

# SEMİKOLON



Resten af Verden

Semikolon; har som 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, boganmeldelser og ikke mindst specialesynopsisser – indenfor emnerne idéhistorie, semiotik og filosofi at skabe og udbrede en kritisk tværvidenskabelig dialog mellem juniorforskere i hele Danmark, primært studerende ved de højere læreranstalter. 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.

Hvor ligger resten af verden? Er det en geografisk betinget eller snarere en mental størrelse, og hvordan ser en sådan i givet fald ud? Og hvis resten af verden findes, hvad er vi så, og hvordan er vi blevet påvirket af denne rest? Disse spørgsmål er omdrejningspunktet i dette nummer af Semikolon.

Resten af verden kan være betegnelsen for *Den Anden* i form af det, der er anderledes end os selv. Og dette både i positiv og negativ forstand for denne anden kan både være den begærede eller fjenden. I den vestlige verden bruger vi ofte udtrykket ”resten af verden” som en art negativ definition af den uformelige masse af dem og det, vi normalt *ikke* sammenligner os med, men som vi dog alligevel betragter som en del af verden. Dermed indtager resten af verden en tredje position, som det der befinder sig udenfor os selv og vores umiddelbare optagethed af den anden. Udtrykket ”den tredje verden” er netop koldkrigsbetegnelsen for den del af verden, der ikke var enten den vestlige kapitalistiske 1. verden eller den socialistiske 2. verden.

Det er derfor nærliggende at søge

svaret på denne ”rest” geografisk f.eks. set i et globaliserings perspektiv eller (post)kolonialismens lys. Men i stedet for at fastfryse begrebet i dikotomien *Vesten* og *Resten* er ambitionen med dette nummer af Semikolon at skubbe begrebet rundt i verden, og ikke kun i det geografiske, men også det mentale og virtuelle landskab. Artiklerne i dette nummer kan derfor ikke bare indføres under samlebetegnelser som Postkoloniale-, Subalterne- eller områdestudier men forsøger at gå ind i mellem de normale afgrænsninger.

Helt uden geografiske afsøgninger er dette nummer dog ikke, idet vi vil begynde med at lade blikket vandre ud over den vestlige tænkningens selvdefinerede rammer. Et klassisk træk ved den vestlige tænkning er, at den på den ene side ofte hævder at være universel men på den anden side også ofte gør opmærksom på sig selv som unik og særegen for Vesten. Dette er dels paradoksalt, fordi det partikulært konciperede står i modstrid til kravet om universel gyldighed, men også fordi det burde være velkendt, at den europæiske tænkning ikke

er blevet til uden påvirkninger udefra. Den antikke europæiske filosofi trækker på inspirationer østfra, den tidligt moderne tænkning var ikke ubekendt med indløbende rapporter fra det nyligt opdagede Amerika. En del oplysningstænkere hentede nyt tankegods i Kina, og det er velkendt, at et par af de største kritikere i den vestlige filosofis historie, Schopenhauer og Nietzsche, begge var bekendt med vedisk tænkning - for nu blot at nævne et par inspirationskilder, der opbløder det skarpe skel mellem *Vesten* og *Resten*. Alligevel holder vi åbenbart fast i dette skel - også på institutionsniveau, hvor kurser i ikke-vestlig filosofi kun yderst sjældent udbydes og aldrig indgår som en del af de faste kurser. Der synes derfor at være en høj grad af uvidenhed om, hvad der foregår af tænkning uden for den vestlige verden, og hvordan dette har påvirket os. Dette vil vi i al beskedenhed forsøge at råde bod på med en række artikler om tænkning udenfor vesten og mødet mellem vestlig og ikke vestlig tænkning.

Med Torben Halmø Albertsens artikel *Frigørelsesfilosofien og den interkulturelle dialog* får vi et eksempel på en filosofi fra "en anden verden". Det drejer sig nærmere bestemt om den i Danmark forholdsvist ukendte Enrique Dussels *Frigørelsesfilosofi*, hvis grundlæggende begreber og kategorier Albertsen på pædagogisk vis leverer en introduktion til. I vekselvirkningen mellem "totalitet" og "eksterioritet" bliver det interkulturelle møde af største vigtighed, men det forudsætter, at udgangspunktet forskydes fra "den samme" til "den andens andet-hed".

De hermeneutiske forudsætninger for et frugtbart interkulturelt møde bliver blotlagt i Morten Münchows artikel, *Diakron, diatopisk og kontemplativ hermeneutik*, eksem-

plificeret i forholdet mellem den vestlige videnskab og tibetansk buddhisme. Artiklen præsenterer os for en filosofisk model, hvori europæisk hermeneutik (repræsenteret ved Descartes) udbygges og kombineres med kontemplativ meditation; resultatet er en model, der kan tjene som fælles grundlag for dialogen mellem disse to meget forskellige verdener.

Med Maria Inés Arrizabalaga (Universitetet i Cordoba, Argentina), der har baggrund i semiotik, litteratur og oversættelsesstudier, bliver vi i udforskningen af kulturmødet, idet hun i artiklen *Fantasy and Other Worlds* udfolder en kulturanalytisk tilgang til litteratur, der bl.a. behandler Tolkien og den argentinske fantasyforfatter Liliana Bodoc. Udover at bidrage med nye semiotiske værktøjer til komparative kultur- og litteraturstudier, præsenterer Arrizabalaga os for litteraturens (og særligt fantasygenrens) potentiale for at *udvide* nationers kanoniske forestillinger om deres egen Verden; kulturelt, historisk og politisk.

I artiklen *Internettet som Resten af Verden* trækker Jesper Tække yderligere begrebet om *Resten af verden* væk fra en snæver geografisk forståelse. Artiklen er en bestræbelse på at udvide begrebet om verdener til også at omfatte Internettet. Dette vises gennem en række forskellige filosofiske og medieteoritiske iagttagelser af den rum-opfattelse, der kendetegner cyberspace. Desuden introduceres vi til Tækkes begreb *mediesociografi*, hvilket udvider artiklens filosofiske forklaring af cyberspace med en teori om mediers kommunikative rum og sociale potentialitet.

Med artiklen *At reOrientere Historiografi og Samfundsteori* vender vi tilbage til et geografisk perspektiv. Artiklen, der erklærer krig mod de sidste århundreders eurocen-

trisme og manglende blik for verdenshistoriens mekanismer, er en oversættelse af et forelæsningsmanuskript fra 2000 af den nu afdøde økonomihistoriker André Gunder Frank. Han argumenterer for, at Vesten, siden dens økonomiske overlegenhed vundet efter 1750, har overset sin historiske afhængighed af resten af verden. Med sine mange overvejelser, eksempler og henvisninger til videre læsning, kan Franks behandling af økonomi- og samfundshistorie tjene både som en oversigt og en invitation til videre studier.

I forlængelse heraf skriver Stefan Gaarsmand Jacobsen om *Europas Kinesiske Oplysning*. Her er tilgangen idehistorisk, og der tages udgangspunkt i 1700-tallet i bestræbelsen på netop at beskrive en lille del af, hvad der skete på den intellektuelle scene før og efter Europa "tog førertrøjen" i den globale økonomi. Mange af Oplysningstidens helte, og i særdeleshed de tidlige økonomer, var optagede af Det Kinesiske Rige, hvis stabilitet og velstand imponerede i takt med at europæernes viden herom steg. Artiklen giver et vue over intelligentsiaens overgang fra Kina-begejstring til Kina-foragt og søger dels en forklaring og dels spor efter dette "eurasiske" intermezzo i den europæiske tænkning.

Med David Dúnars artikel *Världshistorian, enligt Kim Jong Il* bliver vi i Asien. I artiklen beskrives verdenshistorien, som den tager sig ud fra et nordkoreansk synspunkt, hvorved begrebet "Resten af Verden" vendes på hovedet. Men selvom den særegne mytologiserende historieskrivning definerer Nordkorea som modsætningen til resten af verden, er måden at behandle historien på måske alligevel ikke helt ukendt for os.

*Resten af verden* er en optik, der kan forskydes og i Astrid Nonbo Andersens

interview, *Resten af Indien*, med den tamilske filolog Ilakkuvan Rajadeva Mithiran. finder vi netop talrige eksempler på forskydninger af begrebet. Udgangspunktet for interviewet er spørgsmålet om vestlig filosofi overfor indisk, men dette skel opløses hurtigt i helt andre skel, der bl.a. hænger sammen med historiske, filosofiske og sociale forhold inden og uden for Indiens grænser.

I den litterære afdeling byder Jonas Kjærgård Laursen på en analyse af Joseph Conrads novelle *Heart of Darkness*, der udspiller sig i Congos jungle, hvor den beherskede Marlow leder efter den forsvundne Kurtz, en elfenbensjæger der er fuldstændig hengivet til sine lyster. I Kjærgård Laursens læsning er Marlow ikke eksponent for den hvide mands imperialisme, men indser snarere, at hans hjemby dækker over oplysningstankens spillen fallit, nemlig bureaukratisk skinsandhed og magtliderlighed, som står i modsætning til den drifternes liderlighed (Kurtz), og forbindes med et stereotyp Afrika. Men Laursen vil også pege på et "ekstralingvistisk" aspekt i Marlows forsøg på at erkende "Afrikas mørke sandhed".

Endelig vender Anne Louise Nielsen i sit interview med vicerabbiner Amichai Shoham fra Mosaiske Trossamfund blikket hjem igen og søger resten af verden i Danmark. Skønt de fleste jøder opfatter deres identitet som værende mere danske end jøder, er forholdet til trossamfundet helt anderledes end kristendommens.

