arrow in parentheses, which represents the possible rendering of an onset of blockage, the illustration in Fig. 2 expresses the same as the initial example with the ball. This time it is however not a ball that is prevented from rolling, but instead a whole group of people prevented their rights, etc., construed in basically the same physical manner. Another tendency of force schematic patterns – although sometimes related to the just mentioned – is where the elite is described in setups highlighting their force exertion itself. In other words, the focus here is not so much on the concrete *results* of force exertion on the indigenous people. An agonist instead acts in relation to an already removed antagonist, or alternatively, an agonist becomes enabled when an obstruction is intentionally removed – this was also seen earlier. In sum, these patterns make intuitive sense on a richer level, as the primary diagnostics

inform exactly about how the elite has acted towards the powerless indigenous people.

In the secondary diagnostics, which were also briefly examined, the force pattern was essentially the opposite from what was seen in the primary diagnostics. This is also the general tendency across the material. Here a significantly larger frequency of instances is found where the subject-position frames the Zapatistas as the stronger force exerting part of the relation. Instead of having almost only had the possibility of a subject-position in passive constructions, the Zapatistas are now often placed as the most salient exerters of force. Such force patterns again makes sense as these parts of the texts inform about how the Zapatistas themselves have *acted* in the struggle they have been a part of.

The same pattern is basically seen in the prognostic message – just expanded. Even though it is not the focus here, it is interesting to notice how the force exertion possibilities have here been turned almost upside down from the primary diagnostics; whatever unconstrained acting, removal of constraints or blockage of force, the elite was earlier framed capable of, now this power sits with the Zapatistas and the indigenous people of the future. Again, such patterns make intuitive sense considering the richer context. The theme is now the movement’s hope for the future; basically a free exertion of power that is however positively described so that all will possess it, but no one suffer from it on the other end.

Conclusions

Having considered such patterns of seemingly recurring schematic meaning potential in the Zapatista communiqués, what is the bigger picture in relation to the interests in *standard* social movement frame analysis

that was sketched earlier? As already hinted at, it might be possible to consider some of the central topics of that tradition in a slightly different way.

Specifically, not only is the diagnostic message – important on a content-level of basically any collective action frame – conveyed through a rich language that refers directly to culturally created and shared knowledge – it is also communicated in a language that constructs a very basic relation of force and space between the implicated social actors. The concrete schematic relations actually support the richer understanding; an unequal distribution of power between the social actors is, for example, represented just as much as a schematic relation as it is described in richer terms. This close relation between both richer and more schematic levels of meaning potential in the Zapatista communiqués is moreover seen in another related way; the idea that diagnostic framing is qualitatively different from prognostic framing is also supported through the basic schematics.

In all movement endeavors communication undergoes alignment processes; in relation to the Zapatista struggle it has been necessary to construct the message of oppression in terms that seem relevant to audiences in vastly different social and political contexts, thereby ideally mobilizing support. This question of alignment can likewise be considered active on an additional, very basic level because of how the described diagnostic framing has been constructed. The schematic contents of the communiqués are so to speak already fundamental alignments between the Zapatista struggle and a common way for human beings to construe complex social matters. Basic bodily understanding would arguably be one of the intuitively most efficient ways

of making a message understandable and possible to relate to for an audience. Talking about how a social conflict is forcefully “felt” by means of textual communication is perhaps an exaggeration, but a clear understatement would be to say that all aligned meaning could be thoroughly described as rich cultural ideas suspended between cultural groups.

The schematic understanding activated through the communiqués seems to support and be practically inseparable from our richer conceptualizations of what is going on. Intentionally or not, applying such basic layers of meaning potential when producing movement communication could in itself be considered *framing* - indeed framing of the most simple, but perhaps also most efficient kind.

Notes

- ¹ This article is a shortened and revised version of an earlier paper.
- ² With this illustration, as with the illustration below, it is crucial to stress how they should not be equated with the mental content they describe. They are merely visual approximations.
- ³ All communiqué material used here is from Hayden (2002).

Litteratur

- Benford, R. & Snow, D. (2000): "Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment", *Annual Review of Sociology*, vol. 26, pp. 611.
- Fillmore, C. (2006[1982]): "Frame Semantics" in *Cognitive Linguistics: Basic Readings*, Mouton de Gruyter, pp. 373.
- Fuller, G.e.a. (1999): *Zapatista Social Netwar in Mexico*, The Rand Corporation.
- Hayden, T. (2002): *The Zapatista Reader*, Thunder's Mouth Press.
- Johnson, M. (1987): *The Body in the Mind*, The University of Chicago Press.
- Lakoff, G. (1987): *Women, Fire, and Dangerous Things*, The University of Chicago Press.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1980): *Metaphors We Live By*, The University of Chicago Press.
- McAdam, D.e.a. (1996): "Introduction" in *Comparative Perspectives on Social Movements*, Cambridge University Press, , pp. 1.
- Snow, D.e.a. (1986): "Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation", *American Sociological Review*, vol. 51, pp. 464.
- Talmy, L. (1988): "Force Dynamics in Language and Cognition", *Cognitive Science*, vol. 12, pp. 49.
- Turner, M. (2006): *Cognitive Dimensions of Social Science*, Oxford University Press.
- Wilson, E. (1998): *Consilience*, Abacus.
- Zald, M. (1996): "Culture, Ideology and Strategic Framing" in *Comparative Perspectives on Social Movements*, pp. 261.

Det sociale som Moralgrundlag

I denne artikel kritiserer jeg med inddragelse og stor inspiration af Nietzsche en absolutistisk moralopfattelse for at være et forfejlet grundlag for moralen. I stedet trækker jeg kort på begreber som Sartres ansvarsbegreb og Kants asociale socialitet, for at argumentere for at moral reelt kun giver mening i en social kontekst mellem mere end et enkelt moralsk relevant væsen, i modsætning til netop nogle af de absolutte regler der fremkommer i den moralopfattelse, der kritiseres via Nietzsche.

I en absolut moralopfattelse vil der kunne forekomme regler, som afholdenhed fra bestemte former for mad, krav om fattigdom og lignende uden yderligere retfærdiggørelse end, at sådant ganske enkelt bare er moralsk rigtigt at gøre eller undgå. Med udgangspunkt i Nietzsches tænkning vil jeg kritisere en sådan moralopfattelse som menneskefjendsk og grundlæggende forfejlet. Ikke overraskende betyder dette dog ikke, at moral bliver et meningsløst begreb. Således vil jeg argumentere for, at for så vidt moral overhovedet giver mening, må det nødvendigvis være i mødet mellem to eller flere moralsk relevante væsener; i det sociale med andre ord. I denne argumentation vil jeg kort inddrage Sartres ansvarsbegreb og Kants begreb om menneskets asociale socialitet for at belyse det ønskværdige i en moral, selv hvis man ikke kan gøre denne absolut og undtagelsesfri. Jeg undlader dog at kaste mig ud i at opridse en konkret moral ud fra denne grundopfattelse.

Nietzsches opgør med den religiøse nihilisme

Nietzsche retter specifikt sin kritik mod sin samtids traditionelle kristne moralsystem og livsopfattelse, men rammer mere generelt religiøse og andre absolutistiske opfattelser af moral. Dette ses i hans kritik af religionen som værende grundlæggende nihilistisk, og det er netop denne nihilisme, der får Nietzsche til at modsætte sig dennes moralopfattelse så kraftigt.

Nihilismen er et resultat af den grundlæggende opfattelse af verden, der ligger til grund i de systemer, Nietzsche stiller sig i opposition til; særlig kristendommen. Verden opdeles i to. En fysisk verden vi kan opfatte, og en hinsides verden vi ingen direkte indsigt har i. På trods af manglen på direkte indsigt opfattes den hinsides verden som den vigtigste, og dette er for Nietzsche årsagen til nihilismen. Forholdet til denne anden mere ”*virkelige*” verden bliver bestemmende for, hvordan den fysiske verden vi

faktisk opfatter skal ses. Den fysiske verdens betydning betinges af forholdet til den ”virkelige” verden. Vor gøren og laden i den fysiske verden er kun interessant, for så vidt denne er i overensstemmelse med den ”virkelige”, ikke-fysiske verden. Det vil sige, at vores handling får betydning i kraft af hvordan disse handlinger opfattes at ville påvirke vor position i et rent tænkt efterliv i den hinsides verden.

Denne opdeling i en verden for os og en ”virkelig” verden, vi ikke har adgang til, bunder for Nietzsche i en mistro til sanserne. Denne mistro fuldbyrdes vha. fornuften. Nietzsche bringer selv et lettere karikeret eksempel på et sådant argument, der skal vise sansernes upålidelighed: ”*What is, does not become; what becomes, is not.*” (Nietzsche 2003: 45) Ikke desto mindre er dette, hvad sanserne fortæller os når vi ser ting ældes, vokse, blive født osv. Sanserne må forlede os. De kan altså ikke stoles på, derfor må der findes en højere, mere sand verden. En højere verden vi kun har begrænset indsigt i i kraft af vor fornuft eller alternativt ved Guds mellemkomme. I modsætning til dette siger Nietzsche:

The grounds upon which ‘this’ world has been designated as apparent establish rather its reality – another kind of reality is absolutely undemonstrable. (Nietzsche 2003: 49).

Vi kan opfatte verden for os, hvorimod den påståede ”virkelige” verden simpelthen er umulig at påvise. Nietzsche noterer sig også et andet argument i sansernes forsvar, nemlig at forsåvidt vi har videnskabelig viden, er dette på baggrund af hvad sanserne fortæller os:

We possess scientific knowledge today to precisely the extent that we have decided to accept the evidence of the senses – to the extent that we have learned to sharpen and arm them and to think them through to their conclusion. (Nietzsche 2003: 46)

Det centrale er Nietzsches kobling af denne verdensopfattelse med nihilismen: Hvorfor fører det til nihilisme, og hvordan kommer man udover denne?

Nietzsche ser nihilismen i de værdier, der udledes af den beskrevne verdensopfattelse. Det negative syn på sanserne fører til et asketisk ideal med værdier som ydmyghed, afholdenhed af forskellig art, fattigdom og lignende. I Nietzsches øjne er disse værdier fjendtlige mod livet. De er ikke bare udtryk for et sundt mådehold, men for forkastelse af sanser og følelser og er altså imod livs-udfoldelse:

If one shifts the centre of gravity of life out of life into the ‘Beyond’ – into nothingness – one has deprived life as such of its centre of gravity. The great lie of personal immortality destroys all rationality, all naturalness of instinct – all that is salutary, all that is life-furthering, all that holds a guarantee of the future in the instincts henceforth excites mistrust. So to live that there is no longer any meaning in living: that now becomes the ‘meaning’ of life... (Nietzsche 2003: 168)

Livet mister sin mening, fordi livets mening nu skal forstås ud fra det standpunkt, at livet i sig selv er meningsløst. Meningen med livet kommer i stedet fra det hinsides hvilket er fjendtligt overfor den fysiske verden. Derfor er det de asketiske værdier der vinder frem eftersom de markerer afstand til den fysiske verden i form af

evnen til at ignorere denne.

Som allerede nævnt lader det sig ikke gøre at påvise eksistensen af den hinsides "virkelige" verden, hvorfra de asketiske idealer og livets meningsløshed udspringer. Det er således, uanset om en eventuel gud faktisk måtte eksistere, for alle praktiske hensyn en fiktiv konstruktion, der fratager livet dets mening.

Nihilismen er i følge Nietzsche stadig problematisk, selvom mange religiøse kan blive motiveret til at leve deres liv bedre. Dette kommer sig af, at det ikke er hensynet til dette liv, men i sidste ende hensynet til, hvordan en tænkt guddom mener man bør handle, og hvordan man bør handle for at få bedst mulige kår i et tænkt efterliv. Dette argument om nihilisme er endda uafhængigt af, om man er enig i Nietzsches bestemmelse af de religiøse/asketiske værdier som værende livsfjendske, eftersom det ikke beskæftiger sig med, hvordan livet leves, men på hvilken baggrund der handles.

Det, at der netop er tale om rent tænkte begreber, som på ingen måde kan demonstreres og påvises, leder til en yderligere kritik: Den religiøse/asketiske moral kommer ikke fra en guddom eller et hinsides, men fra et præsteskab, en organiseret religiøs organisation. Som moralens vogtere og ypperste repræsentanter får de indflydelse i samfundet, og kan på denne måde yderligere modarbejde andre opfattelser, og kontradiktorisk nok kan deres afstandtagen fra den fysiske verden altså give dem magt i denne. Dette er også relevant i en senere kritik af, at der er en art intellektuelt selvbedrag eller hykleri i at vedkende sig den religiøse moral. Den religiøse sandhed, den absolutte sandhed, er netop en sandhed, der ikke tåler spørgsmålstegn. Det skal naturligvis huskes, at kirken, i Nietzsches samtid, havde en mere aktiv rolle end den har i

nutidens vestlige samfund. Men i andre dele af verden ville en sådan kritik afledt af Nietzsches argumenter stadig være relevant.

Dette er netop punktet hvor Nietzsche bliver provokeret. I fortiden kunne religionen undskyldes som et resultat af mangel på oplysning, et behov for at føle sikkerhed og mening i tilværelsen, men i moderne tid – dvs. i hvert fald fra Nietzsches samtid og efterfølgende – er der ikke længere de undskyldninger. Med videnskabens landvindinger er det klart, at kirken ganske enkelt ikke har sandheden, og at dens lærdom i vid udstrækning, historisk set, har været brugt til at give den selv indflydelse:

Our age knows. . . . What was formerly merely morbid has today become indecent – it is indecent to be a Christian today. [...] Even with the most modest claim to integrity one must know today that a theologian, a priest, a pope does not merely err in every sentence he speaks, he lies – that he is no longer free to lie 'innocently', out of 'ignorance'. [...] We know, our conscience knows today – what those sinister inventions of priest and Church are worth, what end they serve [...] they are forms of systematic cruelty by virtue of which the priest has become master, stays master. . . . Everyone knows this: and everyone none the less remains unchanged. (Nietzsche 2003: 161-62)

Det er den manglende konsekvens og sammenhæng, der er problematiske. Man kan ikke vide de ting, der beskrives i citatet, og blive ved at kalde sig kristen og have samme værdier. Man må enten finde et andet grundlag for samme værdier eller finde nye værdier på et nyt grundlag.