Uden for tema bringer vi denne gang Gitte Riis Hansens artikel *Den liberale ironikers dannelsesmæssige implikationer*. I artiklen analyseres Richard Rortys forståelse af dannelse med udgangspunkt i hans forståelse af menneskets eksistensvilkår: at alt er kontingent. Som konsekvens af Rortys tænkning

må der foretages et opgør med ideen om almindannelse, da dannelse kun kan bestå af den enkeltes evige genbeskrivelse af sig selv og sit vokabular, i solidaritet med andre, og med opmærksomhed på livets, vokabularrets og den historiske kontingens. Artiklen afsluttes med en aktualiserende overvejelse over Rortys dannelsesbegreb, og dettes forhold til nutidens demokratiske og globaliserede samfund.

I dette nummer har vi desuden valgt at genoplive sektionen *Polemik* med undertitlen - *en slagmark*. Vi bringer i denne omgang den tale Stefan Gaarsmand Jacobsen holdt i forbindelse med jubilæumsfesten for Afdeling for Idéhistorie og tidsskriftet Slagmark d. 4. april 2008.

Og mens vi er ved tidsskriftverdenen, vil vi gerne benytte de sidste par linjer til at gøre opmærksom på, at i disse peer-reviewed tider, hvor tidsskrifter efterhånden kun kan eksistere, hvis de indordner sig under de snævre forskrifter opstillet af det angelsaksiske uddannelsessystem – som synes blive ophøjet til model *for* resten af verden alle dets ulemper til trods – så fortsætter vi her på Semikolons redaktion med at bringe artikler *fra* resten af verden, forhåbentlig til gavn for studerende, ansatte og læsere uden for universitets mure. Så husk at glæde dig over, at Semikolon, på trods af politikeres nedskæringer og forskningsfondes beslutninger om kun at støtte peer-reviewed tidsskrifter, endnu ikke er bragt til tavshed.

God fornøjelse med Semikolon nr. 16.

- Redaktionen

# CALL FOR PAPERS

## Semikolon nr. 17: Tavshed

Hvad siger forskningen og dine seneste projekter (og hvad er endnu ikke sagt) om *tavshed*? Semiotik? Filosofi? Idéhistorie? Lingvistik? Æstetik? Historie? Antropologi?

Horror vacui er navnet for den frygt, de antikke kunstnere havde for det tomme rum. Det moderne menneske nærer en lignende angst for tavshed. Angsten for tavsheden og stilheden kender vi fra den massive brug af lyd, som vi konstant omgiver os med for at dække over en larmende tavshed. Men har samme lydforbrugende samfund ikke også opfundet stillekupeen, det støjfrie paradys, hvor lynchstemninger breder sig, når stilheden brydes?

Semikolon maner i næste nummer til tavshed og hvisker efter artikler, der udforsker det tyste og dets modsætninger. Ti derfor ikke om larm, musikkens pauser, tavshed og sprog, tabuet og den politiske censur. Om kanoner og det ikke-kanoniske, marginaliserede kilder, ukendte filosoffer, videnssamfundets informationsoverload og den stadige strøm af nye artikler, meditation, tilkøbt stilhed, kroppens tavse viden eller andre tavse emner.

Om det man ikke kan tie - om det må man tale... *the rest is silence*.

Deadline er 1. oktober 2008.

Skrivevejledning og afleveringsformalia findes på [www.semikolon.au.dk](http://www.semikolon.au.dk)

SEMIKOLON

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

## Frigørelsesfilosofien og den interkulturelle dialog

Den analektiske metode i Enrique Dussels frigørelsesfilosofi vil her blive benyttet som et teoretisk udgangspunkt for muligheden for at skabe en interkulturel dialog, der transcenderer et nordatlantisk fællesskab. Som den kritiske del af denne teori, og i et modsætningsforhold til frigørelse, eksisterer fremmedgørelsen. For at illustrere denne fremmedgørelse vil Fukuyamas tese om historiens endeligt blive brugt.

Denne korte artikel vil forsøge at give et eksempel på filosofi fra en "anden verden". En sådan afgrænsning lader sig ikke gøre uden samtidig at definere en "vores verden". Denne dialektik falder naturligt sammen med en filosof, der fra denne "anden verden" selv forsøger at stille sin filosofi til rådighed for en dialog med "vores verden". Denne filosof er Enrique Dussel, og jeg vil primært tage udgangspunkt i et af hans hovedværker, nemlig *Filosofía de la liberación* (Dussel 1977) [Frigørelsesfilosofien]. Dette værk findes også i en engelsk udgave (Dussel 1985). Det, jeg her vil diskutere, er hans begrebsapparat eller kategorier, hvis afklaring udelukkende begrænser sig til det andet kapitel. Jeg vil dog tillade mig at omstrukturere den orden, hvori kategorierne udspiller sig; dette primært af pædagogiske grunde. Denne omstrukturering er imidlertid ikke uproblematisk, hvilket jeg meget kort vil begrunde senere i teksten.

I Dussels frigørelsesfilosofi udvikler han seks kategorier, hvoraf jeg her vil begynde med to. Disse to kategorier er stærkt inspireret af Lévinas. Totaliteten

(*totalidad*-anden kategori) er verden, væren og helheden, inden for hvilket alting har en relation, og som derfor kan placeres sammen (*sys-tema* på græsk). Dette står over for eksterioriteten (*exterioridad*-fjerde kategori), som er det, der ikke kan placeres inden for totaliteten. Det er det, der er anderledes, andetheden ved den anden. Denne simple distinktion kan bruges på mange måder, i mikro- såvel som i makroforhold. Meget ofte får den med Dussel en kulturel, eller mere præcist, en interkulturel drejning. Dette skal yderligere forstås ud fra den betragtning, at rummet får en privilegeret plads hos Dussel. Rummet bliver til den kontekst eller kultur, man er født i. Det kulturelle udgangspunkt driver og påvirker den intellektuelle produktion og dens muligheder. Set fra vores udgangspunkt bliver vores verden til totaliteten og den anden verden til eksterioriteten.

En af de mest anvendte afgrænsninger er betegnelsen "den vestlige verden", dvs. et geografisk/kulturelt m.m. fællesskab, der står i et forhold til en østlig verden. Dette er givetvis en meget frugtbar distinktion på



mange fronter. I forhold til Dussel vil det dog være mere relevant at tage udgangspunkt i den interne situation i den vestlige verden. Denne situation kræver ikke mange observationer, før man på ny kan definere endnu en grænse. Denne nye grænse ligger mellem et nordatlantisk fællesskab, primært USA, Canada og Europa, og resten, her primært Latinamerika og Afrika. Denne afgrænsning kan tydeligt ses i forhold til f.eks. samfundets indretning, stabilitet og økonomisk formåen, men man kan også observere den i litteraturhenvisninger inden for mange discipliner, f.eks. i filosofi og idehistorie. Her er et nordatlantisk litterært fællesskab en reel afgrænsning. Et eksempel på en totalitet, en vores verden, kan således defineres i form af et nordatlantisk fællesskab. Overfor denne totalitet befinder den anden verden sig, Latinamerika m.fl., som eksterioriteten.

Jeg vil nu udvide vores diskussion med endnu en kategori. Den tredje kategori, mediering (*mediaciones*), konstituerer de funktionelle dele af totaliteten. Det er de midler, vi bruger for at nå vores mål, og som er meningsgivende i forhold til indholdet af vores totalitet. I forhold til et litterært fællesskab kan det eksempelvis være de sprog og midler, vi bruger, og den litteratur vi læser, refererer og citerer. Samtidig kan det være de relationer, vi har til mennesker eller grupper, f.eks. i form af de møder eller konferencer, vi deltager i inden for vores totalitet.

Den næste kategori, der egentlig er den første i Dussels univers, er menneskelig nærhed (*proximidad*). Denne kategori er placeret først af Dussel, netop for ikke at fremhæve totaliteten, dvs. sit eget udgangspunkt som diskursens begyndelse. Der bør tages højde for denne problematik med

henblik på artiklens ”pædagogiske omstrukturering”. Den menneskelige nærhed er distingveret fra og fremhævet på bekostning af en nærhed til ting (*proxemia*). Nærheden er karakteriseret ved en tidløshed og en forsvinden af totaliteten i øjeblikket. Med distancen kommer totaliteten og dens mange elementer og medieringer tilbage og omslutter os igen. Der er således en art dialektisk bevægelse mellem mediering og nærhed. Nærhed er samtidig den kategori, der for alvor gør det muligt at opdage eksterioriteten.

Opdagelsen af eksterioriteten er knyttet til nærheden i det øjeblik, hvor den ”destruerer” medieringerne. Denne oplevelse er stærkest, når den opleves i nærheden til mennesker. Sådan en nærhed kan på sin vis vende om på ens verden og dermed gøre os i stand til for alvor at udfordre vores totalitet. Det er f.eks. disse nærheder, der har påvirket vores historie og liv mest. Totaliteten bliver med tiden fikseret, og en af grundene hertil er bl.a. manglen på nærhed til en anderledeshed. Først og fremmest en menneskelig nærhed, men samtidig og sideløbende hermed en tingslig nærhed. En vigtig pointe med en interkulturel dialog er netop at opnå en nærhed til noget, der er helt anderledes.

Præsentationen af Dussel er nu udbygget med to kategorier (*mediaciones* og *proximidad*), der forklarer relationer, både inden for en totalitet, f.eks. vores litterære fællesskab, såvel som overfor en eksterioritet. Spændingen mellem mediering og nærhed viser, at en radikal forandring kun kan ske på baggrund af en vis ”destruktion” af totaliteten. Det rum og den kulturelle horisont, man arbejder indenfor, accepterer ikke let den andens forskel, og netop derfor kan det være nødvendigt at placere sig sammen

i nærhed, før en transformation kan finde sted. I forhold til eksterioriteten kan nærhed og mediering udføres med enten et negativt eller et positivt formål. De to næste kategorier afspejler henholdsvis et negativt og et positivt formål.

Den femte kategori, fremmedgørelsen (*alienation*), finder sted, idet totaliteten forsøger at totalisere eksterioriteten. Dette sker i en dobbeltbevægelse, hvor totaliteten udødeliggør sig selv og i samme proces ofte destruerer eller forflytter eksterioriteten fra dets eget center. Det sker ved at inkludere eksterioriteten som et moment, et aspekt eller et instrument i og for totaliteten. Det, som er anderledes, transcendent eller mystisk, er en trussel for det samme, det forståelige. En totalitet har en udvikling, og det er i totalitetens sene fase, der hvor strukturerne for alvor er afprøvet og dermed fikseret, at fremmedgørelsen slår igennem. Lad os forsøge at forstå dette ud fra et eksempel. Dette eksempel udspiller sig inden for det nordatlantiske fællesskab, her umiddelbart påviseligt i forhold til f.eks. litteraturhenvisninger:

*"The success of democracy in a wide variety of places and among many different peoples would suggest that the principles of liberty and equality on which they are based are not accidents or the results of ethnocentric prejudice, but are in fact discoveries about the nature of man as man, whose truth does not diminish but grows more evident as one's point of view becomes more cosmopolitan... And if we are now at a point where we cannot imagine a world substantially different from our own, in which there is no apparent or obvious way in which the future will represent a fundamental improvement over our current order, then we must also take into consideration the possibility that History itself might be at an end."* (Fukuyama 1992, 51)

Med Fukuyamas tese trænger jeg her ind på et meget omdiskuteret politisk-filosofisk emne. Et emne, der yderligere er blevet diskuteret med f.eks. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (Huntington 1996). Trods potentialet for en meget omfangsrig debat vil jeg her afgrænse mig til Fukuyamas centrale tese, uanfægtet af hans senere forskydninger og afgrænsninger i forhold til samme tese. Men hvordan kan dette være fremmedgørelse? Efterfølgende eksempel viser os, hvordan Dussel tænker:

*"European philosophy has given almost exclusive preponderance to temporality. No wonder it has now given a privileged place to the fundamentality of the future in its emphasis on Entwurf (projecto) and the Prinziphoffnung ("hope principle"). This philosophy must be understood well, and its snares must be discovered. If persons actually are what they are because of their ontological proyecto, because of what they try to achieve as individuals or as groups, nevertheless the proyecto is the fundamental possibility of "the same". What you "already" are is what, in short, is attempted. The proyecto, no matter how utopian its desired future, is only the actualization of what is in potentiality in the present world. To give prominence to future temporality is to give a privileged place to what we are already."* (Dussel 1985, 2.2.4.2)

Det ontologiske *projecto*, som Fukuyamas vision indeholder, er en verden fuld af liberale demokratier, der, på trods af at de kan indeholde forskellige "materialer" og have forskellige "farver", alle vil komme til at ligne hinanden (Fukuyama 1992, 338-9). En hegemonisk og tilfreds verden, hvor det er svært at forestille sig en bedre fremtid. Men hvor kommer idealet fra? Og hvilken standard homogeniserer verden sig efter? Dette

er de allerede stabile, liberale demokratier med lange traditioner (Fukuyama 1992, 46), hvis primære forbillede man finder i det nordatlantiske fællesskab. Det, der projiceres og gives en privilegeret plads, er således det, der allerede er opnået, dvs. det, som Dussel kalder "det samme". Her ligger den første fetich af Fukuyamas totalitet, nemlig i forsøget på at udødeliggøre og forhærde de allerede opnåede strukturer og systemer, der opretholder det samme. Fukuyama forsøger at argumentere for, at hele verden bevæger sig mod liberale demokratier, og i de statistikker han bruger, synes hans tese umiddelbart plausibel. Men hvad betyder konstruktionen af denne "objektive virkelighed" for f.eks. en latinamerikansk virkelighed? På hvilken måde fremmedgør hans verdensanalyse, der primært tager udgangspunkt i en nordatlantisk erfaring, den latinamerikanske oplevelse og virkelighed?

Det gør den i det omfang, at den latinamerikanske forskel ikke får mulighed for at overleve i hans proyecto. Det, der repræsenteres af Latinamerika i denne fremtid, er kun de elementer, der allerede har forandret sig, de elementer, der stemmer overens med og afspejler de "gode" liberale demokratier fra det nordatlantiske fællesskab, altså det samme indenfor totaliteten. Deres reelle andethed, de fremmede elementer i forhold til Fukuyamas totalitet, er der ikke plads til i dette proyecto. Disse elementer kunne måske tilbyde en helt anden vinkel og negativ kritik, netop fordi de ikke er "gode" liberale demokratier "endnu". Den latinamerikanske virkelighed bliver fremmedgjort, fordi dens andethed, det, der i forhold til det nordatlantiske fællesskab reelt gør dem unikke, ikke har nogen plads i Fukuyamas proyecto. Denne kritiske stemme vil for alvor blive tilintetgjort. En fetich, der igen afspejler

Fukuyamas partikulære udgangspunkt fra et samfund, der allerede har "opnået" sin lykke, et samfund, hvori det ikke lader sig gøre at forestille sig en anden form for lykke, eller måske mere præcist ulykke, i forhold til det liberale demokrati.

Latinamerikanske liberale demokratier er på et ufuldstændigt stadie, som repræsenterer et tidligere skridt på vej til vores nuværende stadie. I dette proyecto bliver de forflyttet fra deres center, deres i høj grad nuværende virkelighed, ved at blive inkorporeret som et tidsmæssigt forskudt samt et delvist færdiggjort moment/aspekt af vores nuværende totalitet. De er en demonstration af ufuldstændig kopiering, dvs. ikke andet end et eksempel på dårlig management, der skal afskrække andre med afvigende kultur fra alternativer. På sin vis har de rollen som et demonstrativt instrument for totaliteten, dvs. en mediering, der skal sikre totaliseringen af andre eksterioriteter.

Den sjette kategori, frigørelse (*liberacion*), handler om at frigøre sig fra totaliteten på baggrund af den transcendent eksterioritet, og i forlængelse heraf handler det om at udvikle en ny og bedre totalitet. Den dialektiske bevægelse holder sig ifølge Dussel til totaliteten, fordi dens mål er at belyse forskellene ud fra en dybere og mere oprindelig identitet. Metoden for frigørelse kaldes derimod for en anadialektisk eller en analektisk bevægelse, her fra det græske *ano* (hindsides). Den analektiske metode tager som udgangspunkt den andens transcendens. Den andens væren kan ikke reduceres til det samme, men skal derimod betragtes som stående i et analogt forhold til den sammes væren. Ontologien bliver erstattet af en metafysik, hvor man har en mere ydmyg omgang med sandheden.

Som eksempel kan vi tage udgangs-

punkt i en negation af det samme. Her ville den dialektiske metode, ifølge Dussel, forsøge at negere negationen på baggrund af en dybere identitet. På denne måde opnås en stærkere bekræftelse af det samme. I modsætning hertil ville den analektiske metode forsøge at bekræfte negationen for derefter, og i konstruktionen af den nye totalitet, at tage udgangspunkt i denne negation. På sin vis bliver det uundgåelige heri netop at tage som udgangspunkt noget, der negerer totalitetens forståelse og selvforståelse. Det frugtbare må være, at det tvinger en til at reflektere og selvreflektere radikalt og dermed åbner for en meget kritisk tilgang. I modsætning til Fukuyama, der i høj grad gør brug af den dialektiske metode, kunne man derfor tage udgangspunkt i den andens forskel, dvs. her i den negative erfaring af det liberale demokrati. På samme måde som man tidligere i udviklingen af det liberale demokrati tog udgangspunkt i f. eks. arbejderens eller kvindens negative erfaring af systemet. Den stærkeste negative erfaring i dag "skjuler" sig ikke internt i det nordatlantiske fællesskab i form af klasseforskelle eller andet. Den "skjuler" sig derimod i den enorme forskel, der eksisterer mellem kulturer.

Dussel ser den analektiske mulighed åbne sig gennem en tættere interkulturel dialog mellem det nordatlantiske fællesskab og Latinamerika. Men hvor kan en interkulturel dialog være speciel relevant? Hvis vi f.eks. lidt fiktivt skelner mellem en nødvendig bredde såvel som en nødvendig dybde i forhold til traditioner, så vil den i første omgang have relevans i forhold til bredden og dermed muligheden for perspektivering af traditioner på baggrund af interkulturel dialog og analyse. Det interessante ved Dussels filosofi, såvel som interkulturel dialog

generelt, er - for mig at se - de kreative og alternative muligheder, som et møde med en kulturel andethed kan føre med sig. Som Fukuyama selv antyder, så nærmer vi os et punkt, hvor vi ikke kan tænke os nogen radikal transformation af det liberale demokrati. Men er dette ikke snarere et postulat, der for alvor udtrykker en grænse mellem vores totalitet og en mulig eksterioritet?

Fukuyama påpeger, at sandheden om menneskets natur bliver mere indlysende, jo mere kosmopolitisk man bliver. Jeg vil derimod mene, at det er omvendt, at sandheden om menneskets natur bliver mindre indlysende, jo mere kosmopolitisk man bliver. Hvis man tager udgangspunkt i andetheden, dvs. ikke bare den anden, men dennes forskel som et filosofisk faktum, så bliver verden for alvor kompleks. Hypotesen, der universaliserer og dermed bruger hele verden som sin scene, er et nødvendigt redskab i alle former for videnskab. Dog er dette redskab abstrakt og i værste fald ubrugeligt, hvis det ikke tager højde for dens egen begrænsning. Samtidig vil jeg mene, at det er filosofisk uinteressant, hvis dets proyecto grundlæggende er konservativt og dermed lukker sig for radikale muligheder og kritik.