Det er igen vigtigt at nævne, at denne kritik af kirken var mere relevant

i Nietzsches samtid. Men eftersom argumenterne i det hele taget retter sig mod den organiserede religion og dens værdier snarere end mod evt. guds eksistens, er det alligevel væsentligt. Argumenterne om religionens nihilisme, der her er blevet fremstillet, er netop ikke en diskussion af hvorvidt der findes en gud. Det er argumenter mod den traditionelle religions opfattelse af en Gud tilhørende værdier som værende livsfjendtlige og, i den organiserede religions tilfælde, i organisationens egeninteresse. Alene argumentet, at det hinsides og Gud er udemonstrerbare, er et argument for at en guds eksistens faktisk er irrelevant, eftersom den netop hverken kan påvises eller afvises. Således kan gudsbegrebet ikke spille nogen rolle i livet undtagen som en idé skabt af mennesket.

Men hvilke konsekvenser har dette opgør med de absolutistiske moralopfattelser? Det helt centrale er opgivelsen af det objektive synspunkt, de objektive værdier og det objektivt moralsk gode. Uden det objektive synspunkt kan ting og handlinger ikke længere opfattes som værende gode eller dårlige i sig selv. De kan kun være dårlige eller gode ud fra den iagttagnes subjektive perspektiv; i forhold til de værdier individet sætter sig selv. Det betyder derimod ikke, at man ikke kan sætte sig nye værdier. Man må sætte sig værdier, der fremmer og fordrer udvikling og fremme af livet - en slags naturlighed i værdier. Men uden gud er det nu umuligt at forkaste ting som forkerte som sådan, det er kun muligt at kritisere dem som værende i modstrid med de værdier man selv har. Der er altså ikke længere mulighed for at opstille absolutte værdi- og normsæt. Som Nietzsches Zarathustra siger:

"Remain true to the earth, my brethren, with the power of your virtue! Let your bestowing love and your knowledge be devoted to be the meaning of the earth!"
(Nietzsche 1997: 73)

Med Guds død må mennesket selv sætte sig nye værdier. Som et barn, der naturligt siger 'ja' til livet uden fordomme, må individet selv sætte sig sine værdier og leve efter disse. Værdierne skal sættes af individet, man kan ikke forlade sig på andres lærdom, men må vurdere, hvad der er rigtigt og godt for ens eget liv som subjektivt individ. Man kan således ikke forlade sig på læremestre og vismænd som Zarathustra også adværer mod, da han byder sine disciple ikke at hylde ham. De må selv nå frem til deres egen erkendelse (evt. samme som hans), men ikke bare overtage den (Nietzsche 1997: 74).

Ansvar som grundlag for moral?

Et ansvarsbegreb i stil med det, der findes hos Sartre, kunne være et muligt grundlag for stadig at diskutere moral på trods af opgøret med en absolut moral. Netop et fokus på, at mennesket nu må sætte sig egne værdier, og ikke bare passivt kan overtage andres, men som minimum selv må vurdere at disse værdier også er i overensstemmelse med dette individs liv, fordrer en ansvarlighed for egne handlinger. Ligesom Nietzsche opfatter Sartre også moralen sådan, at mennesket selv må vælge sine værdier, og at der ikke findes nogen absolutte værdier uden for mennesket. Derimod er der kun de værdier mennesket vælger. Sartre udtaler selv dette synspunkt meget klart i *"Eksistentia-lisme er en Humanisme"*:

[...] to say that we invent values means neither more nor less than this: life has

no meaning a priori. Life itself is nothing until it is lived, it is we who give it meaning, and value is nothing more than the meaning we give to it. (Sartre 2007: 51)

Udgangspunktet er således lig det, der var resultatet af Nietzsches argumentation mod den traditionelle moralopfattelse. Hos Sartre er der dog lagt mere vægt på det ansvar, der også følger denne frihed, og således vil udgangspunktet for diskussionen af en ny moralopfattelse tages i Sartres ansvarsbegreb.

Ansaret fremstår åbenlyst for individet: Når værdier og handlinger kun har værdi i kraft af, at de bliver valgt, og ingen selvstændig værdi har i sig selv, må individet være endegyldigt ansvarlig for alle sine handlinger, alle sine valg. Der er således ikke mulighed for at fralægge sig ansvar. Selv hvis man overtager et moralsystem fra en autoritet, eksempelvis den kristne moral Nietzsche skriver op imod, er man også ansvarlig for dette. Men hvordan kan dette ansvarsbegreb udvides til at omfatte et moralsk ansvar for andre mennesker?

Ansaret for andre kommer netop af det, at handlinger og værdier har værdi, netop fordi de bliver valgt. Når et individ vælger, hvordan dets liv skal leves, siger dette noget om, hvordan dette individ opfatter mennesket, hvordan et godt menneskeliv er. Dette hænger sammen med, at mennesket aldrig vælger det onde:

Choosing to be this or that is to affirm at the same time the value of what we choose, because we can never choose evil. We always choose the good, and nothing can be good for any of us unless it is good for all. (Sartre 2007: 24)

Et standpunkt der umiddelbart virker problematisk, men ikke er det, hvis det forstås fra en bestemt vinkel. Mennesker handler nogle gange selvdestruktivt eller ondt overfor andre, men selv i disse tilfælde vil den handlende som regel have en forståelse af handlingen, der siger, at denne alligevel er god – eksempelvis vil en selvdestruktiv handling kunne opfattes som værende god, fordi den handlende ikke opfatter sig som værdifuld eller noget lignende. Selv nazisterne opfattede deres handlinger som værende for et større gode. På den måde kan man sige, at mennesker vælger det onde, og aldrig vælger det onde fordi det er ondt, men fordi det onde på en eller anden måde opfattes som godt. Det er stadig et problematisk kategorisk udsagn, men generelt ser det ud til at passe, at mennesker vælger det de opfatter som godt eller rigtigt. Derfor, da de valgte værdier skaber et positivt billede af hvordan et individ mener man bør være som menneske, har man et ansvar ikke bare overfor sig selv, da man vælger sig selv, men overfor menneskeheden da man vælger mennesket gennem sine valg. "[...] one should ask oneself, 'What would happen if everyone did what I am doing?'" (Sartre 2007: 25) Men det er ikke åbenlyst, at man bør stille sig selv dette spørgsmål.

Det sociale som moralens udgangspunkt

Før det diskuteres, hvorfor man skal stille sig spørgsmålet, er det relevant først at klargøre, hvad spørgsmålet egentlig betyder. Det vil være meningsløst at skulle spørge, hvad der ville ske, hvis alle gjorde som en selv i alle situationer – selvfølgelig er det ikke ønskeligt, at alle eksempelvis skulle have samme uddannelse. Spørgsmålet giver kun mening i mere generelle sammenhænge, mht. generel opførsel og livsværdier. Tilbage til hovedproblemet: Nemlig det

at finde en begrundelse for at stille dette spørgsmål. Eftersom der er gjort op med absolutte, objektive værdier, vil det være meningsløst at forsøge at komme med et moralsk svar på dette. I stedet er en oplagt mulighed at søge en begrundelse i den forudsætning, spørgsmålet stiller mennesket i det sociale.

Allerede moralbegrebet selv gør det oplagt at søge dets begrundelse i en social kontekst, snarere end i den hinsides, ”virkelige” verden, sådan som Nietzsche kritiserer den absolutte moral for at gøre det. Moral er et meningsløst begreb uden for en social kontekst: Hvis der ikke er andre ens handlinger påvirker, giver det meget lidt mening at tale om, at handlingen kan være god eller ond. Ikke alle vil acceptere denne beskrivelse af moral som et udelukkende socialt begreb, hvor der skal være en anden til at blive krænkede eller glædet, for at en handling kan beskrives moralsk. Men det virker ikke umiddelbart sandsynligt, at der kan findes et godt argument imod denne opfattelse, medmindre man henviser til et objektive værdisæt udenfor mennesket – hvilket ikke kan bruges som argument, medmindre dette ydre værdisæt kunne påvises. Så længe det altså er tilfældet, som beskrevet tidligere, at det ikke er muligt at påvise et hinsides, objektive værdisæt, er det meningsløst at omtale moral som andet end et socialt begreb, en social konstruktion.

Kants moralopfattelse adskiller sig markant fra, hvad der kan findes hos tænkere som Nietzsche og Sartre, men ikke desto mindre kan et begreb hos Kant bruges i denne forbindelse. Kants beskrivelse af mennesket som havende en asocial socialitet, er et muligt udgangspunkt for at argumentere for, at en form for moral er ønskelig, muligvis endda nødvendig. Menneskets asociale socialitet er simpelthen en

beskrivelse af det faktum, at mennesket søger samvær med andre mennesker, og lever i samfund og forhold til andre mennesker. Der er muligvis enkelte undtagelser, for hvem samvær med andre mennesker vitterligt ikke på nogen måde er et gode, eksempelvis hvad der kunne kaldes en ”perfekt” psykopat. Alligevel virker det ukontroversielt at sige, at det er tilfældet for langt de fleste, at samvær med andre mennesker er en væsentlig del af at være tilfreds med livet. Den asociale del af begrebet dækker derimod over den tendens mennesket (igen kan der være enkelte sjældne undtagelser) har til at ville samle sig magt, bekvemmelighed, indflydelse osv., uanset om dette måtte ske på bekostning af andre mennesker.

Mennesket er altså i vid udstrækning et socialt væsen, samtidig med at det har en tendens til at fremme sine individuelle ønsker på fællesskabets bekostning.

Mennesket har en tendens til at samfundsmæssiggøre sig, fordi det i en sådan tilstand føler sig mere som menneske, d.v.s. føler sine naturlige anlæg udvikles. Det har imidlertid også en kraftig hang til at individualisere (isolere) sig, fordi det hos sig tillige træffer på den asociale egenskab, at alt skal gå efter dets eget hoved og derfor venter sig modstand alle vegne fra, eftersom det fra sig selv, ved at det på sin side er tilbøjelig til modstand mod andre. (Kant 1991: 102)

Med udgangspunkt i denne forståelse af mennesket, som værende på samme socialt og egoistisk, er det nu muligt at begrunde en moral. Moral er et begreb, der kun giver mening i en social kontekst, mennesket er et væsen, der har et behov for socialt samvær med andre mennesker, men samtidig har mennesket tendens til at hævde sig

på andres og det sociales bekostning. Derfor må moralens begrundelse være at begrænse menneskets selvhævdelse for at styrke samfundet og altså for alles eller i hvert fald de flestes fordel. Hvis dette argument accepteres, vil mange traditionelle moralske regler gælde igen, fx mht. vold og drab, men nu med grundlag i menneskets sociale vilkår, ikke i en tænkt hinsides verden. Omvendt kan der ikke længere argumenteres for umoralske handlinger uden ofre, sådan som eksempelvis nogle grupper af religiøse gør det i forhold til privatlivet og særlig sexliv. Hvis det ikke skader andre i samfundet, er det ikke moralsk relevant.

Der er naturligvis problemet med de enkelte undtagelser, der faktisk ikke har noget behov for positivt samvær med andre, for, i dette system, vil der ikke kunne argumenteres for, at de bør acceptere moralen. Det ser ikke ud til at være muligt at finde et argument mod dette. Hvis et individ vittærligt ikke får noget ud af et velfungerende samfund, kan der ikke argumenteres for at denne bør støtte dette, bl.a. ved moralsk optræden. Men eftersom denne type er et forsvindende lille mindretal, er dette problem ikke stort, i voldsomme tilfælde må samfundet blot forsvare sig mod denne indstilling.

For de der har behovet for et positivt samvær med andre, kan dette argument tjene som grundlag for en ny moral der kan være intellektuelt ærlig i forhold til Nietzsches kritik af den absolutte moral.

Litteratur

- Nietzsche, Friedrich (1997): *Thus Spake Zarathustra*, Wordsworth Editions Lmt.
- Nietzsche, Friedrich (2003). *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, Penguin Books.
- Sartre, Jean-Paul (2007): *Existentialism is a Humanism*, Yale University Press.
- Kant, Immanuel (1991): "Idé til en almen historie med verdensborgerlig hensigt", *Slagmark*, forår 1991

Det Sociale er et Ansvar

Denne artikel behandler tre fremtrædende positioner indenfor nyere etisk tænkning: Den jødiske fænomenolog Emmanuel Lévinas (1906-1996), den danske teolog K. E. Løgstrup (1905-1981) og den nutidige radikalfilosof Alain Badiou (1937-), der alle gennem deres etik forsøger at give mennesket noget, der som grundvilkår binder og fastholder det til verden og det andet menneske, og derved afholder det fra nihilismens meningsløshed.

I prologen til *Grundrids af Metapolitikken* skriver Badiou: "Enhver modstand er et brud med det, der er. Og ethvert brud begynder med, at den, der engagerer sig, bryder med sig selv." (Badiou 2007: 52). Hvis man skal pege på en fællesnævner, for den etiske vending, der har gjort sig gældende de sidste 50 år, må det være modstanden. Nærmere bestemt som forsøget på at tænke en etik – uafhængigt af enten deontologisk (eks. en kantiansk pligtetik), teleologisk (eks. en utilitaristisk etik) eller teologisk (eks. kristen) etik – som et menneskeligt grundvilkår. Lévinas, Løgstrup og Badiou forsøger alle på forskellige, men relaterede måder at give et svar på, hvad forholdet mellem mig og de andre – specifikt den Anden – er, og hvad det indebærer. Selvom det måske virker som en umage trio at bringe på banen, vil jeg plædere for, at deres tænkning på ingen måde har mistet sin relevans, endside sin aktualitet. I mine øjne har de alle noget at byde på i forståelsen af det sociale.

Den Radikale Fremmedhed

Den fransk-russiske filosof og elev af Husserl, Lévinas, skabte med udgivelsen af sit første hovedværk *Totalitet og Uendelighed* (1961) en milepæl i fænomenologiens historie. I dette værk, der, som han selv formulerer det, er af fænomenologisk inspiration og en fortsættelse på en lang association med Husserls værker – konstant med *Sein und Zeit* in mente (Lévinas 1991: 197) – søger Lévinas at gøre op med den form for ontologi, som, ifølge ham, hidtil har været symptomatisk for den filosofiske tænkning. Lévinas' position bliver således et forsøg på at konstruere en ny førstefilosofi, der kan erstatte ontologien: Løsningen bliver, som det vil vise sig, en slags etisk metafysik.