Dussel definerer moral som værende inden for totaliteten, hvorimod etik transcenderer totaliteten. Etik har ud fra denne betragtning et kritisk potentiale i dens destruktion af moralen såvel som et konstruktivt potentiale i dens brobygning mellem forskellige moraler. Fukuyamas moral stammer plausibelt nok fra en generel positiv erfaring med totaliteten, og her findes en af de grundlæggende udfordringer i den interkulturelle dialog. I en systematisk og filosofisk tilgang til konstant at udfordre ens egen begrænsede moral og dermed erfa-

ring.

Dussel taler f.eks. ofte om en postkolonial virkelighed, og her sætter han sig, ligesom Fukuyama, også langt ud over sin egen erfaringshorisont. Hvis man tager Dussel på ordet og forsøger at overføre eller skabe en dialog mellem hans filosofi og f.eks. en indisk postkolonial virkelighed, så vil man givetvis finde Dussels moral utilstrækkelig i udfordringen fra en ny og radikal andethed. I samspillet mellem etik og moral skaber dette møde igen et felt med potentiale for radikal filosofisk kreativitet og kritik.

På sin vis kan man argumentere for, at denne form for sammenligning finder sted hele tiden mellem traditioner. Det, der her argumenteres for, er derfor, at graden af en kulturel andethed eller distancen i rummet mellem de givne udgangspunkter ikke er ligegyldig. Den kan, idet den forøges, være en positiv faktor for den potentielle perspektivering. Det interkulturelle møde giver derfor mulighed for gennem en nærhed at erfare en større kulturel diversitet. En diversitet, som jeg tror, er nødvendig, hvis man vil beskæftige sig med f.eks. spørgsmål om den menneskelige natur, eller hvis man foretrækker det, den menneskelige kultur, hvilket jo i et vist omfang er det, vi alle forsøger.

## Litteratur

- Dussel, Enrique (2008): *Frigørelsesfilosofi*, Politisk Revy, København (udkommer i Juli)
- Dussel, Enrique (1985): *Philosophy of Liberation*, Orbis Books, Eugene, Oregon.
- Dussel, Enrique (1977): *Filosofía de la Liberación*, Nueva America, Bogota.
- Fukuyama, Francis (1992): *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York.
- Huntington, Samuel P. (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York.

De fleste af Dussels tekster kan findes på: [www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/dussel/dussel.html](http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/dussel/dussel.html)

## Diakron, diatopisk og kontemplativ hermeneutik

Som hjælp til analyse af en dialog mellem vestlig videnskab og tibetansk buddhisme udvikles en filosofisk model, der kan virke som dialogens rygrad. Denne model tager sit udgangspunkt i den europæiske hermeneutiske tradition og bygges videre med, for dialogen relevante, kontemplative bevidstheds- og virkelighedsmodeller.

Denne artikel er en revideret udgave af metodeafsnittet i mit speciale<sup>1</sup> afleveret ved afdeling for idéhistorie i 2005. Specialet handlede om *dialog*, og mere præcist den dialog, der udspiller sig i regi af Mind and Life Institute ([www.mindandlife.org](http://www.mindandlife.org)). Mind and Life dialogerne er opstået som et samarbejde mellem en nordamerikansk forretningsmand, R. Adam Engle, og en Chilensk født neurolog, Dr. Francisco Varela. Varela havde mødt den religiøse og politiske leder af Tibet, Dalai Lama, til en konferencen i 1983, og dér havde de diskuteret deres fælles interesse, nemlig grænseflader mellem naturvidenskab og buddhisme. Adam Engle og Francisco Varela skabte i fællesskab det økonomiske, organisatoriske og faglige fundament for konferencerne i løbet af 80'erne, og den første conference blev afholdt i 1987. Organisationen og deres aktiviteter har vokset støt lige siden, og den første danske oversættelse af et mødereferat udkom på Borgens Forlag i 2003 under titlen *Destruktive følelser - hvordan kan vi håndtere dem? - en videnskabelig dialog* (Goleman 2003).

Formålet med metodeafsnittet var at

skabe et skelet, der kunne støtte og kvalificere de emner, som er i spil i Mind and Life dialogerne, og eftersom der er tale om en dialog mellem vestlige videnskabsgrene og en kontemplativ tradition, er det sin sag at holde tungen lige i munden, når emner som *tombet* og *absolut viden* bliver sat i spil overfor positivisme, kritisk rationalisme og paradigmatteori. Formålet med modellen var at kunne håndtere sådan en dialog meningsfyldt, men også at retfærdiggøre relevansen af den praktiske og teoretiske disciplin *kontemplativ hermeneutik*. Der indledes imidlertid med overvejelser over de tværfaglige og tværkulturelle problemstillinger ved Mind and Life dialogerne.

### Hermeneutik, paradigmer, konservativitet

Hermeneutikken fokuserer på, at *forståelse* altid sker i en *sammenhang*. Denne sammenhæng kan kaldes en *situation*, *sted*, *topos*. Et udsagn kan ikke rumme alt det, som det udtaler sig om, og derfor spiller modtagerens forståelseshorisont en afgørende rolle for dialogens frugt: *forståelsen*. Man kan fore-

stille sig forskellige typer af forbindelser mellem topoi. Hvis man beskæftiger sig med kulturgenstande (litteratur, kunst, musik osv.) fra ens eget historiske ophav, laver man en *diakron* (tidslig; historisk) forbindelse, og hvis man beskæftiger sig med andre kulturer, laver man en *diatopisk* (mellem to steder) forbindelse (Panikkar 1979, 9). For begge forbindelser gælder det, at man ofte forbavses over hvor på en gang genkendeligt og fremmed, det forekommer.

*Forskellene* gør, at vi får øje på noget nyt, og forenes forskellene med *lighederne*, bibringes vi dybere erkendelse, både når det gælder tidligere tider i vores egen kultur, og når det gælder mødet med andre kulturer.

*Distancen* gør, at vi i erkendelsen af det fremmede får øje på sider af vores egen forforståelse, som vi ikke kunne se før, fordi forforståelse er så proksimal for bevidstheden, at man ikke tidligere så det. Man ser først en flig af sine egne briller (den proksimale forforståelse), hvis man fjerner dem lidt fra ansigtet og således gør dem distale (ved mødet med tidslig eller kulturel fremmedhed). *Distance* og *proksimalitet* synes at være to lige uundværlige elementer i hermeneutisk erkendelse.

Vores akademiske videnskultur er disciplinopdelt, og det er svært at forestille sig, at det kunne være anderledes. Hver disciplin har sit topos; sin situation. Videnskabsteoretikeren Thomas Kuhn (1922-1996) har påpeget, at det er normalt, at forskere føler sig mere forpligtede på deres disciplins verdensbillede (paradigme, topos), end de i sandhedens tjeneste føler sig forpligtet til at finde svage sider ved deres eget verdensbillede. Denne selvtilstrækkelige tilstand kalder han den "normalvidenskabelige periode" (Collin et al 2001, 97). Resultatet er, at discipliner i højere grad forsøger at subsumere

andre discipliner frem for at problematisere deres eget videnskabsteoretiske grundlag, og tværfaglig forskning er ikke så attraktivt, fordi det er besværligt at kommunikere med andre discipliner (Schmidt 2001, 148f). Igen kan det være svært at forestille sig, at det kunne være anderledes, men på den anden side fornemmer man også problemer med dette: hvem skal tage sig af det store overblik, hvis de enkelte discipliner bekymrer sig mere om sig selv end den helhed, de indgår i? En af den idéhistoriske traditions grundlæggere Arthur Lovejoy (1873-1962) påpegede, at disciplinopdelingen havde den konsekvens, at der var mange idéer, som ikke blev behandlet ordentligt, fordi de aldrig blev set i deres egen helhed, og måske blev de aldrig opdaget (Lovejoy 1978, 8f). Han hævdede ikke, at dette var en ny tanke, eller at der aldrig havde været bestræbelser på at løse den slags problemer før. Men han hævdede, at problemerne ved disciplinopdelingen er der, og at de er store (Lovejoy 1978, 10). Også fysikeren og forfatteren Charles Percy Snow (1905-1980) har påpeget, at der er problemer med "de to kulturer", som er henholdsvis humaniora og naturvidenskab (Snow 1964, 17f).<sup>2</sup> Problemerne er af hermeneutisk art: der er ingen *gensidig forståelse*. Det ser ud som om, at vores videnskultur har en slagside til det *proksimale*: man vil hellere putte sig i sin forforståelse (verdensbillede), end man vil udfordre sit verdensbillede ved at udsætte det for distalitetens af-slørende skær. Sidstnævnte var ellers hvad videnskabsteoretikeren Karl R. Popper (1902-1994) mente, var god videnskabelig praksis (Popper 1996, 40ff), men Kuhn indvendte, at sådan fungerer det bare ikke i praksis! (Collin et al 2001, 97) Når der ikke er balance mellem proksimalitet og distalitet, lider den frugtbare dialog; et her-

meneutisk problem!

Udfordringen i at forstå Mind and Life dialogerne har hovedsageligt med to forhold at gøre: Det første problem er, at buddhismen er fra en fremmed kultur, og som sådan skal man forholde sig til dialogen; det er en større opgave at forstå en fremmed kultur, fordi man ikke har så meget forforståelse til fælles, og det gør det ikke nemmere, at der i vores idéhistoriske og filosofiske kultur kun i meget ringe omfang er tradition for filosofisk dialog med andre kulturer. Det andet problem er, at buddhisme først og fremmest er en *kontemplativ* tradition. Da vi ikke har egentlige kontemplative traditioner på de danske universiteter, har vi altså kun en samling *dehvis* forståelser af, hvad kontemplativ praksis er, nemlig: filosofiske, religiøse, litterære, politiske, magtsociologiske, kulturelle osv., men ikke forståelser, der berører kernen set fra den kontemplative praksis eget hermeneutiske topos. Som Lovejoy påpegede, så kan fænomener/idéer være ubehandlede eller slet ikke opdaget, hvis der ikke er en disciplin, der afdækker fænomenet, og selv hvis fænomenet/idéen forsøges afdækket ved tværfagligt arbejde, afdækker dette ikke nødvendigvis problemets kerne, hvis ingen af de deltagende discipliner berører fænomenets kerne (Lovejoy 1978, 8f). Et andet problem er ifølge Lovejoy, at tværfagligt arbejde slet ikke er så udbredt, som det burde være, hvis det skulle svare til mængden af forsømte vidensområder (Lovejoy 1978, 10).