Men hvad er det for en ontologi Lévinas gør op med? Ontologi forstår Lévinas som en tænkning, der forsøger at reducere det værendes væren til én bestemt væren, det være sig Væren, Gud eller Logos. Sagt på en anden måde bliver det værendes mangfol-

dighed reduceret til det Samme, det allerede kendte. Ifølge Lévinas løser den filosofiske (ontologiske) tradition konflikterne mellem det Samme og det Andet gennem teorier, hvor det Andet gøres til det Samme. ”*Ontologien som førstefilosofi er en magtfilosofi*” (Lévinas 1996: 37). I ontologien forsøger det Samme ikke at leve i fred med det Andet, men vil i stedet besidde eller reducere det i bestræbelsen på at sikre sin egen frihed og selvtilstrækkelighed. Friheden bliver i ontologien retfærdighedens modsætning (ibid.: 36). Denne ontologiske tænkning munder, ifølge Lévinas, ud i en totalitær tænkning, som det endnu ikke er lykket nogen at bryde med. Lévinas’ anlæggende bliver således at klarlægge en tænkning, som evner at rumme andetheden og derved muliggøre en etisk tænkning: Åbningen for dette bliver gennem metafysik (ibid. 35f).

Lévinas’ undersøgelse tager udgangspunkt i det, som han kalder *det Samme* – det Samme kan ses som en betegnelse for subjektet, jeg’et om man vil, det allerede kendte og med sig selv identiske. Det opstår, så snart det lignende konstituerer sig selv som det Samme. Med henvisning til Descartes beskriver Lévinas det Sammes konstitution, som det øjeblik, hvor der erkendes, hvor ”*jeg tænker*” opstår: Det Samme adskiller sig selv som det erkendende fra det erkendte (op. cit.: 39f). Idet det Samme identificerer sig som Jeg, opstår der en ide om uendelighed. Ifølge Lévinas er der tale om en idé, der *sættes* i jeg’et, idet jeg’et konstitueres:

Det opstår i det usandsynlige faktum, at en adskilt væren, der er fæstet til sin egen identitet, det Samme, Jeg’et, imidlertid indeholder noget, som det hverken kan rumme eller modtage alene i kraft af sin identitet. (ibid.: 16f)

At vide at man kan rumme mere, end man evner, er fuldstændigt grundlæggende for ideen om uendelighed. Den giver for det Samme mulighed for en selvoverskridelse, en transcendent, mod noget andet. Dette er, hvad Lévinas kendetegner som *det metafysiske begær*. Det Samme begærer noget, der ligger udenfor dets horisont, noget der i princippet er usynligt for det – det såkaldte absolutte Andet, dvs. noget absolut fremmed for dets egen horisont. For Lévinas er dette begær karakteriseret som en bevægelse eller nærmere bestemt en transcendent bevægelse. Der er altså ikke blot tale om et indre psykologisk spil, men netop en bevidstheds overskridelse mod noget andet. Forholdet mellem det Samme, og det Andet er kerneelementet i Lévinas’ filosofi. Det Andet er absolut fremmed og umuligt fuldt ud at begribe. Lévinas afviser på det kraftigste enhver dialektisk filosofi, hvor forskellen mellem det Samme og det Andet ville kunne ophæves i en totalitet. Det Samme bevæger sig mod det Andet, men afstanden vil altid være irreduktibel. Den transcendentale bevægelse mod det Andet er en fuldstændig fundamental eksistensmåde (ibid.: 25).

Forholdet til den Anden

Det næste skridt for Lévinas er beskrivelsen af *mødet* med *den Anden*, altså situationen hvor jeg’et står ansigt til ansigt med den Anden – dvs. hvor det Andet bliver til den Anden. I mødet med den Anden overskrides jeg’ets umiddelbare ide om den Anden. Den Anden henvender sig ved at vise sit ansigt – idet jeg’et svarer, opstår sproget, og forholdet bliver derved et *samtaleforhold*. Et sprog er altid et udtryk for en pluralitet eller intersubjektivitet, der er et resultat af jeg’ets anerkendelse af den Anden. Sproget opretholder forbindelsen mellem jeg’et og den Anden, og bevarer transcendenten:

Det transcendent er et ansigt; dets åbenbaring er tale. Det er kun forholdet til den Anden, der indfører en transcendent dimension og leder os hen imod en helt anden forbindelse end erfaringen forstået som sansning, der er relativ og egoistisk. (ibid.: 189)

Samtalen skaber muligheden for opnåelsen af en erfaring eller erkendelse fra den Anden. Sproget er ikke bare en aktivitet eller et instrument, men selve betingelsen for den fornuftige tænkning:

Det Andet er ikke en skandale for fornuften, der herved sættes i dialektisk bevægelse, men den første fornuftige undervisning, betingelsen for enhver undervisning. (ibid.: 200)

At tale med den Anden er ikke blot at give sin anerkendelse, men også at modtage en undervisning: samtalen bliver meningsgivende, og først herfra udspringer en idé om fornuft og sandhed. *"Hvis filosofien er en kritisk viden [...] da begynder den i den moralske bevidsthed, hvor det Andet viser sig som den Anden [...]"* (ibid.: 80)

At stå ansigt til ansigt er imidlertid ikke kun et sprogligt forhold, men også et *etisk forhold*. I mødet med den Anden tvinges jeg'et til at sætte spørgsmål ved sin egen frihed: Dette sker ifølge Lévinas ud fra det mest fundamentale og ultimative bud *"Du må ikke slå ihjel"* (ibid.: 195). Det første ord i samtalen åbner op for en uundgåelig og uafviselig forpligtelse overfor den Anden. Den uendelige transcendens som ansigtet repræsenterer, er en uendelig modstand mod mordet. Lévinas kalder dette den etiske modstand, som vækkes af ansigtets epifani¹ (op. cit.: 195). Det er en modstand, der ikke som sådan gør modstand, men som

bunder i den Andens uendelige uforudsigelighed. Den Andens ansigt udtrykker i det første møde et fundamentalt "armod", og rejser derved en appel, som kun kan fordre et etisk ansvar hos jeg'et:

Før afløringen af væren som sådan, der er erkendelsens grund og værens mening, findes forholdet til et værende, som udtrykker sig; det etiske plan er før det ontologiske. (ibid.: 197)

I sin absolutte fremmedhed, ligger den Anden altså udenfor jeg'ets magt. Der er to niveauer i forholdet til den Anden: (1) Den Anden udfordrer min frihed, i henvendelsen forpligter han mig, og dømmer mig. (2) I min position som "jeg", er jeg imidlertid også i stand til at kunne besvare den Andens elendighed. *"Den Anden, som behersker mig i sin transcendens, er også den fremmede, enken og den faderløse, som jeg er forpligtet over for."* (ibid.: 212). Dette er det etiske ansvar, som forholdet mellem det Samme og det Andet afkræver. At svare den Anden er en etisk handling: En handling, som er nødvendig for det Sammes konstitution som Jeg og for oprettelsen af alle andre værensforhold. Før bevidstheden konstituerer sig som substantiel har den et forhold til den Anden. Der har historisk set været en tendens til at udviske dette forhold, ikke kun i ontologien. Den filosofiske tradition har udvisket det forhold til den Anden, som gjorde den mulig.

Tilliden som Grundvilkår

Den danske filosof og teolog K.E. Løgstrups hovedværk *Den Etske Fordring* blev fra dets udgivelse i 1956 et uomgængeligt værk indenfor den etiske diskurs i både den offentlige og akademiske verden i Danmark. Værket kan ses som et led i et større filoso-

fisk opgør med den idealisme, der ifølge Løgstrup siden Kant har gjort sig gældende i den etiske tænkning. Det må kunne lade sig gøre, at tænke en etik, der ikke tager et teleologisk, deontologisk eller teologisk udgangspunkt, men som heller ikke udelukker disse som videre udfoldelse. Som Hans Fink og Alasdair MacIntyre skriver i introduktionen til den engelske udgave: "The Ethical Demand is his attempt to provide a philosophy which, without presupposing or necessitating faith, leaves a place open for it." (Fink og MacIntyre 1997: xxiv). *Den Ethiske Fordring* er således et forsøg på at vise, at idéer som godhed og ondskab er af ontologisk karakter, dvs. går forud for alle menneskelige konventioner (Fink og MacIntyre 1997: xxiii).

Løgstrup forsøger altså at formulere en etik, der bunder i et fundamentalt menneskeligt vilkår frem for f.eks. et kontraktteoretisk udgangspunkt. Hans argument tager udgangspunkt i det, han betegner Den basale menneskelige tillid. Ifølge Løgstrup vil et menneske i mødet med en fremmed altid som udgangspunkt nære tillid. Mistillid kan, i modsætning til tillid, ikke være ubegrundet: den kan kun opstå, hvis den umiddelbare tillid misbruges, f.eks. ved en løgn eller en voldshandling. Tilliden er således ifølge Løgstrup et fundamentalt livsvilkår og kan ikke betvivles. Mistillid er mangel på tillid eller sagt på en anden måde: Mistilliden er tillidens deficiente modus (Løgstrup 1991: 28, note I). Forholdte det sig omvendt (hvis mistilliden var mere basal end tilliden), ville det sociale liv, og i sidste ende samfundet, ikke kunne eksistere. Dette forhold i det første møde udfolder sig i en basal forventning til det andet menneske om ikke at misbruge den givne tillid. Idet man møder det andet menneske, ytres denne forventning:

Ytringen, af hvilken art den end er, talende eller tavs, sker under den forudsætning, at den anden opfylder vor forventning. Hvilket vil sige, at man i ytringen af sin forventning udleverer sig til den andens opfyldelse af den – endnu før det er givet at opfyldelsen vil finde sted. (ibid.: 19)

Idet man møder den Anden, sker der i forventningen en udlevering. Denne udlevering er gensidig. At være menneske er at være en del af en verden sammen med andre mennesker. Det ene menneskes liv griber ind i det andets. "Vi er hinandens verden og hinandens skæbne" (ibid.: 25f). Udleveringen betyder endvidere, at man lægger sin tillid i en Andens magt. Jeg kan altså ikke undgå at være afhængig af andre, men samtidig er det også op til mig, hvad jeg gør med den magt, jeg har over andre. Forholdet til den Anden er således et magtforhold (ibid.: 39), et magtforhold vi ikke kan unddrage os: "Den enkelte har aldrig med et andet menneske at gøre uden at han holder noget af dets liv i sin hånd." (ibid.: 25).

Det er ud af dette magtforhold, at den såkaldte *etiske fordring* udspringer. Når jeg står overfor den anden, står jeg i en magtposition og har i princippet direkte indflydelse på hans liv. Den magt jeg besidder udmunder sig i et ansvar overfor den Anden. Jeg er således under den fordring, at jeg bør gøre det, der er bedst for andre. Detaljerne omkring dette skal jeg imidlertid selv finde ud af. Ligeledes er spørgsmålet om, hvorvidt jeg følger fordringen eller ej op til mig selv. Fordringen er altså fuldstændigt bundet til den enkelte person, og kan derved betegnes som radikal (ibid.: 56). Den enkelte kan altså kun få at vide af sig selv og sin egen uselvished, hvad der tjener den Anden bedst, i modsætning til fordringer baseret på regler, hvor den enkelte kan sætte flueben

ved en handling og så gå videre i livet. Den uudtalte fordring – alt den enkelte siger og gør – skal vurderes ud fra den Anden, hvis liv er i den enkeltes hånd.

Den etiske fordring, som Løgstrup præsenterer den, beror på en universel menneskelig forståelse. Fordringen kommer før enhver handling, og er et vilkår for alle mennesker. Ikke desto mindre er der tale om et partikulært begreb: Hvad der fordres, vil altid være knyttet til en specifik person, i en specifik situation overfor en specifik Anden. Det er således umuligt at omsætte den til en normativ etik, det være sig en teleologisk eller deontologisk, eller et generaliseret regelsæt. Fordringen er der altid allerede – den er en ontologisk virkelighed og et menneskeligt vilkår.

Der kan spores klare ligheder mellem Lévinas og Løgstrup. Begge taler om et fundamentalt ansvar, der går forud for det enkelte menneskes vilje, og som ikke er afledt af, eller kan afledes til, en universel regel eller et endemål. Man kan sige, at Lévinas og Løgstrup begge forsøger at muliggøre opretholdelsen af det sociale gennem en filosofi, der så at sige evner andetheden, og derved muliggør en etik. For Lévinas må man medtænke den Andens status som absolut fremmed overfor jeg'et. I mødet med den Anden står jeg overfor noget absolut fremmed, som ikke alene er mig umuligt at begribe, men også ligger udenfor min magt. Denne fremmede udfordrer min frihed, men sætter mig på samme tid i position til at svare ham. Heri ligger det etiske forhold: At svare den Anden er en etisk handling. Det første ord åbner op for en uundgåelig og uafviselig forpligtelse overfor den Anden, et etisk ansvar som må gå forud for alle andre værensforhold, og som er fuldstændigt essentielt i forhold til oprettelsen af disse. Jeg'et påtvings det

etiske forhold, idet der sættes spørgsmålstegn ved jeg'et.

Løgstrup sætter ligeledes fokus på mødet med den Anden, men udgangspunktet bliver her den basale menneskelige tillid. Denne tillid er ikke alene et faktum, den er et livsvilkår. I mødet med den Anden mødes man med tillid og med en forventning om, at denne tillid bliver opfyldt. Vi er altså hinanden udleveret: Vi lægger vores tillid i den Andens magt. Forholdet til den Anden er et magtforhold, hvoraf den etiske fordring udspringer. Min magt over den Anden udmunder sig i et ansvar, nemlig det ansvar at gøre hvad der er bedst for den Anden.

Tilliden og ansvaret overfor den Anden virker som en konsistent og legitim måde at anskue det mellemmenneskelige forhold, og derigennem det sociale, på. Tanken om at sikre det sociale gennem respekten for den Anden virker næppe særlig fremmed eller radikal for den nutidige læser – de fleste ville nok trække på skuldrene med ordene *"klart, mand! Respekt og tolerance, selvfølgelig!"*. Imidlertid kan denne etiske anskuelse, som vi nu skal se, godt problematiseres.

Moralsk Imperialisme!

En af de stærkeste reaktioner på det 20. århundredes postmoderne filosofis teori- og ideologikritik er den franske filosof Alain Badiou. Det 20. århundredes filosoffer, især Wittgenstein og Heidegger, har ifølge Badiou fejlagtigt antaget, at filosofien har ophævet sig selv, har gennemgået en sproglig vending og i øvrigt, som den quasi-videnskab den er, højst kan hævde sig som en forherliget hermeneutik. Disse "moderne sofister", ender i en indlysende relativisme (Lecerle 1999). Badiou's filosofiske projekt bliver således en fastholdelse af, at filosofien ikke alene er mulig, men også

nødvendig, og følgelig må rekonstrueres. Denne rekonstruktion udmønter sig for Badiou i en genfortolkning af begreber som væren, sandhed og subjekt, ofte uden at ænse eller medtænke moderne eller postmoderne tankegang.