Måske ses det opsplittede i den akademiske kultur i Mind and Life dialogerne. Dialogen er nemlig til tider temmelig ensidig: det er ikke den samlede vestlige akademiske kultur, der er i dialog med buddhismen. Det er i høj grad det naturvidenskabelige fragment, der fører dialog med buddhismen,

og det viser sig derved, at naturvidenskabens filosofiske bagland ikke i særligt stort omfang omfatter humaniora. Hvis naturvidenskaben ikke tager humaniora med, når den skal snakke med andre kulturer, er det et problem! Humaniora er i høj grad relevant og ønsket i dialogen, og desværre lindrede mit speciale ikke meget på det problem. Det blev kun til et par små afstikkere fra den røde tråd i Mind and Life projektet, da de videnskabelige og videnskabsteoretiske aspekter nu engang er Mind and Life dialogernes stærke side, og for at forstå dette utraditionelle projekt bedst muligt er de videnskabsteoretiske aspekter blevet prioriteret.

## Fra diakron til kontemplativ hermeneutik

For at skabe en model, der kan rumme dialogen, lægges der ud med klassisk *diakron hermeneutik*. Gennem fokus på begreber om *proksimalitet* og *distalitet* udvides diakron med *diatopisk hermeneutik* for endelig, stadig med proksimalitet og distalitet som centrale begreber, at folde modellen ud til også at rumme *kontemplativ hermeneutik*.

## Diakron hermeneutik - om tidslig distance

Hermeneutiske problemer har været behandlet både i det klassiske Grækenland (*hermeneutik*) og middelalderen, men hermeneutik som selvstændigt formuleret *metode* opstår i vores kultur i renæssancen som resultat af filologiens bestræbelser på at læse og forstå klassiske græske tekster og reformationens bestræbelser på at afdække Bibelens *egentlige* betydning – den betydning, som bibelen selv frembragte – uden om kirkens dogmer. Den tyske teolog Friedrich Schleiermacher (1768-1834) nævnes ofte som den første



filosofiske hermeneutiker, og karakteristisk for ham er, at han ikke var så fokuseret på de klassiske værker (det filologiske arbejde med de græske værker og Bibelen). Han opfattede derimod tekster i almindelighed som åndsudtryk, og var interesseret i forholdet mellem teksten og den bevidsthed, der havde skrevet den. Med den tyske filosof og idéhistoriker Wilhelm Dilthey (1833-1911) bliver hermeneutikkens genstandsområde udvidet endnu engang og kommer til at indbefatte alle former for menneskelig aktivitet og produkterne af denne, og er dermed ikke så snævert tekstorienteret. Han etablerer hermeneutikken som åndsvidenskabernes metodelære, der arbejder med *forståelse* til forskel fra den naturvidenskabelige *forklaring*. (Collin et al 2001, 109ff; Føllesdal et al 1992, 85ff)

En radikal reformulering får hermeneutikken i Martin Heideggers (1889-1976) *fænomenologiske hermeneutik* (Heidegger 2002, 61f), hvor hermeneutikken ikke bare er en *parallel* forståelsesorienteret aktivitet til naturvidenskabernes forklaring, men *grundlaget for forståelse overhovedet*. Hermeneutikkens erkendelse ligger på et dybere niveau end naturvidenskabens erkendelse, da naturvidenskaben er *afledt* af den fænomenologisk-hermeneutiske erkendelse og kun udgør en lille ikke-fundamental delmængde (Heidegger 2002, 61f). Heidegger mener, at erkendelsens grundlæggende struktur er *tidsligt* orienteret (Heidegger 2002, 38, 235, 488). Den mest autentiske måde at få indsigt i forholdet mellem ens eksistentielle muligheder og ens situation er at erkende sin tidslige eksistens fra fødsel til død i lyset af den idéhistoriske situation, man altid-allerede befinder sig i. Man er i kraft af sin kulturelle opvækst kastet ud i en fortolkning/udlægning af eksistensen uden selv at have valgt

den, og ens handlemuligheder foregår i og er konstitueret af denne situation. Heideggers elev, Hans-Georg Gadamer (1900-2002), udvikler på baggrund af Heideggers tidsligt orienterede erkendelse et begreb om *virkeningshistorie*, som netop konnoterer historiens virkning på erkendelsens forståelseshorisont, der er central for de domme, som man uundgåeligt bringer med sig i dialog. For Gadamer handler hermeneutik i høj grad om dialog og om, hvordan fælles forståelse er mulig ved, at dialogen forårsager delvis sammensmeltning af parternes forståelseshorisonter; han er således meget inspireret af Platons venlige og åbensindede dialogform og er fortaler herfor (Gadamer 2004, 358). Man kan ifølge Gadamer ikke "træde udenfor historien" og få et objektivt blik, men man kan høste erkendelse ved at indgå i dialog med tidligere tiders kulturprodukter (tekst, kunst osv.) og se domme hos sig selv og de andre, som tidligere var skjult, og således i en hermeneutisk proces få større og større indblik.

"[...F]ørst ud fra Heideggers ontologiske vending, hvor [...] Daseins væremåde blev fortolket temporalt, blev det muligt at tænke tidsafstanden i den hermeneutiske produktivitet. Nu er tiden ikke længere primært en afgrund, der må bygges bro over, fordi den adskiller og skaber afstand; nu er den tværtimod i sandhed den bærende grund for det hændelsesforløb, som det nutidige har rod i. [...] I virkeligheden gælder det om at erkende tidsafstanden som en positiv og produktiv mulighed for forståelse. [...] Enhver kender dommekraftens ejendommelige afmagt, når tidens afstand ikke har givet os sikre målestokke. Således befinder den videnskabelige bevidsthed sig i en håbløs usikkerhed, når den skal vurdere samtidens kunst. Vi går tydeligvis til sådanne værker med ukontrollerbare domme, forudsætninger, der gør os alt for forudindtagede til,

*at vi kan erkende dem [...] Først når alle aktuelle relationer er borte, kan værkets egen gestalt blive synlig, således at forståelsen af, hvad der siges i det, kan gøre krav på at være alment og forpligtende.”* (Gadamer 2004, 283)

Distancen opfattes af Gadamer som en betingelse for hermeneutisk forståelse. *Distance af-slører*. Den filosofiske hermeneutik hos Heidegger og Gadamer tilskriver *tidslighed* en fundamental betydning for erkendelsen, og dette har betydet meget for vores filosofiske hermeneutik, som i høj grad er *diakron* hermeneutik. Man er interesseret i tiden som “den bærende grund” for hermeneutisk forståelse, og dette gælder jo strengt indenfor én virkningshistorie.

## **Diatopisk hermeneutik - om kulturel distance**

Filosofiske overvejelser om at gå på tværs af virkningshistorier har ikke været så udbredte,<sup>3</sup> men de findes.<sup>4</sup> Tværkulturel hermeneutik – også kaldet *diatopisk* hermeneutik – forsøger at skabe en *forståelsesforbindelse* mellem kulturelle topoi (steder) uden fælles virkningshistorie og tager besværlighederne herved som en udfordring (Panikkar 1979, 9). At problemerne er store i diatopisk hermeneutik kan ses i Jay L. Garfields (1955-) introducerende tekst om diatopisk hermeneutik:

*“If Western philosophers don’t think that philosophy can lead to liberation from cyclic existence, why do they do it?”<sup>5</sup> (A question asked by dozens of Tibetan colleagues and students).*

*‘But of course the point of all of this is to attain enlightenment. Otherwise philosophy would be just for fun.’ (Je Tsong Khapa, the Essence of Eloquence, commenting on the motivation for philosophical analysis)*

*‘I am worried that these students are just getting religious indoctrination. I mean, they are learning Buddhism, right. And aren’t most of the teachers monks?’ (A dean of a small Western secular college at which the works of Aquinas, Augustine, Farabi and Maimonides are taught in philosophy classes)”* (Garfield 2001 p.229)

Et andet eksempel på kulturmæssige forståelseskløfter findes i en af bøgerne fra Mind and Life Institute, hvor nogle videnskabsfolk med hjernescanningsudstyr skal undersøge mediterende munke. Det viser sig i sådanne møder, at de steder, hvor der er konvergens og divergens mellem verdensbillederne, kan falde på temmelig overraskende vis:

*“In general, the monks’ responses to the demonstrations made ‘onsite’ often showed an intellectual rigor and curiosity that belied their lack of science education. Independently, they proposed the concept of a control group, noting the importance of testing non-meditators for comparison. They pointed out the fallacy of assuming causality from correlations in the data. They suggested that individual differences would distort the results unless a large enough sample were tested. Such moments were gratifying to the scientist and seemed promising for the prospects of a true collaboration. They were reminded of the common ground they shared with an ancient tradition grounded in empirical examination of phenomena and rigorously logical dialectic debate.*

*But it was sobering to balance such moments of connection and familiarity with others where the monks’ thinking seemed inaccessibly remote. A recommendation for a mantra practice that had the beneficial side effect of growing new teeth was easy to dismiss as superstition, but hard to reconcile with the stress that Buddhism places on critical thinking. There were other questions, such as how past life experiences might interact with individual differences and progress in training, that could neither*

*be dismissed nor approached, but only held at a respectful distance until the dialogue had matured.”* (Davidson et al 2002, 14)

Når man står i situationer som de ovenfor citerede, så bliver man hurtigt klar over, at der ikke er tale om begrebsafklaring på et niveau, hvor man skal finde små nuancer i diakrone betydningsforskydninger af et begreb. Der er tale om totalt fundamentale problemstillinger, som f.eks. reinkarnation og forholdet mellem filosofi og religion – for ikke at snakke om forholdet mellem lydbølger (mantra) og tænder.

Garfield indkredser magtpolitiske problemer, han har oplevet som typiske for den diatopisk hermeneutiske praksis: Rent historisk er der ikke særlig stor tradition for at forstå andre kulturer i øjenhøjde, og man bliver uundgåeligt introduceret for en række politiske problemer, da der ofte er et *ulige magtforhold* mellem dialogparter fra forskellige kulturer. Der er nemlig en politisk styring af universitetsstillinger, legater, tilgængelige bøger på bibliotekerne, forskningstidsskrifters interesser, pressens interesser osv., som er styret af dem, der sidder på magten, og af den filosofi, de opfatter som “seriøs”. Problemer af mere hermeneutisk-filosofisk karakter ridser Garfield op i kapitlet *Temporality and Alterity* (Garfield 2001):

Det fremmede i en tekst fra en anden kultur ligger deri, at man ikke har kendskab til tekstens ‘kontekst’, da det på den ene side ikke er en del af læserens egen kulturelle arv i bredeste forstand, og mere specifikt kan man sige, at man ikke har kendskab til den kontekstuelle litteratur, som teksten nødvendigvis implicit og/eller eksplicit lægger sig op ad/svarer på, som både er egentlige *eminent tekster* (som Gadamer ville kalde det) og *kommentarlitteratur*.

Sprogbarrieren henviser ofte en til at læse engelske oversættelser, og man er dermed distanceret fra teksten, fordi man ikke læser den på originalsprog, men gennem en oversætters fortolkning.

Der kan være enorm forskel på den intention, forfattere fra forskellige kulturer har med deres tekster. Husk den Tibetanske munk, der mente, at “selvfølgelig bedriver man filosofi for at undslippe den cykliske eksistens”, hvilket jo nok ikke var Heideggers *intention* med at bedrive filosofi, som – hans radikalitet til trods – er beslægtet med den europæiske filosofis temperament og intentioner. Denne type forskelle stikker dybt!

En teksts udspring i egen tradition er en idéhistorisk begivenhed, hvor interne spændinger i traditionen forårsager *bruddet*, som viser sig som tekstens *kreativitet*. Dette brud sker *i* traditionen og *med henblik* på traditionen og *med forventning* om senere kommentarer *fra traditionen*. Derfor vil tværkulturel filosofi ofte hænge frit svævende i luften, da hverken den tradition, man kommenterer, eller ens egen umiddelbart kan bruge det til noget, med mindre der gøres et kæmpe stykke arbejde for at forbinde pointerne til begge traditioner, og det *er* et kæmpe stykke arbejde. Et arbejde, som dog ifølge Garfield er *muligt og meningsfuldt!*

*“Collegiality is terribly important. This is of epistemological as well as political significance. The point is this: In encountering an alien tradition, we encounter not a fossilized sequence of texts but an active form of intellectual life. This requires genuine interaction with living scholars on terms of equality. They can be treated neither as ‘informants’ nor as oracles. [...] Genuine dialogue requires that we [...] develop, rather than presuppose, the basis of our collegiality.”* (Garfield 2001)

Garfield pointerer, at en tekst ikke kun er blæk på papir, men en læst-og-fortolket-af-nogen-tekst, og det er denne hermeneutiske sammenhæng, som han vil bygge bro til, når han vil forstå en fremmed kultur. Dermed går han videre af Gadamers *dialogspor* og etablerer *kollegialiteten* som centralt hermeneutisk komponent, dvs. et *faktisk møde* med dem, der kender til tekstens nuværende situation i den tradition, hvori den læses. Garfields begreb om kollegialitet indeholder også forestillingen om *ligeværdighed*, da "informant"-rollen (distal slagside) er meget lidt filosofisk interessant, og sætter man dialogpartneren i guru-rollen (proksimal slagside), mister man den kritiske distance til dialogen. Kollegialitet indebærer også, at man i dialogen rent fagligt udveksler *symmetrisk* (begge parter er proksimalt og distalt balanceret), da den største synergieffekt udløses, når begge parter samtidig eller skiftevis ser deres egne forståelseshorisonter i nyt lys.

## Kontemplation - om meditativ distance

Da fremstillingens emne er kontemplativ erfaring, og denne erfaringstype ikke er særligt alment kendt, præciseres her hvilken betydning, der lægges i ordet. Afsnittet i sin helhed er en samling pointer fra forskellige kilder, hvis formål er at pege på den virkelighedsmodel, som fremstillingen diskuterer. Det er således hverken bevis eller argument, men en skitse, som kan fungere som fremstillingens skelet, så læseren bedre kan orientere sig. Der er elementer af Descartes, tantrisk yoga<sup>6</sup> og tibetanske buddhisme. Indenfor tibetansk buddhisme inddrages Dzogchen,<sup>7</sup> der omtales som den mest direkte vej til oplysning, da den indebærer, at underviseren direkte udpeger den mediterendes Buddhatur.<sup>8</sup>

Der er lavet en figur til formålet (figur 1, næste side), som der bliver refereret til gennem hele fremstillingen. Læg som det første mærke til de tre niveauer *gross*, *subtle* og *very subtle*, som er en typisk buddhistisk opdeling af bevidsthedsniveauer og fænomentyper. Kontemplation bruges som en bred betegnelse for "bevidsthedsundersøgelse", og her skelnes der mellem to undergrupper af kontemplation, nemlig introspektion, som vedrører *gross*, og meditation, som vedrører *subtle* og *very subtle*.

Der startes foroven i figur 1. Descartes delte virkeligheden op i to substanser: res cogito (indre, proksimalt; bevidsthed, tanker, uden udstrækning, udelelig) og res extensa (ydre, distalt; fysiske ting, udstrækning og delelige) (Descartes 2002, 99f), og dette kan med rimelighed bruges om niveau "a" i figur 1. I sin søgen efter sikker viden, indledte han sin metodiske tvivl (indikeret ved "?") i figur 1), som førte ham ned i "b", og ved *introspektion* søger han tilflugt i sit indre (det proksimale), som forekommer ham mere sikkert eksisterende end det ydre (det distale) (Descartes 2002, 81ff). Efter at have undersøgt sit indre grundigt erklærer han:

*"Så efter at have overvejet alting nok og nok engang igennem må jeg endelig fastslå, at dette udsagn: jeg er, jeg eksisterer nødvendigvis er sandt, hver gang det udtales af mig eller undfanges i mit sind. [...] At tænke da? Her finder jeg det – det er tankningen! Den alene er nadskillelig fra mig. Jeg er, jeg eksisterer – det er sikkert. Men hvor længe? Jo så længe jeg tænker. [...] Men jeg er en virkelig ting og i sandhed eksisterende – men hvad for en ting? Som jeg har sagt: en tankende."* (Descartes 2002, 82ff)

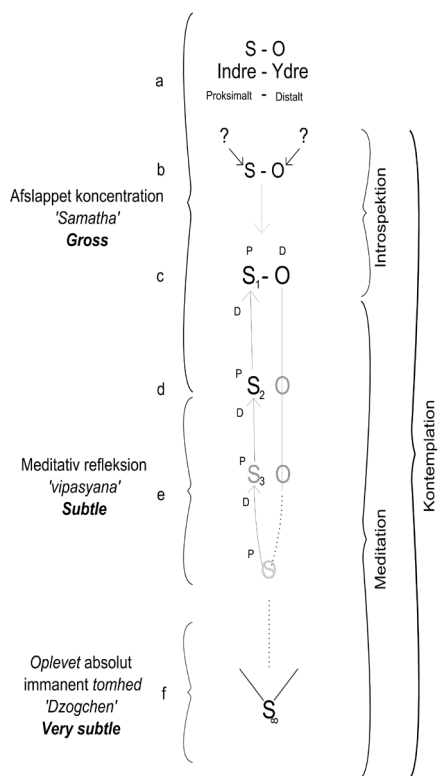


Fig. 1 (Münchow 2005)

Hvis tænkningen er uadskillig fra jeg'et, er virkelighedsopfattelse "c" ens fundament: Det proksimale (indikeret med et "P" ved S<sub>1</sub>) for Descartes svarer til det indre, hvoraf tankerne er en væsentlig del og uadskillelig fra jeg'et. Det distale (indikeret med et "D" ved S<sub>1</sub>'s objekt "O") er det ydre fysiske. Således har man et erkendelsesteoretisk standpunkt, fordi man hæfter al viden på dette partikulære jeg.