Kort sagt kan Badious filosofiske system beskrives som en 'mangfoldig platonisme'. Platonisk i den forstand at Badiou, bl.a. i sit opgør med den sproglige vending, insisterer på, at filosofien må forstås ud fra 4 diskurser eller kategorier, nemlig kunst, kærlighed, politik og videnskab. Mangfoldig, idet Badiou helt grundlæggende afviser eksistensen af "et ene", både immanent og transcendent. Man kan hverken tænke subjektet eller væren som en enhed, selv jeg er forskellig fra mig selv: Det ene *er* simpelthen ikke, der er ikke nogen universel dukkefører.

Filosofien både kan og skal udtale sig om absolutte sandheder, eller hvad Badiou kalder sandhedsprocedurer. Det sandhedsbegreb, Badiou opstiller, er situationsknyttet forstået således at en situation, foruden den umiddelbare viden, der knytter sig til den, kan pege mod en sandhed om situationens virkelige indhold. Individets mulighed for at erfare sandheden opstår i begivenheden (det radikale nye). Begivenheden tvinger individet til at forholde sig til situationen, og starter således processen mod sandheden i situationen. Badious korte essay *Etikken* er et forsøg på ikke alene at kritisere den gængse opfattelse af etik, men også at rekonstruere begrebet i henhold til hans begreb om sandhed og begivenhed. Værket munder således ud i nyt bud på en etik, nemlig hvad Badiou kalder *sandhedernes etik*.

Udgangspunktet er imidlertid kritikken. Etik er blevet et modeord, men den form for etik, der i dag refereres til i den offent-

lige diskurs generelt, og i politik i særdeleshed, er ifølge Badiou en slags moralsk imperialism (Badiou 2003: 8). Der ligger et mere eller mindre åbenlyst paradoks i den moderne etiske tænkning, idet den fortsat insisterer på en opretholdelse af temaet "om den Anden" og "forskellen", når der tales om tolerance, multikulturalisme etc.: Vi skal respektere den Anden og fremhæve værdien af hans forskel. Dette har dog vist sig at være tom snak, for så snart den Anden er lidt for forskellig fra "os", e.g. han er antidemokratisk, islamist eller homoseksuel, skal han bekæmpes indtil, han assimilerer sig til vores point-of-view (han må selvfølgelig godt besidde nogle accepterede forskelle, f.eks. stemme på SF). I sin essens er denne form for etik deontologisk. Den fordrer en ide om den gode og rigtige væremåde, og kan altså ses som en tilbagevenden til en kantiansk pligtetik (ibid.: 21).

Det er ikke umuligt, at den etiske ideologi, [...] blot er den erobrede civilisations sidste ord: 'Bliv som mig, og jeg vil respektere din forskel'. (ibid.: 40)

Et andet problem tilknyttet denne etik er, ifølge Badiou, det menneskesyn, den repræsenterer. Dette kommer i særdeleshed til udtryk ytringen af menneskerettighederne. Forudsætningen her er eksistensen af et universelt menneskeligt subjekt, som har rettigheder, som det så videre er etikens opgave at hævde: Etikken skal definere og udpege "det onde" (ibid.: 21f). Problemet er imidlertid, at disse rettigheder er formuleret som retten fra eller mod det onde. Menneskerettighederne, der konstant hævdes som "det gode", tager altså udgangspunkt i det onde.

At rettighederne, *menneskerettighederne*, på denne måde tager deres udgangspunkt i

retten *mod* diverse konventionelle onder, reducerer ifølge Badiou mennesket til et offer, eller nærmere bestemt til det, der er i stand til at genkende sig selv som offer (ibid.: 24). Alle egenskaber, der kunne hæve mennesket over dets dyriske substans, såsom dets skaberkraft eller aktive godhed, overses til fordel for et menneske, der blot skal bevares som levende. Menneskerettighedernes etik er herved nihilistisk, idet det eneste et menneske virkeligt kan udsættes for er døden: Mennesket bliver reduceret til en væren-til-døden (ibid.: 50).

Sandhedernes etik

Hvad der bør gøres, er at finde en vej ud af denne nihilistiske etik. For at gøre det må man ifølge Badiou for det første acceptere, at der ikke findes nogen almen etik (ibid.: 55). Grunden til dette er følgelig, at det abstrakte subjekt ikke findes, hvilket udelukker muligheden for en eviggyldig universel etik. Ifølge Badiou bliver subjektet til ved omstændighed, eller nærmere ved tilføjelsen af en begivenhed (ibid.: 56). Det befinder sig herefter i en verden, der måske bedst kan beskrives som en homogen mangfoldighed, hvori begivenheder kontinuerligt tvinger det til at se sandheden i øjnene, til at revidere dets væremåde:

Begivenhederne er irreduktible singulariteter, de er 'lovløse' i situationen. De tro sandhedsprocesser er immanente brud, som hver gang helt og holdent skal opfindes. Subjekterne, der er sandhedsprocessens lokale forekomster ('sandhedspunkter'), er partikulære og usammenlignelige induktioner. (ibid.: 59)

Det er altså ud fra ideen om situation og begivenhed, Badiou former, hvad han kalder sandhedernes etik. Selvom Badiou

principielt sætter sig op mod enhver normativ etik, så fordrer hans ide om en sandhedernes etik alligevel, af mangel på bedre ord, visse "pligter". Etikken fordrer en idé om troskab til at tænke situationen i forhold til begivenheden. Man har altså pligt til at anerkende og forholde sig til begivenheden. Sandheden kan først realiseres, hvis der eksisterer troskab mod den begivenhed, der kan igangsætte sandhedsproceduren:

Etikken kommer til udtryk i den kroniske konflikt mellem to funktioner af det mangfoldige materiale, [...] tilhørsforholdet til situationen, det som man kan kalde interesseprincippet, og på den anden side konsistensen, det ukendtes binding af det kendte, det som man kan kalde det subjektive princip. (ibid.: 63)

Konsistensen skal forstås som en troskab mod troskaben, så at sige. Altså at være tro mod vedvarende at undersøge situationen ifølge begivenheden (ibid.: 83), modsat interesseprincippet, hvor subjektet opgiver, og vender tilbage til den gamle kendte situation (ibid.: 63). Sandheden er en reel proces af troskab mod begivenheden. Subjektet er en tilskuer, hvis tænkning sættes i bevægelse. Sandhedsproceduren skal netop ikke forstås som en måde at indstifte en normativ etik på. Begivenheden er "punkteringen" af et tomrum i situationen eller rettere benævnelsen af et lokaliseret tomrum i situationen (Badiou 2003: 85). Hvis begivenheden er sand, kan den igangsætte en sandhedsproces, hvilket igen vil sige et immanent brud, en ændring, i situationen. Sandheden er begivenhedens revidering af situationen. Subjektet er sandhedsprocessens lokale forekomster ("sandhedspunkter"). Det er vigtigt at pointere her, at Badiou skelner mellem subjekt og individ ("en eller anden"). Dette

kan illustreres med et eksempel: Haydns (1732-1809) nyfortolkning af den klassiske musik, som begivenhed, vedrører musikens situation (Badiou 2003: 84). Individene (inkl. Haydn) der er en del af eller i situationen, sprænges af den sandhed, begivenheden medfører. Sandhedsprocessen griber, og kræver individet, som således subjektiveres. Subjektet dannes, når individet forholder sig til begivenheden. Altså: Individet bevidner begivenheden (troskab), hvorved den subjektive dannelse begynder (troskab mod troskaben). Sandhedsetikken er for så vidt, at subjektet forbliver tro mod begivenheden: ”*Glem aldrig, hvad du har mødt*” (Badiou 2003: 68). Badioues endelige maksime bliver således ”fortsæt!”: Vi må for alt i verden fortsætte bevægelsen, og derved sikre sandhedsproceduren, kun herved afværges det onde:

En sandhedens etik udtales altså, når alt kommer til alt, som følger: ’Gør alt, hvad du kan, for at opretholde det, der har overskredet din opretholdelse. Oprethold din afbrydelse. Grib i din væren det, der har grebet og sprængt dig.’ (ibid.: 63)

Hvad præcis ”det Onde” her indebærer, bør specificeres lidt. Det Onde er ikke blot fraværet af det Gode, men en dimension af sandhederne, nærmere bestemt en uregelmæssig virkning af det sandes kraft. Problemet med at tale om eksistensen af et absolut onde og fastsætte det på f.eks. en begivenhed som holocaust er at man glemmer, at holocaust var en del af en politik, og dermed at en politik kan være kriminel. ”*Det Onde er således en mulighed, der kun åbnes gennem mødet med det Gode.*” (ibid.: 106).

Det Gode er menneskets mulighed for kollektiv vilje og skabelse, for at tænke det

der kan være, for at muliggøre fremkomsten af uanede muligheder (op. cit.: 28). Det er dette potentiale, Badiou identificerer med det Udødelige. Mennesket er mere end blot et dødeligt dyr, men er qua menneske i stand til at hæve sig over dets dyriske substans. En ny etisk tænkning må tænke mennesket affirmativt som et vidne til sandheden. Som vidne bliver subjektet bærer af sandheden og en del af situation, og kan derved komme i kontakt med sin udødelighed. Etikken består således i at forholde sig tro mod begivenheden og tænke situationen i forhold til begivenheden, kun derved holdes sandheden i hævd, kun derved bliver subjektet til, og kun derved afværges det onde.

Hvad med det Sociale?

Vi har nu gennemgået tre meget forskellige, men dog relaterede filosoffer, der har givet hvert sit bud på en ’sand’ etik, der skal redde mennesket så at sige. Jeg vil ikke prøve at harmonisere deres tænkning eller forsøge at klippe-klistre deres argumenter sammen, ligesom den engelske filosof Simon Critchley (1960-) gjorde det i værket *Infinitely Demanding* (2007). Tværtimod skal Lévinas, Løgstrup og Badiou i mine øjne have lov til at stå hver for sig for derved at bevare muligheden for sparring.

Ifølge Lévinas kan konstitutionen af en sproglig og intersubjektiv verden kun lade sig gøre, hvis man medtænker den absolutte forskel, den fremmede udgår for jeg’et. Denne forskel hverken kan eller må indskrænkes, idet det sociale i så fald vil blive et undertrykkelsesforhold. Dette sætter store krav til individet. Løgstrup kan imidlertid udfordre hårdheden i Lévinas’ etik, idet hans fordring er baseret på et *gen-sidigt* magtforhold udsprunget af tilliden mellem subjektet og den Anden. Selvom

fordringen altid allerede er der før min vilje, er jeg ikke magtesløs overfor den. Den er ikke uendelig, fordi den er uopfyldelig, men fordi den til alle tider er tilstedeværende. Dens radikalitet består i, at den enkelte selv klargør over for sig selv, hvad fordringen indeholder. Hos Badiou møder vi en kritik af denne form for tænkning. Reelt er vi kun villige til at respektere den Anden, hvis han ligner os; fokuseringen på respekten for den Anden og hans forskel er illusion. Vi må acceptere, at der ikke findes nogen neutral, almen etik. I stedet må vi tænke en ny etik, der tænker mennesket affirmativt, dvs. som udødeligt, skabende væsen – hvad Badiou kalder sandhedernes etik.

Forholdet mellem den Enkelte og den Anden er beskrevet som en ufattelig forskel – en forskel der skal tages alvorligt og accepteres. Ethvert forsøg på at mindske forskellen er et forsøg på at erobre den Anden. Lévinas forsøger ikke kun at gøre op med den filosofiske tradition, men også med sociologien, psykologien og fysiologien (Lévinas 1996: 290). Noget lignende gør sig gældende hos Løgstrup og Badiou: Om det så end er gennem ansigtet, samtalen, tilliden eller begivenheden, så griber de alle efter at gøre det pluralistiske samfund mulig. Det er forskellene, der skal udgøre det sociale. Både opdagelsen og opretholdelsen af det sociale er vores alles ansvar. For at vende tilbage til Badiou: Vi må bryde med os selv og se sandheden i øjnene. Det er, hvad der binder os til verden.

Noter

¹ [åbenbaring]

Litteratur

- Badiou, Alain (2007) [2003]: *Etikken – Et essay om erkendelsen af det onde*. Forlaget Philosophia, Århus
- Badiou, Alain (2007): *Grundrids af metapolitikken*. Slagmarks Skyttegravsserie, Århus
- Fink, Hans & MacIntyre, Alasdair (1997): "Introduction", i Løgstrup, K. E.: *The Ethical Demand*. University of Nortre Dame Press, Nortre Dame, Indiana
- Lecerle, Jean-Jacques (1999): "Cantor, Lacan, Mao, Becket, même combat: The philosophy of Alain Badiou". *Radical Philosophy*, nr. 93 [Januar-Februar 1999]
- Lévinas, Emmanuel (1991): *Entre Nous – thinking-of-the-other*. Columbia University Press, New York
- Lévinas, Emmanuel (1996) [1961]: *Totalitet og Uendelighed – et essay om exterioriteten*. Hans Reitzels Forlag A/S, København
- Løgstrup, K.E. (1991) [1956]: *Den Ethiske Fordring*. Gyldendal, København



Udenfor tema

Marie Skjolddal

Apollon, Dionysos og Sokrates

I en forestilling om den greske tragedies fødsel, død og mulige gjenkomst kritiserer Nietzsche rasjonaliteten og kulturen i Europa. Kunstgudene Apollon og Dionysos spiller sammen med "halvguden" Sokrates hovedrollene i Nietzsches drama. Selv om verden har endret seg siden Nietzsches tid, er hans forestilling stadig aktuell. Den handler om utviklingen mot vår egen samtid; om hvordan vi skaper en sannhet, klynger oss til denne sannheten, glemmer at vi har skapt den, og forsøker å erkjenne vår egen skapelse. Vår samtid er ikke ukjent med meningsstapet og rådløsheten som følger av å oppdage at sannheten ikke er noe som venter på å bli avdekket.

Unnfangelse

Friedrich Nietzsche (1844–1900) publiserte sin første bok i 1872 under tittelen *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (*Tragediens fødsel fra musikkens ånd*). Nietzsche studerte og beundret Antikken, og analysen av den greske tragedie utgjør rammeverket for problemstillingene i hans første bok. Den unge tenkeren setter spørsmålsteget ved samtidens sannhetsregime og fremhever sunnheten ved den greske forståelsen av fysis. Samtidig baserer Nietzsche seg i stor grad på Schopenhauers pessimistiske filosofi, som snur opp ned på platonismen, men like fullt viderefører dens metafysiske spaltning. Nietzsche bryter senere med Schopenhauers filosofi og forkaster spaltningen i den. Kimen til dette bruddet kan anes allerede i *Tragediens fødsel*.

Ifølge Schopenhauer er den empiriske virkelighet et skinn som skjuler noe underliggende. Det underliggende som generer skinnet, er viljen, en blind og formålsløs kraft vi ikke kan få kunnskap om. Dens sannhet kan bare erfares. Viljen er urgrunnen, det opprinnelige, evige, ene. Men viljen er også spaltet; i mennesket manifesterer den seg i form av begjæret. Begjæret er en evig higen i retning av individuasjon og dermed atskillelse fra den opprinnelige enhet. Atskillelsen medfører lidelse, og urgrunnen er derfor uløselig knyttet til ursmerten.

Det apolliniske og det dionysiske

Det apolliniske og det dionysiske, oppkalt etter grekerne to guder for kunst, representerer i *Tragediens fødsel* kunstmaktene

og deres ulike domener. Kunstmaktene har ulikt opphav og mål, står i et motsetningsfylt forhold og stimulerer hverandre gjensidig. I den klassiske tragedie, representert ved Aischylos og Sofokles, forenes det apolliniske og det dionysiske på en fullkommen måte, ifølge Nietzsche.

Apollon er den greske solguden. Nietzsche knytter begrepet "apollinisk" til drømmen, det som er synlig, tydelig og plastisk. Det apolliniske representerer også individuasjonsprinsippet (*principium individuationis*) – tingenes atskilthet i rom og deres forbigåenhet i tid. Det apolliniske er knyttet til det ytre rom; gjennom kunsten søker mennesket å tilfredsstille behovet for å "oppheve" det forgjengelige ved verden ved å fastholde den i et bilde eller et begrep. I drømmebildet nytes helheten i umiddelbar innsikt: *"I drømmens vakre skinn er hvert menneske fullverdig kunstner"* (Nietzsche 1993: 38). Det filosofiske menneske har imidlertid en følelse av at dette er nettopp et *skinn*, og at det under den synlige virkelighet ligger en annen skjult *"(...) slik at også selve verden blir et skinn"* (Nietzsche 1993: 38). Midt under en skremmende drøm kan mennesket oppleve å si til seg selv at det drømmer, og likevel ønske å drømme videre. Nietzsche tolker dette slik at det dypeste i mennesket erfarer drømmen *"med dyp lyst og nødvendighet"* (Nietzsche 1993: 39). Det er denne lyst og nødvendighet ved drømmeerfaringen som grekerne uttrykker gjennom Apollon – guden for de billedskapende krefter, den sannsiende gud, den skinnende lysguden. Samtidig representerer guden måteholdenhet og frihet fra ville ytringer, idet drømmebildet må holde seg innenfor visse grenser for ikke å bli patologisk eller utgi seg for virkelighet. Nietzsche sammenligner Apollon med Schopenhauers bilde på mennesket som er fanget i skin-

net, Mayas slør, mennesket som klynger seg til individuasjonsprinsippet slik skipperen klynger seg til båten på et hav av lidelse; Apollon står for menneskets tillit til individuasjonsprinsippet og lyst ved det tilsynelatende i møte med lidelsen.

Dionysos er den greske vinguden. Ifølge myten rev titanene Dionysos-barnet fra hverandre og spiste lemmene. Kvinnene som dyrket Dionysos, ble kalt menader (bakkanter av romerne) og er kjent for sine voldsomme orgier til ære for vinguden. Begrepet "dionysisk" knytter Nietzsche til rusen, tilintetgjørelsen av individet og følelsen av enhet. Mens det apolliniske uttrykkes i den bildende kunst, er musikken uttrykket for det dionysiske. Denne kunstmakten er knyttet til individets indre verden og de ekstatiske tilstander som kan forekomme ved for eksempel dans, seksuell aktivitet eller bruk av rusmidler. I slike tilstander heves mennesket over det individuelle og forbigående i en følelse av fellesskap og evighet. I ekstreme tilfeller tilintetgjøres individet i ekstase eller bevisstløshet. Det dionysiske oppfattes derfor også som noe farefullt, noe som truer individet. Nietzsche henviser til Schopenhauers skildring av den skrekk mennesket opplever når individuasjonsprinsippet går i oppløsning. Han legger imidlertid til *"den berusende henrykkelse som stiger opp av menneskets innerste grunn, ja, av selve naturen"* (Nietzsche 1993: 40) når det samme prinsipp bryter sammen.

I den dionysiske tilstand kan hverdagen virke så fjern at ens eget og andres liv kan oppleves som uviktig. I hele den gamle verden, fra Rom til Babylon, kan det ifølge Nietzsche påvises bruk av dionysiske fester, de fleste av dem preget av *"en overdådig, kjønnslig tøylesløshet"* der naturens vildeste dyr ble sluppet løs (Nietzsche 1993: 42). Nietzsche tar imidlertid avstand fra

det destruktive ved å skille den dionysiske greker fra de dionysiske barbarer.

Apollons dominans

Ifølge Nietzsches utlegning var grekerne lenge beskyttet mot de dionysiske strømninger som herjet blant barbarene, av den apolliniske kunst, representert ved den 'homeriske naivitet'. I Nietzsches analyse kan ikke Apollons dominans forstås uten det dionysiske; den kan bare forstås som det apolliniskes triumferende seier. Bildet Nietzsche tegner av antikkens Hellas, avviker fra bildet som råder i hans samtid, bildet av en fredelig, idyllisk og vakker kultur. Den tradisjonelle oppfatning av 'den greske munterhet' har, slik Nietzsche ser det, bare fanget det apolliniske aspekt. Den greske skjønnhet må imidlertid forstås ut fra den voldsomme konflikten mellom de to kunstkreftene.

Nietzsche søker å avdekke grunnlaget for den apolliniske kultur ved å spørre hvilket behov som avfødte gudeskikkelsene på Olympen. Svaret finner han i folkevisdommen som uttrykkes gjennom demonen Silén. Demonen beskriver mennesket som en sørgelig døgnflue som ville være best tjent med aldri å være født. En snarlig død ville være det nest beste. Den dypt apolliniske gudeverdenen ser Nietzsche som grekerens triumferende svar på lidelsen:

Grekeren kjente og følte tilvarelsens skrekkelige forferdelse. For overhodet å kunne leve, måtte han stille Olympens skinnende drømmebarn foran seg. (Nietzsche 1993: 45)

nes liv ved selv å leve det, og i lys av dem ble livet verdifullt i seg selv. Slik forførte kunsten grekerne til å leve videre. For det homeriske menneske ble smerten i stedet knyttet til det å skulle forlate livet. Dermed ble Siléns visdom snudd på hodet: Døden ble det minst ønskelige. Det homeriske menneske vil livet så sterkt at selv lidelsen hylles. Ifølge Nietzsches analyse er altså grekerne på det apolliniske trinn overflatiske fordi de er dype. Det apolliniske har sin bakgrunn i det dionysiske:

Hvor det naive møter oss i kunsten, står vi overfor det viktigste utslag av den apolliniske kultur. Den må alltid først avlive uhyrene, og styrte et rike av titaner. Tvers gjennom heftige hildringer og lystbetonte løgner må den bli seierherre over en skremmende dybde i verdensbetraktningen, og det mest ømskinnete anlegg for å lide. (Nietzsche 1993: 45)

I møtet med ursmerten søker den homeriske greker tilflukt i skinnet, oppslukt av det tilsynelatendes skjønnhet. Slik den empiriske virkelighet er et gjenskinn av det ur-ene, er det naive kunstverk et gjenskinn av skinnet. Dermed tilfredsstiller det urbegjæret etter det tilsynelatende i enda høyere grad. I "smerteløs betraktning, gjennom de strålende, vidt oppsperrerte øyne" (Nietzsche 1993: 49) opplever grekeren et viljeløst øyeblikk i møte med den apolliniske kunst. Det ur-ene forløses gjennom det tilsynelatende i en guddommeliggjøring av individuasjonen. Det sentrale prinsipp er overholdelsen av individets grenser. Det kreves måtehold og selverkjennelse, mens selvopphøyelse og overmål vurderes negativt. Virkningene av det dionysiske blir følgelig ansett som barbariske og det dionysiske holdes ute. Etter hvert stivner gudeverdenen til og dens

Den opprinnelige gudeorden, preget av redsel og titanisk strid, ble skritt for skritt forvandlet til Olympens glade, blonde skinn. Gudene rettferdiggjorde menneske-

opphav i lidelsen tilsløres. Slik fortrenger grekerne sin dypere visdom. Kontakten med det dionysiske brytes.

Musikkens ånd

Nietzsche knytter utviklingen av tragedien til to hovedretninger i gresk diktning; Homer identifiseres som representant for det apolliniske epos; Archilochus som representant for den dionysiske lyrikk. Ifølge Nietzsche var musikken og lyrikken forenet på en naturlig måte i den antikke lyrikk, stamfaren til tragedien. Lyrikeren er ett med urgrunnen og ursmerten og gjenspeiler den som musikk: *"Den dionysiske musiker er uten ethvert bilde, og dermed fullt ut bare selve ur-smerten, og den opprinnelige gjenklang av denne"* (Nietzsche 1993: 53). Opphavet til lyrikken er dermed ikke subjektive følelser, men den evige, selvmotsigende vilje.

Lyrikeren kan uttrykke seg personlig fordi hans 'jeg' er den evige urgrunnen selv. Gjennom dette 'jeg' kan lyrikeren betrakte seg selv og sine subjektive følelser som avbildninger blant andre og bruke dem som symbolske uttrykk for ursmerten. Lyrikeren gjenkjenner seg selv og sin egen kunst som skinn. Det er i denne sammenheng vi finner Nietzsches gåtefulle og tvetydige påstand om at *"bare som estetisk fenomen er tilværelsen og verden rettferdiggjort for alltid"* (Nietzsche 1993: 55). Når mennesket umiddelbart er i verden, krever den ingen rettferdiggjørelse. Spørsmålet om rettferdiggjørelse oppstår først når verden betraktes på avstand, som estetisk fenomen. Det kreves en form for spaltethet der mennesket er både i verden og utenfor. I den tilstand der kunstneren smelter sammen med urgrunnen, innehar han begge perspektiver. Han gjenkjenner seg selv som tilhørende skinnen som stiger ut av viljen:

For i denne tilstand er geniet på en underbar måte lik det ubyggelige bilde i eventyret som kan dreie øynene og se seg selv. Nu er det på samme tid subjekt og objekt, samtidig dikter, skuespiller og tilskuer. (Nietzsche 1993: 56)

Hvordan kan noe estetisk rettferdiggjøres? Den estetiske betraktning blottes verden for verdier. Samtidig impliserer rettferdiggjørelsen en slags moralsk orden. I den skapende tilstand ser kunstneren både kaoset (hinsides rettferdiggjørelse) og kosmoset mennesket skaper i form av den moralske orden.

Nietzsche identifiserer altså den musikalske stemning, det dionysiske, som opphav til diktningen. Musikken er dermed en åpning til grunnvået. I forbindelse med det musikalske utvikler Nietzsche også en språketeori der han viser til to tendenser i grekernes språk, avhengig av hvorvidt språket etterligner skinnets verden eller stiger ut av den musikalske stemning. Når en symfoni av Beethoven beskrives i bilder, eller når komponisten kaller verket 'Scene ved bekken', skal dette ikke tolkes slik at musikken etterligner det sansbare. Bildene sier ikke noe om det dionysiske innholdet i musikken. Det kunne like gjerne vært brukt andre bilder. I stedet er det slik at bildet og begrepet etterligner den musikalske stemning. Dersom musikken etterligner den empiriske verden, mangler den kontakten med grunnvået og mislykkes. Kunsten mislykkes når den etterligner, fordi den tolker en virkelighet som allerede er et produkt av en fortolkningsprosess. Virkeligheten er selv et resultat av en skapelsesprosess som mennesket har glemt.

I synet på Archilochus' lyrikk snur Nietzsche opp ned på forholdet mellom metafor og begrep. Metaforer er ikke avvikende språkbruk. Bildet kommer forut for

begrepet og symboliserer den musikalske stemning. Språket beveger seg slik fra ett nivå til et annet, fra det ubevisste til det bevisste. Dets opphav er i det dionysiske. I Archilochus' språk finner Nietzsche denne kontakten med språkets grunnivå.

I *Om sannhet og løgn i en utenom-moralsk forstand* utdyper Nietzsche sitt syn på metaforen. Han hevder her at språket er et sett med vilkårlige tegn utviklet for å møte konkrete, praktiske behov. Forholdet mellom ordene og 'den virkelige verden' er estetisk; ord er fjerne ekko av nerveimpulser, sansesinntrykk uttrykt i metaforer uten noen direkte forbindelse til tingene. Løgner (i en utenom-moralsk forstand)¹ er språkets innerste vesen. Dets hovedfunksjon er å skjule universets kaotiske, harde natur ved å utgi seg for å uttrykke en metafysisk 'sannhet', en kosmisk plan ved det hele som gjør tilværelsen utholdelig. Språket gir oss imidlertid verken sannheten om tingene i verden eller noen form for metafysisk kunnskap. All kunnskap om en metafysisk verden er falsk. Alle sanne beskrivelser av verden er tautologier. Mennesket skaper selv språket og sannheten det avdekker. Slik sett er begreper intet annet enn tilfrysede metaforer, bilder man har glemt er det, flytende bilder som feiltolkes som uttrykk for en statisk 'sannhet':

Hva er altså sannhet? En bevegelig hær av metaforer, metonymier og antropomorfer; kort sagt, en sum av menneskelige relasjoner, poetisk og retorisk forsterket, som er blitt overført og smykket, og som etter lang bruk nå forekommer folket kanoniske og bindende. (Nietzsche 1989: 120).