For at komme længere ned i figuren, kan man benytte sig af meditative teknikker, der til forskel fra introspektive teknikker ikke opfatter jeg'et som en udelelig helhed, men som i en systematisk dialyseproces begynder

at dekonstruere Descartes' cogito. *Samatha* er en sådan teknik og kaldes "stilhedsmeditation". Man gør systematisk sindet roligt ved at øve sig i at lade sindet hvile på ét objekt, som kan være både ydre – et billede eller lyde – eller indre, som for nybegyndere gerne er åndedrættet (Harvey 2002, 244ff). I *Samatha* er bevidstheden stadig dual: kognitionen er stadig hovedsageligt intentionel (i klassisk fænomenologisk betydning, nemlig spaltet i subjekt og objekt). I stilhedsmeditation øver man (den proksimale pol) sig på afslappet at være opmærksom på objektet (den distale pol), men det ser erfaringsmæssigt ud til, at utrænede har svært ved ikke at lade sig "fange" af tankerne og dermed glemme meditationsobjektet uden selv at opdage den in situ forglemmelsesproces, hvilket fører til, at det meste af meditationen foregår på god cartesiansk vis: man er identisk med tankerne og fortsætter i en tankerække (Bertelsen 1999, 31). Efter et stykke tid (typisk flere minutter, Bertelsen 1999, 31) opdager man, at man sidder og tænker. Men man havde jo besluttet, at være opmærksom på objektet, som man vender tilbage til i den tid, det nu varer, før man igen bliver fanget af en tanke, som bliver til endnu en tankerække. Men hvad er nu det? Hvis man kan "vågne op" fra sine tanker, se på tankerne og derefter vende tilbage til meditationsobjektet? Har man (proksimalt) så ikke i denne akt haft sine tanker som objekt (distalt)? Man (proksimalt) sidder og forholder sig til to objekter (distalt): tanker og meditationsobjekt, og nogle gange vælger man det ene frem for det andet. I så fald har ens bevidsthed taget springet fra "c" til "d" i figur 1 og har således glimtvis oplevet meditation, hvor dele af jeg'et, som før var proksimalt (tankerne) pludselig er blevet distalt, som er indikeret på figur 1, ved at S<sub>1</sub>

pludselig er distal (“D”) set fra  $S_2$ , og dette er sket ved, at der er kommet en splittelse i det overordnede S (Descartes cogito), som ikke tidligere var der, eller i det mindste ikke var bevidst (Wilber 2000, 33f). Man er “trådt et skridt tilbage” og har gjort noget distalt, som før var proksimalt: man får pludselig øje på en flig af de briller, som man tidligere bare så ud gennem, nemlig jeg’et. Der er her en lighed med den hermeneutiske praksis (dialog): noget, der før var så proksimalt, at man ikke kunne se det, er ved en praksis blev synligt i kraft af sin pludselige distalitet.

Vipasyana eller niveau “e” kan kaldes *meditativ analyse*, og der findes mange forskellige måder at praktisere det på, og de forskellige buddhistiske skoler har forskellige variationer af disse, ligesom der er forskelle fra skole til skole på, hvordan Samatha går over i Vipasyana (Harvey 2002, 244ff). Overordnet kan man sige, at analysen går ud på at dekonstruere alle poler i bevidsthedsfeltet og opløse dem. F.eks. spørges der til jeg’ets natur, følelsers natur, smerter natur, tankers natur osv. og konklusionen er, at ved nærmere meditativ analyse viser det sig, at de ikke findes (“e”), sådan som man forestillede sig dem, inden man analyserede dem meditativt (“a”). Hvis der udføres mange dekonstruerende analyser, fører konklusionerne i retning af “f”. Dette trin (“e”; Vipasyana) er dog stadig dualt, som indikeret med pilen, der peger fra  $S_2$  til  $S_1$ : For hver meditativ akt er der et nyt S, der får øje på et tidligere S, men efterhånden som man kommer mange S’er ned, svækkes distinktionerne mellem de gamle S’er og f.eks. ydre objekter (O), og, som illustreret på figur 1, forsvinder subjekt-objekt *distinktionen* gradvist.

### Meditationen ’Indre stilhed’; antar mauna

*[... I afslappet meditation:] Læg mærke til hvad dit sind bliver optaget af. Lad det gå hvorhen det vil – f.eks. til: oplevelsen af din krop, af kløe, smerte, velvære; eller oplevelsen af tanker – følelser – stemninger – tilstande [...]*

*Opgiv at ville kontrollere dit sind. [...] Lad det, som jo alligevel sker, ske og indse: Jeg oplever alt dette – i mine omgivelser – i min krop – i mine tanker og følelser. Bag det bele er jeg den der oplever. Oplevelserne kommer og går, jeg forbliver den der oplever. Du oplever at det er dig som ser tankerne. Tanker, følelser, forestillinger og meninger kommer og går, men at du er uforanderlig, tilskueren – du er den indre stilhed, på hvis baggrund al aktivitet finder sted.*

*Analysér ikke dine tanker [...] nøjs med at opleve det som driver forbi [...] Jeg er den der oplever tankeprocessen, Den sker af sig selv, det tanker i mig.*

*De tanker der er i dit sind lige nu – og nu? Nu!*

(Janakananda 1999, 101)

Boks 1

Således kan man kalde bevægelsen en uendelig regression, fordi den, der oplever, hele tiden forsøger at få øje på det, der er proksimalt, og så snart den har fået øje på det, opstår der en spaltning (det proksimale bliver distalt), som bliver kultiveret således, at der sker en gradvis “tømning” af proksimalt materiale. Vedvarende praksis er altså opleverens *uendelige afidentifikation* med indhold. Meditationen i boks 1 viser en meditativ holdning, der fremmer denne proces. Det er vigtigt at understrege, at hver gang, der trædes tilbage, kigges der stadig på det indhold, man før var identisk med. Man

holder ikke op med at være  $S_1$ , bare fordi man får øje på  $S_1$  fra  $S_2$  og efterfølgende  $S'$ er, ligesom  $O$  stadig er inkluderet. Det distale materiale bliver ikke *ekskluderet*, men *inkluderet* fra det nye perspektiv. Man har *transcenderet*  $S_1$  ved ikke længere eksklusivt at være identisk med  $S_1$  til fordel for at ens identitet inklusivt (blandt andet) rummer  $S_+$ . *Transcendens* (vertikal udvikling) sker kun, hvis man i den nye struktur *inkluderer* de tidligere niveauer. (Wilber 2000, 33ff)

Dzogchen er en teknik til direkte at opdage "f", som er absolut tomhed. Det er "bevidsthed", som "bevidsthed". Vågenhed, som vågenhed. Bevidstheden, der ved af sig selv som ikke-indhold. Ifølge Jes Bertelsen:

*"I stedet for at beskæftige sig med det der reflekterer sig i spejlet, beskæftiger 'man' sig et kort øjeblik med selve spejlet. 'Man' er et navn, som er hæftet på spejlet inklusive spejlets reflekser. Andre formler der søger at beskrive denne praksis, er for eksempel: at huske selve vågenheden. At søge iagttageren. At se efter bevidsthedens kilde. At lede efter kærlighedsfølelsens udspring. [Denne tilstand] er momentan. Dette vil gælde for langt de fleste praktiserende, og det vil gælde i mange, mange år."* (Bertelsen 1999, 38f)

På dette niveau (som for de fleste under meditation kun er momentant) er det vigtigt at understrege, at alle distinktioner overhovedet er opløst: den psykologiske personlighed ligger på de første  $S'$ er, og dybere og dybere distinktioner løses inkl. kategorierne tid, rum osv. jo længere man kommer ned i figuren (uden at glemme de øvre niveauer!). Alt der opstår i sindet er en anledning til at huske den anden pol (men ikke at glemme den første pol!): det tomme vidne, "seeren". Tomheden, der erkendes, er ikke trivial tomhed; ikke "trivielt ingen-

ting". Det er den tomhed, der er bag om alt indhold i et *levende sind*, og er således kun "tomt" i den forstand, at det ikke er *indhold*, men *præcis det* i sindet, som er *sind, men ikke indhold* (Bertelsen 1999, 41). Jo længere man kommer ned mod realiseringen af det tomme vidne, jo mindre *erkendelsesteoretisk* bliver modellerne, da tyngdepunktet (jeg'et, subjektet) i erkendelsen bliver opløst og deraf følger, at beskrivelserne får mere og mere karakter af *ontologi*. Selvom jeg'et er væk i *oplevelsen*, kan den alligevel *beskrives*, og *beskrivelsen* skal man ikke forveksle med *oplevelsen*. Oplevelsen har et andet virkelighedsniveau end beskrivelsen, selvom disse to ikke er uafhængige af hinanden, og derfor er der en ontologisk dimension til forskel fra at være 1. person (den der har oplevelsen) og 2. person (den der bliver fortalt om oplevelsen) i denne sammenhæng. Tænk på forskellen på at være forelsket, og blive fortalt at en anden er forelsket. Eller forskellen på at være angst og høre om andres angst. Oplevelsens *kompleksitet* knytter sig som *oplevelse/erfaring* strengt til 1. person, og selvom det både er meningsfuldt og tilrådeligt at formidle oplevelser, skal man ikke glemme kompleksitetstabet mellem 1. og 2. person.

Til sidst en kommentar om hvilken sandhedsværdi, man kan give sådanne oplevelser. I denne fremstilling antages det, at pragmatismens sandhedskriterier er passende. Som William James udtrykte det:

*"[P]ragmatismen udvider området, hvor Gud kan søges. Rationalisten holder sig til logikken og det himmelske. Empirismen holder sig til de eksterne sanser. Pragmatismen er parat til at tage hvad som helst op, at følge enten logik eller sanser og lade selv de mest ydmyge og de mest personlige erfaringer tælle. Den vil medregne mystiske erfaringer, hvis de har praktiske konsekvenser. Den vil anerkende en*

*gud, som lever i de mest smudsige private kendsgerninger – hvis det synes et rimeligt sted at finde ham.*” (Schmidt 2001, 102, kursiv tilføjet).

*Sandhedsværdien* af en dom er lig *den praktiske forskel*, som den gør, dvs. ved opfyldte forudsigelser og *vellykket problemløsning* (Lübcke 1996, 32f). Den meditative *praksis* er stedet at afgøre sandhedsværdien af kontemplative teoretiske udsagn. Intet mere, intet mindre.