Nietzsche mener ikke med dette at språket er meningsløst. Språket har imidlertid bare mening i seg selv. Gjennom språket skapes

orden i kaoset. Gjennom (utenom-moralsk) løgn blir vorden til væren. Språket er gjenstand for historisitet, det er i bevegelse, det endres, og det fryses. I *Zur Genealogie der Moral* (utgitt i 1887) viser Nietzsche hvordan begrepene åndeliggjøres over tid og mister kontakten med sitt opphav. Det konkrete 'ren' blir til det abstrakte 'renhet'. Og, kan vi legge til, det eksisterende individ blir til det abstrakte 'mennesket' med sin stabile 'personlighet'. Nietzsche fordømmer de kanoniske og bindende begreper som har mistet kontakten med grunnivået. I likhet med grekernes apolliniske gudeverden stivner språket og tildekker sitt dionysiske opphav. Begrepene er skinnnet mennesket klynger seg til i møte med lidelsen.

Det kan synes som om Nietzsche her undergraver sin egen tilslutning til Schopenhauers metafysiske sannhet i *Tragediens fødsel*. Men gjør han egentlig det? Nietzsche forkaster ikke det metafysiske. At språket består av metaforer, impliserer at språket står i en estetisk relasjon til noe annet, noe som ligger utenfor språkets rekkevidde. Det Nietzsche forkaster, er *kunnskap* om livet og lidelsen i seg selv. Sannheten om livets lidelse er imidlertid en sannhet som *erfares*, en sannhet som kan erfares gjennom musikken. Etter Schopenhauers syn var det nettopp sannheten som erfaring filosofien skulle konsentrere seg om.

Påstanden om at 'bare som estetisk fenomen er tilværelsen og verden rettferdiggjort for alltid', kan tolkes ut fra Nietzsches syn på språkets estetiske forhold til verden. 'Rettferdiggjørelsen' viser til den mening mennesket gir verden gjennom systemet av metaforer; den rettferdiggjørelse kunstneren gjennomskuer som skinn, men like fullt er en del av; den drøm han ønsker å drømme videre. Når språket er redusert til løgn (i utenom-moralsk forstand), hvordan kan

da Nietzsche selv uttrykke seg i metafysiske og etiske vendinger? Nietzsches egen tenkning er intet unntak fra hans filosofi, men snarere en illustrasjon. Hans tenkning er paradoksal, i bevegelse, full av metaforer og uten statiske systemer. Mennesket er og skal være skapende. Det må bare forstå seg selv som skapende.

Forsoning i tragedien

Da det i Hellas brøt frem dionysiske strømninger som lignet barbarenes, ble de møtt med motstand fra de apolliniske krefter. Kunstkreftene forsonet seg i den attiske tragedie – en forsoning som er *"den viktigste begivenhet i den greske kulturhistorie"* (Nietzsche 1993: 43). De to kunstmaktene ble imidlertid ikke til ett; fremdeles var de motstandere og grensene mellom dem var strenge. Men naturen fant ifølge Nietzsche frem til det fullkomne kunstneriske uttrykk gjennom grekerne.

I regi av Aischylos og Sofokles springer tragedien ut av den dionysiske musikk. Kontaktet med grunnvået opprettholdes. Den tragiske helt er Dionysos selv, som gjennom Apollon fremtrer i individets skikkelse. Tragediens situasjon endrer seg imidlertid dramatisk med Euripides, ifølge Nietzsche. Euripides forstår ikke tragedien, det dionysiske ved dens myte og musikk. Tragedien rasjonaliseres og rekonstrueres med utgangspunkt i forstanden: *"For ham gjaldt forstanden som roten til all nytelse og skapende innsats"* (Nietzsche 1993: 82). Dramaet, *"dette sjakkspill-lignende skuespill, med sin stadige triumf for de lure og utkroppne"* (Nietzsche 1993: 80) blir realistisk og karakterene gjenkjennelige. Helten på scenen er ikke lenger guden, men et menneske tilskueren ser seg selv i. Tilskueren plasseres på scenen i et drama som etterligner hverdagslivet. Dermed blir det

også lettere for tilskueren å forstå. Det hele blir noe som skal forstås og føles. Affektene baseres på individet, mens den dionysiske dybden uteblir. Dialogen preges av sofistisk dialektikk, og språkets dionysiske opphav tilsløres. Euripides *"skiller ut dette opprinnelig så almektige, dionysiske element fra tragedien, og bygger den opp igjen på en kunst, en moral og et livssyn som er helt fri for det dionysiske"* (Nietzsche 1993: 83). Det apolliniske isoleres fra sitt dionysiske grunnivå. Det nye drama representerer verken Apollon eller Dionysos: *"I stedet for den apolliniske betraktning kommer kjølige, paradoksale tanker. I stedet for dionysisk henrykkelse får vi ildfulle følelser"* (Nietzsche 1993: 85).

Sokrates er 'guden' for den nye dreining. Tilknytningen til Euripides er ifølge Nietzsche sterk: *"Den guddom som talte ut av ham, var ikke Dionysos og heller ikke Apollon, men en nyfødt demon ved navn Sokrates"* (Nietzsche 1993: 84). Dionysos og Sokrates er den nye motsetning. Den estetiske Sokrates representerer en ukunstnerisk dreining mot forstanden. Det som kan forstås, er vakkert; det vakre må kunne forstås. For å lette forståelsen benytter Euripides seg av deus ex machina. Prologen gir informasjonen tilskueren trenger for å kunne forstå og føle med helten. Sammen med avslutningen, som redegjør for heltens fremtid, utgjør den 'talegudens' garanti for dramaets realitet. Dramaet stiger ut av Euripides' intellekt ikledd et lyrisk-retorisk språk. Euripides' stykker var ifølge Nietzsche de eneste Sokrates besøkte; dem kunne han forstå. For Euripides er det vakre bevisst. Det bevisste intellekt står for skapelsen, mens det ubevisste nedvurderes. Inspirert av Sokrates fordriper Euripides det dionysiske element. Det dionysiske koret fremstår som en overflødig etterlevning. Musikken forsvinner og med den hele grunnlaget for tragedien.

Med Sokrates oppvurderes viten og innsikt. Overlegent kritiseres den bestående moral og kunst for å være 'instinktbasert':

'Bare av instinkt', med dette uttrykk berører vi hjertet og sentret for den sokratiske retning. Med dette ord fordømmer Sokrates den bestående moral, så vel som den bestående kunst. (Nietzsche 1993: 89)

Det bestående er ikke basert på riktig innsikt, innsikt i 'sannheten', en 'sannhet' som kan avdekkes og erkjennes. Den logisk-kritiske sans rettes imidlertid ikke mot Sokrates selv. 'Sannheten' gjenkjennes ikke som et produkt av hans egen kreative skapelse. Nedvurderingen av det bestående videreføres med Platons idéverden. Nietzsche sammenligner Euripides' drama med de platonske dialoger. Poesien underordnes dialektikken; kunsten underordnes teorien. Dialektikken er optimistisk. I møte med lidelsen setter det teoretiske menneske sin lit til forstand og viten:

Man skal bare holde seg for øye følgene av det Sokrates sier: 'Dyd er viten. Vi synder bare gjennom uvitenhet. Den dydige er den lykkelige'. (Nietzsche 1993: 93)

På sin flukt i det apolliniske skinn tror det teoretiske menneske på forstandens evne til å løse problemet. Lyset fra fornuften holder det ubevisste mørket på avstand.

Denne 'uhyrligheten' setter Nietzsche i sammenheng med en nedgang i de kroppslige og sjelelige krefter. Det ukunstneriske er livsfortærende. De skapende krefter svekkes når begrepene (og ikke mytene) blir ledende og kunsten reduseres til underholdning.

Tragediens fødsel og Nietzsches modne tenkning

Det viser det seg i *Tragediens fødsel* en spenning mellom Nietzsches forhold til Schopenhauer og hans forhold til grekerne, mellom den metafysiske vilje og fysis, mellom pessimisme og bejaelse. Selv innad i hans ungdomsverk kan det anes en dreining bort fra Schopenhauer og i retning grekerne. Schopenhauer stiller seg utenfor tilværelsen og vurderer den negativt. I sin modne tenkning beveger Nietzsche seg helt bort fra en slik spaltning til fordel for *det immanente liv*. Mennesket er alltid *i* verden, aldri utenfor. Bevegelsen mot det immanente er en bevegelse mot det dionysiske og grekernes fysis. I lys av dette synes det mest nærliggende å tolke utsagnet om den estetiske rettferdiggjørelse i den betydning at tilværelsen og verden ikke krever noen rettferdiggjørelse; mennesket kan ikke stille seg utenfor tilværelsen og spørre hvorvidt en pessimistisk eller optimistisk holdning til den er mest riktig.

Nietzsche beveger seg bort fra Schopenhauers form for pessimisme. I en forstand er Nietzsches fortsatt pessimist; livet er lidelsesfullt. Den modne Nietzsche er imidlertid ikke pessimist når det gjelder spørsmålet om hvordan mennesket skal forholde seg til smerten. For Schopenhauer er lidelsen et argument mot livet, og flukt er hans løsning på problemet. Nietzsche står for en annen type pessimisme, en tragisk livsoppfatning som uttrykkes gjennom kjærlighetstanken *Amor fati*. I årene etter *Tragediens fødsel* gjennomgikk Nietzsche en periode preget av sykdom og rekonvalesens. Til tross for lidelsene han opplever, svarer Nietzsche med å bejae livet i *Fröhliche Wissenschaft* (utgitt i 1882). I bejaelsen bekrefter Nietzsche den greske livsoppfatningen som kommer til uttrykk i hans første bok:

”Det dionysiske er uttrykk for vår lyst, også ved smerte” (Nietzsche 1993: 140).

Sykdomserfaringen kaster nytt lys over den metafysiske trøst. Nietzsche gjennomlever lidelsene uten å søke bort fra tilværelsen, uten å ty til de ulike former for trøst som byr seg. Å ville livet på et metafysisk plan er å søke bort fra det. Nietzsche gjenkjenner Schopenhauers filosofi som uttrykk for en slik flukt. Læremesteren sier Nei til både lidelsen og livet. Også hans egen tenkning berøres; Zarathustras refleksjoner i *Himmelstreberne* kan tolkes som en kritikk av Nietzsches egen tenkning i *Tragediens fødsel*:

En gang strevet også Zarathustra med å trenge bak mennesket og hinsides alt jordisk, som alle bakstevlere og himmelstreber. Skapt av en forpint og lidende gud syntes meg den gang verden. (Nietzsche 1999: 22)

Sykdomsperioden gir Nietzsche en dypere erfaring av lidelsesproblematikken fra *Tragediens fødsel*. Fysis forbindes tydeligere med *kroppen*. Erfaringen, også av lidelsen, går forut for den filosofiske refleksjon. Menneskets smerte skyldes ikke dets atskillelse fra en metafysisk vilje; lidelsen er knyttet til det fysiske, konkrete, dennesidige liv. Menneskekroppen består av krefter. I den grad man kan snakke om Nietzsche som metafysiker, er det i forbindelse med *viljen til makt* og kreftene. Metafysikken er imidlertid en annen enn den som kommer til uttrykk hos den unge Nietzsche. Viljen til makt er vorden, ikke væren. Den er immanent, ikke hinsidig. Viljen til makt er det som er. Avhengig av hvorvidt viljens kraft er aktiv eller reaktiv, kan liv være i oppgang eller nedgang. Menneskets lidelse knyttes til fortrenningen av kroppslige krefter i menneskedannelsesprosessen, det Helge Pettersen

(1991) kaller fysis-fortrenning². Smerten, fra dårlig samvittighet og ressentimentstilstander, er en uunngåelig del av menneskets språklige og samfunnsmessige tilværelse. Det er både nødvendig og smertefullt for naturvesenet å bli menneske. Dårlig samvittighet (i ufortolket form) skyldes aktive krefter som samfunnet tvinger tilbake mot individet selv. Ressentimentstilstander skyldes en oppdemming av reaktiv kraft som følge av at mennesket ikke tillates å få utløp for reaksjoner på aksjoner fra andre. Lidelsen kommer forut for meningen den tillegges. Det er helt avgjørende å tillegge smerten en mening; den meningsløse lidelse er utålelig.

For den som står i posisjon til å påføre andre smerte, kan lidelsen tillegges mening i form av maktlysten som oppleves. Nyttelsen ved den andres lidelse blir da smertens mening. Lidelsen blir et gode for dem som påfører smerten. Situasjonen er imidlertid en annen for dem som utsettes for andres grusomheter. For dem må lidelsen tillegges en annen mening. Meningen uttrykkes gjennom filosofi og religion. De rammede sier Nei til lidelsen og søker bort fra tilværelsen. Bevegelsen er reaktiv og viser et liv i nedgang, dekadanse. Slik tenker Nietzsche seg opphavet til bevegelsen han kaller det asketiske ideal. Gjennom analysen av det asketiske ideal viderefører og utdyper Nietzsche sin kritikk av den teoretiske retning i *Tragediens fødsel*. Det asketiske ideal viser seg i Sokrates' sannhetssøken og platonismen som sådan. Den metafysiske spaltning oppstår som en følge av nedgangen i den greske verden. Nedgangen skyldes en ubalanse i de kroppslige krefter. Ubalansen gir seg utslag i destruktive dionysiske strømninger, slik vi har vært inne på tidligere. Det apolliniske forsterkes og isoleres i et forsøk på å holde de reaktive krefter under

kontroll. Samtidig hemmes også de aktive krefter. I sin samtid ser Nietzsche de samme tilløpene som i den greske verden; krisene er beslektet.

Med kristendommen forverres situasjonen. Lidelsen tolkes som skyld overfor Gud, samtidig som moraliseringen i platonisme-kristendommen ikke tillater mennesket å ta ut reaksjoner på egen smerte. Resultatet av denne oppdemmingen av aktive og reaktive krefter er en søken bort fra livet selv, en vilje til intet. Prestene og filosofene, de svake, får kontroll over massen, som underkaster seg og retter blikket mot det hinsidige og muligheten for frelse. Det kroppslige benektes som opphav til kunst og viten. Gud, moral og sannhet løsrives fra grunnivået og får status som absolutte størrelser, hinsidige størrelser som trøster mennesket i dets møte med smerten. Moralen trekker mennesket ned. Den vender seg mot livet. Verdien sannhet vender seg mot sannheten selv – moralen. Tiltroen til den svekkes. 'Gud er død' når verdiene ikke lenger gir mening til lidelsen. Tilbake står et lidende menneske som ikke kjenner seg selv som skapende. Farlige former for nihilisme truer, men nihilismen innehar også potensial. I grekerne ser Nietzsche et sunnere forhold til fysis og muligheten for en sterk pessimisme – et redelig forhold til smerten og en anerkjennelse av det fysiske liv som opphav til kunst og i neste rekke viten.

Den modne Nietzsche tenker ikke på kunst som en mulighet for flukt eller forløsning. Nietzsche kritiserer seg selv for det han i ettertid identifiserer som romantikk i *Tragediens fødsel*. For den modne Nietzsche er den tragiske kunst en åpning til det kroppslige. De to kunstmaktene går sammen i Dionysos og betegner det ubevisste, krefte. Dionysos og den korsfestede utgjør den nye motsetning.

Litteratur

- Deleuze, G (1983): *Nietzsche and philosophy*. Columbia University Press, USA og Canada.
- Kaufmann, W (1950): *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, The World Publishing Company. USA.
- Nietzsche, F (2005): *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols And Other Writings*. Cambridge University Press, New York.
- Nietzsche, F (2009): *The Gay Science* [Internett], tilgjengelig fra: <<http://www.geocities.com/the-nietzschechannel/diefrohl7a.htm>> [Nedlastet 10. september 2009].
- Nietzsche, F (1993): *Moralens oprindelse*. DET lille FORLAG, Danmark.
- Nietzsche, F (1989): "Om sannhet og løgn i en utenom-moralsk forstand" i *Agora*, nr. 2–3/89.
- Nietzsche, F (1999): *Slik talte Zarathustra* (3. utg.). Gyldendal Norsk Forlag AS, Oslo.
- Nietzsche, F (1993): *Tragediens fødsel* (2. utg.). Pax Forlag A/S, Oslo.
- Nietzsche, F (1967): *The Will to Power*. Random House, New York.
- Stern, J. P (1978): "Nietzsche and the Idea of Metaphor" i Pasley, Malcolm (red.): *Nietzsche: Imagery and Thought*. Methuen, London, s. 65–81.
- Pettersen, Helge (1991): *Nietzsche – lidelse og menneskedannelse*. Ariadne Forlag, Bergen.
- Schiller, F (2001): *Om menneskets estetiske oppdragelse i en rekke brev*. Solum Forlag A/S, Norge.

Noter

- ¹ I moralsk forstand er løgn simpelthen et brudd på de språklige konvensjoner mennesker følger for å kunne samhandle.
- ² Fremstillingen i denne delen baserer seg i stor grad på Helge Pettersens fortolkning av Nietzsche.

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 strander, 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.

Stefan Kjerkegaard

90 | Hvad litteraturen kan, som ingen andre former for kommunikation kan

Replik til

Julie Budtz Sørensen (2010): "Det postironiske hos Dave Eggers", *Semikolon*, nr. 19.

Stefan Kjerkegaard

Hvad litteraturen kan, som ingen andre former for kommunikation kan

Replik til

Julie Budtz Sørensen (2010): "Det postironiske hos Dave Eggers", *Semikolon*, nr. 19.

I sin artikel "Det postironiske hos Dave Eggers" begynder Julie Budtz Sørensen på informativ vis med at karakterisere den generation af amerikanske forfattere, der bl.a. er blevet kaldt postironikere, men også post-postmodernister. Hun foretrækker fornuftigt nok den mere mundrette betegnelse postironikere. Det drejer sig om forfattere som Dave Eggers, David Foster Wallace og Jonathan Franzen. Artiklen giver et rigtigt fint og brugbart overblik over denne nye generations væsentligste karakteristika og leverer i forlængelse af dette en læsning af Dave Eggers fremragende og morsomme roman *A Heartbreaking Work of Staggering Genius* (2000). Ved man ikke meget om disse forfattere, er der særdeles meget at hente i denne artikel, ligesom læsningen er god og oplysende, ikke mindst fordi den går i kødet på den besværlige, men også uhyre morsomme paratekst til *A Heartbreaking Work of Staggering Genius*.

Skal man imidlertid anskue artiklen med lidt mere kritiske øjne – det er der egentlig ikke nogen grund til – men nu gør jeg det for et konstruktivt syns skyld, savner jeg stadigvæk, at man, når man beskæftiger sig med denne generation af amerikanske forfattere, sammenligner denne med en skandinavisk ditto. Hvad er forskellene, og hvad er lighederne? Først og fremmest handler det om, at disse forfattere skriver sig op imod en bestemt form for postmodernisme, en amerikansk én af slagsen.

I sit programmatisk essay "E Unibus Pluram" af David Foster Wallace, som Budtz Sørensen meget fint gør brug af, er en af "hovedmodstanderne" fra postmodernismen bl.a. Don DeLillo, fx dennes roman *White Noise* (1985). Ser man imidlertid nærmere på en skandinavisk kontekst, er der ikke en sådan samlet generation af forfattere eller en isme at gøre op med. Det betyder, at hele denne her snak om performativ biografisme, forfatterens genkomst,

dobbeltkontrakt osv. skal ses på et andet grundlag.

Mest i familie med den amerikanske tradition er nok Jonas Hassen Khemiris *Montecore. En unik tiger* (2006), der har en del til fælles med Jonathan Safran Foers *Alt bliver oplyst* (2002). Men ligeså væsentlig en pointe det er at der er væsentlige forskelle, ligeså væsentlig er pointen omkring lighederne. For "forfatterens genkomst", eller hvad man nu vælger at kalde det, er også en realitet inden for den postironiske ramme. Opgøret med postmodernismen kan derfor ikke være hele historien; også den amerikanske flok af postironikere må være ramt af noget mere, som må være det samme som forfatterne rammes af her i Skandinavien.

Her tænker jeg måske først og fremmest *medialisering*, og at denne medialisering har haft en sammenlignelig *impact* på romanen som medie, både i en skandinavisk og amerikansk kontekst. Det har en effekt på måden, romanerne kommunikerer på. I stedet for et enten-eller, når det gælder brugen af fiktion, bruger man nu i stedet fiktionisering – det være sig fiktionisering som kommunikativ og medierende strategi. Gør det romanen bedre, sjovere eller mere autentisk, skyr man ikke brugen af fiktionisering. Eggers gør det mange gange, fx når lillebroren Toph, der lige er startet i skole, pludselig gør brug af en samvittighedsfuld voksenstemme, som enhver læser sagtens kan afkode som fiktiv, men måske også som en mere ansvarsfuld udgave af Dave Eggers, end den Dave Eggers vi ellers møder i bogens handling. Med andre ord taler forfatteren til sig selv gennem lillebroren i sin egen roman. Syret? Tjah: Læs bogen – det fungerer og er ofte fantastisk morsomt og underholdende.

Noget andet omkring medialiseringen, der mere drejer sig om den generelle ramme,

en roman optræder i, handler om, at man måske ikke længere orker at skrive fiktion i gængs forstand og derved som forfatter "gemme" sig bag en fortæller. Vi ved alle fra Facebook, at man gerne vil sætte / have ansigt på den kommunikation, man udsættes for. Den gammeldags form for fiktion, hvor fortælleren uden tvivl er forskellig fra forfatteren, er i takt med mediernes indflydelse i dag forældet. Den bruges kun af underholdningslitteraturen, fx krimier. Os der vil andet end bare at blive underholdt af litteraturen, kræver mere som læsere – vi vil involveres, og en effektiv måde at involvere sin læser på er at destabilisere grænsen mellem forfatter og fortæller, fiktion og ikke-fiktion.

Hvis den antagelse er rigtig, sætter det også postironikernes brug af selvbiografisk stof i et andet lys. De absorberer måske ikke de nye medier på samme måde som postmodernisterne gjorde det (sådan lidt ironisk, men dog stadig for ukritisk), men pointen er, at de stadigvæk gør det. Også hos postironikerne er der til trods for Foster Wallaces kritik en gøren brug af nye medier i romanerne.

Hvad er så forskellen mellem postmodernisterne og postironikerne, spørger man? En tentativ antagelse: Måske den, at postironikerne gennem deres brug af medier, ja deres remediering af medier i romanen, snarere end at løbe med de nye medier, faktisk fremholder romanens, ja litteraturens særegenhed. De nye medier i romanerne er med til at vise, hvad litteratur kan, som ingen andre former for kommunikation kan. Romanerne remedierer de nye medier, men derved fremholdes ikke kun de ligheder, der er mellem bogen som medie og andre medier, snarere er det især forskellene, man får øje på, og det er dem, der er med til at gøre bøgerne interessante (igen).

ANMELDELSER

Eva Krause Jørgensen

93 | Plattenslagere og lurendrejere!

Anmeldelse af *Traktat om de tre bedragerere: Moses, Muhammed, Jesus*

Janni Katrine Bräuner
Frederiksen

94 | Klassiker i anden udgave

Anmeldelse af Poul Lübcke (red.):
Politikens Filosofleksikon

Helene Sloth Borgholm

96 | Indsigt og oversigt vha. *Metoder i Statskundskab*

Anmeldelse af Lotte Bøgh Andersen,
Kasper Møller Hansen og Robert Klemmesen (red.): *Metoder i Statskundskab*

Plattenslagere og lurendrejere!

Traktat om de tre bedragerere: Moses, Muhammed, Jesus

Anonymt skrift præsenteret af Frederik Stjernfelt

Informations forlag, 2010;
176 sider, 199 kr.

Det anonyme skrift *Traité des Trois Impos-teurs* var i sin tid kendt som et af de mest chokerende, provokende og farlige skrifter, man kunne komme i besiddelse af. I utallige udgaver og afstøbninger blev det forbudte skrift udbredt gennem og blandt Europas fritænkere, libertinere og ateister. Selvom man løb en anseelig risiko ved blot at blive sat i forbindelse med skriftet, mindskedes efterspørgslen aldeles ikke. Rygtet, eller myten, om skriftet bredte sig endnu hurtigere; det mentes at skildre én verdensomvæltende og skrækindjagende sandhed: at kirken, religionen, Moses, Muhammed og Jesus – det hele – var løgn og bedrag! I 1719 kom den første trykte udgave af skriftet, og nu næsten 300 år senere forelægger for første gang en dansk oversættelse under titlen *Traktat om de tre Bedragerere: Moses, Muhammed, Jesus* – forsynet med en præsentation af professor Frederik Stjernfelt.

Stjernfelt forsøger i sin ganske udmærkede præsentation at udrede den filologiske labyrinth, der ligger til grund for tilblivelsen af det anonyme og mystiske skrift, som han med et glimt i øjet kalder ”en veritabel lommebog i radikalisme” eller ”Spinozas lille røde”. Det er imidlertid ikke nogen let opgave at kortlægge tilblivelsen af traktaten. Der svirrede længe rygter om at den tyskeromerske kejser Frederik II (1194-1250), der havde ry for ikke blot at være fritænkner men ateist, skulle have været forfatter til det oprindelige skrift. En fantastisk histo-

rie, men næppe sand. Gennem de følgende århundreder skulle listen med ”mistænkte” kun vokse, og kom til at indbefatte flere af tidens berygtede kendisser som Machiavelli, Bodin, Hobbes og Spinoza. 1719-versionen synes at bestå af en mosaik af citater, parfraser og konstante tilføjelser begyndt tidligst i 1677 – året for udgivelsen af Spinozas *Etikken*, som dele af skriftet citerer fra.

Bedragertesen er imidlertid meget ældre end selve traktaten, og trækker ifølge Stjernfelt på ateistiske strømninger helt tilbage fra antikken. Forestillingen om, at de store profeter basalt set var lykkeriddere og bedragerere, er blevet nævnt både blandt arabiske filosoffer i det 10. århundrede og europæiske i det 12. århundrede. Sådanne tanker blev naturligvis forbundet med blasfemi og kætteri, men trods den store tilknyttede risiko florerede der i den tidlige oplysning i det 17. århundrede adskillige såkaldte klandestine skrifter. Der er med andre ord tale om en ret kompleks historie fra en periode, der ofte negligeres af forskningsverden. Ikke desto mindre formår Stjernfelt at kortlægge baggrunden for skriftet ganske godt, så man som læser faktisk føler sig rimeligt godt klædt på.

Selve skriftet består af 21 kapitler, der både omhandler fænomenet religion i almindelighed og specifikke forestillinger som ideen om Gud, sjælen og profeterne. Det går hurtigt op for læseren, at der på mange måder er tale om et meget vredt kampskrift. Således lægges der ikke fingre imellem, når ’sandheden’ om religionen skal berettes. Gennem menneskets historie har religion, fra simpel naturreligion til Islam, tjent som et skalkeskjul gennem, hvilket visse individer har kunnet tilrane sig politisk magt. Gennem simple fupnumre og formaninger om ’Guds straf’ har gemene demagoger forført uvidne og sagesløse

folk. De kendteste eksempler på dette er de såkaldte tre bedragerer; Moses, Jesus og Muhammed, samt den fjerde, for de fleste nok mindre kendte romer, Numa Pompilius, som faktisk tilegnes et helt kapitel.

Det er nok netop fortællingen om de tre bedragerer, der for en nutidig læser vil virke som den mest overraskende og provokende del af bogen. Man kan ikke undgå at tænke, at de infamøse tegninger, der siden 2005 har skabt så meget røre, egentligt er en ret ynkelig 'provokation' i forhold til den tilsvining og anklage, profeterne i *Traktat om de tre Bedragerer* står over for. Således anses Moses for at være en magtbegærlig nepotistisk tyrann, der sikrede sig magten ved at forføre folk med såkaldte undere og mirakler – der egentlig bare var fupnumre, hans venner hjalp ham med at lave. Jesus forsøgte mere eller mindre det samme, men blev dræbt, fordi han, i modsætning til Moses og Muhammed, ikke havde en hær af enfoldige til at beskytte sig, så snart nogen med forstand gennemskuede hans bluf. Sidst men ikke mindst var der Muhammed, der på mange måder var heldigere end de to andre, idet det ikke blot lykkedes ham at overbevise nok naive mennesker til at etablere sin magt, men også nåede at nyde den før han døde.

Skriftet fortsætter med at give flere eksempler og forklaringer på politikere og lykkeriddere, der i tidens løb har udnyttet religion til at opnå magt og prestige. Det skal med det samme siges, at der er tale om særdeles god underholdning. *Traktat om de tre Bedragerer* skal først og fremmest læses for dets chokvalue – det er præcist lige så provokerende, anstødeligt og morsomt, som det udgiver sig for at være. Man undrer sig ofte som læser over, om man skal grine eller græde. På den ene side er det fantastisk, at en tekst af denne kaliber har overlevet, end-

sige overhovedet eksisterer – man oplever en dyb fascination af at læse en så kompromisløs tilsvining og afvisning af selv de mest etablerede dogmer. På den anden side er provokationen også skriftets største svaghed. Der bliver ikke ligefrem taget tid til opbyggelige argumenter eller gennemførte beviser. Præmissen er at det hele er bedrag, hvilket for ethvert fornuftsvesen jo må være indlysende (!).

Det må antages at skriftets ærinde, udover at være et manifest for enhver overbevist fritænker, først og fremmest skulle plante tvilens frø ved at udtale det uudtalelige – bryde tabuet, så at sige. Stjernfelt ser skriftet som et aktuelt forsvar for ytringsfriheden, hvilket det muligvis også kan anses som, men man må holde in mente, at det næppe er her, man finder det endelige argument eller bevis mod religion (eller for ytringsfrihed) – dertil er skrifter simpelthen for svært at tage alvorligt. Hvor om alting er, så er der tale om et fuldstændigt vanvittigt skrift, et ateistisk manifest, der *må* læses – både af respekt for de anonyme forfattere, og fordi det stadig provokerer.

—Eva Krause Jørgensen

Klassiker i anden udgave

Poul Lübcke (red.):
Politikens Filosofileksikon
 Politikens Forlag, 2. udgave, 2010;
 759 sider, 450 kr.

Så havde posten plads på cyklen til at bringe, hvad der må siges at være et opgraderet eksemplar af, det elskede filosofileksikon. Fragtomkostningen har ikke været uvæsentlig. Fremover tages *Politikens Filosofileksikon* ikke bare lige med. Nu pakkes den store rygsæk, hvis den nødvendigvis

skal med... Bogstaveligt talt er 2. udgave omfangsmæssigt en ANDEN udgave af det eftertragtede opslagsværk fra Politiken. Hertil at skulle udforske dette, over lang tid sammenstykkede, nyligt udgivne leksikon.

Førstehåndsindtrykket er godt i og med der stadigvæk er meget systematisk overskuelighed; kun i detaljer (så som at der nu også indekseres med fed skrift) viger struktureringen fra den der var i førsteudgaven. Hovedsagligt indledes større artikler med en kort overordnet beskrivelse af emnet, hvorefter en uddybende tekst følger. Princippet om at beskrive personer, begreber og fremmedord i perspektiv af den moderne filosofiske debat er bibeholdt som gennemgående karaktertræk, og elementer af nutidighed forenes med den vestlige filosofihistories udvikling i et ganske klart sprog. Hvor der før var forkortet alle ord som forkortes kunne, er der nu givet plads til læsevenlighed og en lidt større skrifttype. Tilmed fremstår oplysningerne i mindre grad blot som ordnede fragmenter, fordi der er langt større sammenhæng mellem sætningerne. I artiklerne fremlægges filosofiuniverset således mere ligetil end tidligere.

Om man så må skrive, er udvælgelsen af hvilke tekster, der skulle medtages og udvides, præget af globaliseringen. Fokus er væsentligt mere internationalt i nyudgaven, hvilket desværre har bevirket, at ikke alle artikler om dansk filosofi er overlevet revideringen. De filosoffer der er udeladt et fuldt afsnit om, nævnes dog stadig hvor de er relevante. Ligesom der henvises til Løgstrup, når man slår "religionsfilosofi" op, uden at personbeskrivelsen af ham er taget med. Det nye leksikon udelukker ikke aldeles det oprindelige. Netop fordi der er lavet mange ændringer, kan de med fordel supplere hinanden. Dog er den nye udgave en hel del mere selvstændig – da den tid-

ligere ofte henviste til *Vor tids filosofi* – og den giver gode forslag til litteratur som i en videre proces kunne uddybe et område.

Selvom den nærmer sig, så er *Politikens Filosofileksikon* ikke blevet hundrede procent entydig og ufejlbarlig. I langt overvejende tilfælde bundet det i forsøg på at komme omkring emner, som behandles fra flere positioner, hvorved der findes forskellige tærskler, for eksempelvis hvordan ordet *kritik* forstås; udelukkende værende negativ, eller i hvilke tilfælde den kan ses som positiv og bekræftende. Det kan nok også diskuteres hvorvidt, "De fleste danskere er *kulturelle racister* derved, at de tager afstand fra *fascistiske kulturer* ..." som der står i afsnittet under "racisme".

Filosofiens bevægelige ånd smitter af i et værk af denne art; de ustandseligt opstående nye tankeveje gør, at leksikonets henvisninger næsten kunne gå ind i uendelig regres. Leksikonet er væsentligt udbygget, men stadig kun indeholdende udplukkede sammendrag (med dét for øje benyttes den bedst), og den forestiller ikke at være en altomfattende-encyklopædi-fremstilling. Selvfølgelig kan den betragtes som mangelfuld på flere områder, men skulle den uddybende afdække disse områder, ville der ikke længere være tale blot om et enkelt bind. Leksikonet vil åbne op for emnerne, i mindst lige så høj grad som den vil være en fuldendt sandhed om dem.

Jernskoene på filosofien som langdistancethest har været i kærlige hænder; nysmedet og gennearbejdet til et finpudset resultat, der sandsynligvis kan holde til endnu 27 års tankevandring.

Det eneste leksikale opslagsværk jeg endnu har haft lyst til at læse fra ende til anden.

– Janni Katrine Bräuner Frederiksen

Indsigt og oversigt vha. *Metoder i Statskundskab*

Lotte Bøgh Andersen, Kasper Møller Hansen og Robert Klemmesen (red.):

Metoder i Statskundskab

Hans Reitzels Forlag, 2009;

470 sider, 425 kr.

Metoder i Statskundskab er opdelt i 4 dele: 1. Del omhandler planlægning af forskningen, herunder forskningsdesign og kriterier, 2. Del omhandler indsamling og analyse af kvalitativ data, 3. Del omhandler indsamling og analyse af kvantitativ data, mens 4. Del behandler kombination af metoder og formidling. Den røde tråd gennem værket synes at være et ideal om, at kvalitativ og kvantitativ metode er ligeværdige, og bør behandles som sådan.

Metoder i Statskundskab er brugt blandt statskundskabsstuderende og samfundsfagsstuderende til *Metode 1*-forløbet på Institut for Statskundskab ved Aarhus Universitet. Værket er mere eller mindre skrevet til dette formål, om end det mangler en introduktion, der specificerer dets formål og beregnede brug. Værket er imidlertid også af relevans for idehistorikere mm., da det kan tjene følgende to formål.

Det første formål er at give indblik i, hvad et af vores nabofelter, der berører et af idehistoriens interesseområder; Politik og videnskaben herom, forstår ved videnskab og udførelsen heraf. Således er værket ganske interessant i et videnskabsteoretisk perspektiv, idet det på mange måder klarlægger den konsensus, der er om videnskabelige forskningskriterier mm. indenfor statskundskab, i hvert fald ved Aarhus Universitet. Værket kan også give indblik i statskundskabernes metodiske selvforståelse og derved være et godt redskab til at sætte

sig ind i deres forforståelse inden et eventuelt samarbejde indledes med dem - en klarlægning af forforståelse, der vil kunne afhjælpe misforståelser i samarbejdet.

Det andet formål med værket for en idehistoriker kan ses som en introduktion til planlægning af forskning og forskningsprocessen, samt råd til indsamling af data fra "virkeligheden", idet værket på udmærket vis indeholder vejledning i både kvantitativ og kvalitativ dataindsamling. Den kvalitative del, der omhandler udførelsen og bearbejdningen af interview, kan især være relevant for idehistorikere, og er en nyttig introduktion, der kan hjælpe en godt i gang med interview-genren.

Det vil for en idehistorisk tilgang især være del 1 og 2, der er særlig brugbare metodemæssigt. Del 1 giver hjælp til, at strukturere forskningsfasen, ud fra det såkaldte forskningshjul, der udgør en oversigt over forskningsprocessens faser. Således kan del 1 hjælpe til bevidste overvejelser over både, hvilket forskningsdesign, der er relevant for ens projekt, samt dets styrker og svagheder. Del 2 præsenterer interview som datakilde, samt åben og lukket kodning som relevante værktøjer til at skabe overblik i ens interviewdata.

Værkets styrke ligger i dets vidtrækkende metodiske område. Man kommer således omkring mange relevante metodiske overvejelser og tilgange, når man læser værket, og det virker således fint som en introduktion. Samtidig er værket svag ved, at det på mange måder vil for meget. Værket ender derfor op med en nogle afsnit, der er så overfladiske, at de stort set er ubrugelige, og det måske især for en person, der ikke samtidig følger kurset, og derigennem kan få uddybet emnerne. Dette er svag ved som den manglende introduktion burde have klargjort for læseren. Eksempler på

disse overfladiske afsnit er den mangelfulde gennemgang af det statistiske sammenhængsmål gamma og diskussionen af paradigmeoverskridende forskning i del 4, hvor det eneste, der konstateres er, at der er uenighed på området, men hvor begrebet paradigme, hverken defineres eller forklares dækkende.

Mens værket altså på mange måder kan give en spændende og brugbar introduktion til statskundskabens metoder og dens videnskabsforståelse, så lider denne første udgave dog stadig af en del børnesygdomme. Det ret mangelfulde stikordsregister er en af disse, og den til tider for overfladiske gennemgang af andre områder er en anden. Især kan det undre, at diskursanalysen behandles så overfladisk, når værket nu netop ønsker at fremstille kvalitative og kvantitative metoder som ligeværdige. Men måske savner man også bare denne tilgang, fordi man som idehistoriker her kan føle sig på hjemmebane. Et er i hvert fald klart, skønt sit ideal om ligeværdighed så levnes den kontekstorienterede tilgang, meget lidt plads i værket, og viger for den måske mere ”typiske” statskundskabsmæssige tilgang, nemlig den variabelorienterede tilgang. Dette ville egentlig ikke være problematisk, fordi værket er skrevet til statskunder, hvis det ikke lige var fordi værket selv fremhæver, at denne tilgang er ligeværdig med den variabelorienterede tilgang.

Konklusionen må være, at værket kan bruges som inspiration til metodiske overvejelser, og hjælp til strukturering af forskning. Men, at det set fra en idehistorisk synsvinkel, bør læses kritisk med blik for, at det er en første udgave og en introduktion, der til tider tager for ”let” på emnerne. Når det er sagt, så gør værket det faktisk generelt godt og er spændende at læse for en metodeinteresseret læser. Og værket kan

være et meget relevant værktøj – også for en idehistoriker – til at blive mere bevidst om sine metodiske overvejelserne, herunder metodiske styrker og svagheder ved enkelte undersøgelser, såvel som undersøgelsestyper.

– *Helene Sloth Borgholm*

OM BIDRAGSYDERNE

Søren Emil Staugaard Bøye

BA, stud.mag. i filosofi og idéhistorie, AU.

Patrick J. L. Cockburn

Ph.d.-studerende i filosofi, AU.

Silas Ebert

Mag.art. i filosofi m. dansk, KU.

Janni Katrine Bräuner Frederiksen

Stud.mag. i idéhistorie.

Eva Krause Jørgensen

BA, stud.mag i idéhistorie og historie

Stefan Kjerkegaard

Ph.d., adjunkt, Nordisk Institut, AU.

Christian Verdoner Larsen

Stud.mag. i idéhistorie og musikvidenskab, AU.

Espen Lockert Høy Malling

Stud.anthro./cog.sem., AU.

Marie Skjolddal

Masterstuderende, filosofi, Universitetet i Bergen.

Christian Houlberg Skov

Ph.d.-studerende, historie, AU.

Helene Sloth Borgholm

BA, stud.mag i idéhistorie.

Sofie Højlund Thomsen

Stud.mag. i idéhistorie og kunsthistorie, AU, KU og Universidad Autonoma de Madrid.

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 "Kroppen". Læs call for papers på side 6 og indsend dit bidrag inden 1. april 2011.

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.

SEMIKOLONS



årlige

SKRIVEVÆRKSTED

(første udgave)

Vil du mere end hvad uni-opgavens stramme lænker tillader? Fortjener dine tekster en bedre skæbne end censors papirkurv?

Opgaver er til for at blive bedømt, artikler er til for at blive læst! I Semikolon arbejder vi med artikler, og vi vil gerne hjælpe dig, der har lyst til at blive læst mere og forstået bedre, til at **få gang i artikelskrivningen**.

Derfor **op**starter vi nu en årligt tilbagevendende begivenhed, nemlig en **gratis ~~!~~ skriveworkshop**. Arrangementet vil være en blanding af **inspirerende oplæg fra erfarne danske skribenter** og **intensive kritiksesions^{er}**, der skal forbedre det materiale, som du møder op med.

Arrangementet afholdes **den 4. marts 2011 kl. 12-15**. Hvis du vil deltage, skal du indsende en tekst/synopsis/idébeskrivelse/omskrivning, som du vil arbejde med, per e-mail før deadline **den 14. februar 2011**. Værkstedet er åbent for alle semiotikere, idehistorikere og filosoffer, men også alle andre, der har overvejet at skrive en artikel til Semikolon og mangler et skub i den rigtige retning.

Se **www.semikolon.au.dk** for temaer og en kort, men effektiv, skrivevejledning til workshoppen.

SEMIKOLON

c/o Institut for Filosofi & Idéhistorie; Jens Chr. Skous Vej 7; Bygn. 1465-1467; 8000 Århus C
www.semikolon.au.dk; semikolon.au@gmail.com

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

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

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. 21: Kroppen |
| <hr/> | | |
| Tema: Det sociale | | |
| Christian Houlberg Skov | 7 | Historien og det Sociale |
| Christian Verdoner Larsen | 17 | Hvorvidt har man lov til at være Smagsdommer? |
| Patrick J. L. Cockburn | 27 | What are the Rules of Ties? |
| Sofie Højlund Thomsen | 33 | Freeganism – Forbrug, spild og oprør |
| Silas Ebert | 43 | Lovprisning af hjælpemidler i Filosofien – Om etik og alverdens ting og sager |
| Espen Lockert Høy Malling | 52 | Making (Bodily) Sense of Social Conflict |
| Søren Emil Staugaard Bøye | 63 | Det sociale som Moralgrundlag |
| Eva Krause Jørgensen | 70 | Det sociale er et Ansvar |
| <hr/> | | |
| Udenfor tema | | |
| Marie Skjolddal | 80 | Apollon, Dionysos og Sokrates |
| <hr/> | | |
| Faglig kritik | | |
| Stefan Kjerkegaard | 90 | Hvad litteraturen kan, som ingen andre former for kommunikation kan |
| Anmeldelser | 92 | |