## **Dialog og meditation: dynamik mellem proksimalitet og distalitet**

Det fælles for de 3 områder, diakron hermeneutik, diatopisk hermeneutik og meditativ hermeneutik er, at *dialog* og *erkendelse* har de bedste kår i dynamisk bevægelse på middelejen mellem distalitet og proksimalitet. Dette skal der reflekteres over teoretisk og opnås i praksis. Hvis man ikke kender sin egen idéhistorie, ikke respektfuldt kender til andre kulturer eller er en udelelig cartesiansk enhed med sit eget bevidsthedsindhold, har erkendelsen svært ved at rumme noget andet, da tænkningen er for selvrefererende; selvforglemt i proksimalt materiale. Hvis man sentimentalt længes efter forgangne tider, underkaster sig en fremmed guru eller i sin meditative stræben mister forbindelsen til ens eksistentielle *situation* (“a” i figur 1), er erkendelsen blokeret, da erkendelsens situation (historisk, kulturelt, eksistentielt) er stedet, hvor erkendelsen leverer sine frugter. Gadamer mente ikke, at man kunne blive færdig med diakron erkendelse, da forforståelse er en uundgåelig betingelse for erkendelsen som sådan (Gadamer 2004, 264ff). Garfields pragmatiske tilgang til dialogen hævder ikke, at man når en endelig sandhed, som er dialogens endeligt, og den mediterende skulle jo aldrig afvikle kontakten til perspektiv “a” i figur 1,

og således forbliver man altid i dynamikken mellem “a” og “f” – blot afvikles den *eksklusive* identifikation med “a”. Således forbliver erkendelsen altid situeret i en forståelseshorisont (“a” – “e”), og under en *dialog* er det stadig forståelseshorisonter, der mødes og delvis sammensmelter, men måske er der, hvis der hos begge dialogparter er bevidst kontakt til “f”, en løsere hånd med ens eget proksimale materiale (forståelseshorisonten “a” – “e”), da man ikke opfatter sin identitet/forståelseshorisont som ens *eksklusive identitet*, men kun som en delmængde af ens totale væren, hvoraf tomheden “f” er den mest fundamentale og mindst kontingente.

Ifølge den her gennemgæede model kan kontemplativ erkendelse sagtens arbejde sammen med både diakron og diatopisk hermeneutisk erkendelse, og måske bibringe en praktisk-pragmatisk vej til at forstå transcendens og religiøse virkelighedsmodeller fra et andet synspunkt end et strengt rationalistisk endsige strengt hermeneutisk-begrebsorienteret. Kontemplation er ikke nødvendigvis ikke-rationelt, det kan foregå hinsides rationaliteten og er ikke nødvendigvis i modstrid med rationaliteten (“a” – “c”), men kan angå den del af bevidstheden og erkendelsen, hvor rationaliteten ikke er subtil nok til tilfredsstillende at håndtere fænomenerne (“d” – “f”).



## Noter

<sup>1</sup> [www.morten.munchow.net/idehistorie.htm](http://www.morten.munchow.net/idehistorie.htm)

<sup>2</sup> "In fact, the separation between the scientists and nonscientists [humaniora] is much less bridgeable among the young than it was even thirty years ago. Thirty years ago the cultures had long ceased to speak to each other: but at least they managed a kind of frozen smile across the gulf. Now the politeness has gone, and they just make faces." (Snow 1964, 17f)

<sup>3</sup> Der står f.eks. ikke noget om de typiske problemer, der er forbundet med tværkulturel hermeneutik i de grundbøger i videnskabsteori, der flittigt bruges på de danske universiteter: *Humanistisk videnskabsteori* (Collin et al. 1995) og *Politikens Introduktion til Moderne Filosofi og Videnskabsteori* (Føllesdal et al. 1992) og *Universitet og Videnskab* (Fink et al. 2003).

<sup>4</sup> Eksempler på hermeneutisk tværkulturel filosofi er den Japanske bevægelse 'Kyotoskolen'. Dilworth 1989; Garsdal 2003.

<sup>5</sup> Ifølge Buddhismen genfødes man så længe man ikke har nået fuld oplysning, og denne cykliske eksistens er smertefuld. (Radhakrishnan 1989, 278f)

<sup>6</sup> Swami Janakananda (Janakananda 1999, [www.yoga.dk](http://www.yoga.dk)) er dansker, og mødte i slutningen af 60'erne yogien Swami Satyananda ([www.satyananda.net](http://www.satyananda.net)), som har lavet et yogasystem i forlængelse af den vediske tradition ([www.yogavision.net/yv/traditions/tantra.htm](http://www.yogavision.net/yv/traditions/tantra.htm)) og han er grundlægger af *International Yoga Fellowship Movement* og *Bihar School of Yoga*. Information om traditionen og dens institutioner (ashram, universitet osv): [www.yogavision.net](http://www.yogavision.net).

<sup>7</sup> Se Harvey 2002, 269f; Bertelsen 1999; Wilber 2000, 33; Dalai Lama 2004

<sup>8</sup> Sogyal Rinpoche fortæller, hvordan hans lærer rent praktisk udførte 'pointing out instruction'. (Sogyal 1998, 41ff)

## Litteratur

- Bertelsen, Jes (1999): *Bevidsthedens Inderste*, Rosinante Forlag, København.
- Collin, Finn et al. (2001): *Humanistisk videnskabsteori*, DR Multimedie, Viborg.
- Davidson, Richard J. et al. (2002): *Visions of Compassion*, Oxford University Press, New York.
- Descartes, René (2002): *Meditationer over den første filosofi*, DET lille FORLAG, Frederiksberg.
- Gadamer, Hans-Georg (2004): *Sandhed og metode*, System A/S, Århus.
- Garfield, Jay L. (2001): *Empty Words*, Oxford University Press, Oxford.
- Harvey, Peter (2002): *An Introduction to Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Heidegger, Martin (2002): *Being and Time*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Janakananda Saraswati (1999): *Yoga, Tantra og Meditation*, Bogans Forlag, Lyngø.
- Lovejoy, Arthur O. (1978): *Essays in the History of Ideas*, Greenwood Press, Westport.
- Lübecke, Poul et al. (1996): *Vor tids filosofi: Videnskab og sprog*, Politikens forlag, København.
- Panikkar, Raimon (1979): *Myth, Faith and Hermeneutics*, Paulist Press, New York.
- Popper, Karl R. (1996): *Kritisk rationalisme*, Nyt nordisk forlag, København.
- Schmidt, Lars-Henrik (2001): *Det videnskabelige perspektiv*, Akademisk forlag, København.
- Snow, Charles P. (1964): *The two Cultures*, Cambridge University press, Cambridge.
- Wilber, Ken (2000): *Integral Psychology*, Shambala Publications, Boston & London.
- Goleman, Daniel (2003): *Destruktive følelser*, Borgen, København.

Fantasy and “Other Worlds”

“Thus sang the warm and cracked voice of the Southern race; thus it sang without even imagining that those from beyond the seas would arrive quite soon and put an end to that time of well-being” (my translation, see the original in Bodoc 2000, 14).

So starts the first chapter, “The Return of the Rains”, from *Los días del Venado* [*The Days of the Deer*], the first of a three-volume saga by Argentinian contemporary writer Liliana Bodoc. This trilogy is an in-between in the convergence of ‘epic fantasy’, rooted in ancient European and, especially, Anglo-saxon traditions and linked to names such as William Morris and J. R. R. Tolkien in the XIX and XX c., and an interesting re-elaboration of native American legends and poetry.

However, the use of ‘fantasy’ as a space where meaning is constructed differs in the two Anglo-saxon authors, and even more so when Bodoc enters the scene. In this article, we shall consider the role of political or academic manifestos – namely, Morris’ socialist essays and Tolkien’s ‘linguistic thesis’ – and compare this to Bodoc’s re-creation of indigenous folklore.

**Applying Polysystem Theory to Comparative Literature**

In the field of Comparative Literature, genre fluctuations – especially those of

‘epic fantasy’ – can be interpreted by virtue of movements towards the centre or, alternatively, the periphery (see also Arrizabalaga, 2007a and 2007b). The relations among authors such as Morris, Tolkien, and Bodoc found a kind of ‘epic fantasy’ genealogic tree and, with them, a systemic elaboration of the concept of genre can be introduced resorting, in turn, to analogies with other systemic theories, such as Self-Organised Criticality, or the Laws of Emergence. This comparative approach is made possible through an understanding of genre from different epistemic fields, as it is the case when expanding models of analysis from Comparative Literature by using laws originally coming from Biology and Physics (see Arrizabalaga, 2007c).

Polysystem Theory holds a series of binary relations, for instance *centre – periphery*, or the *canonic – the non-canonic*. Production, circulation and consume of literary works can be explained in the light of such relations (see Even-Zohar’s collection of papers at <http://www.tau.ac.il/~itamarez/works/>; *Polysystem Theory*, in Gentzler, 2004

[2001] and Arrizabalaga, 2007c).

**Bodoc's *La saga de Los Confines* – Stories of "Other Worlds"**

Liliana Bodoc is a contemporary Argentinian writer born in hinterland Santa Fe, in Argentina's Wet Pampas. She studied Modern Letters at the Universidad Nacional de Cuyo and worked as a secondary school teacher for many years. *La saga de Los Confines* first volume, *The Days of the Deer*, was published in 2000, two years later it was followed by *The Days of the Shadow*, and lastly in 2004 by *The Days of Fire*. So far *La saga de Los Confines* has had thirteen editions in Spanish, and is now being translated into French, Italian and German.

Just like Old Woman Kush foretells in the song cited in the introduction the *Fertile Lands* will soon undergo the devastation brought about by an incomprehensible people from beyond the seas. Apart from the prophecies in the spells to conjure up the rains, the Husihuilke receive another warning. On their way to the *Valley of the Ancestors*, an oriole's feather falls on Thungür's hands, 'it was an announcement from the forest not to be neglected (...) This time, the message was for Thungür. What would happen to Dulkancellin?' (Bodoc 2000, 26-27). The 'Lords of the Sun', in alliance with a superior race of blond and blue-eyed men, oppose the 'Southern groups', who are well aware that one battle only leads to the next one and also rival the forces of Hatred and the Shadow, embodied in Misáianes, the Son, and Death, his Mother. As the harmony between Good and Evil is upturned, the 'Covenant of the Deer' is struck in order to face adversity. And it is Dulkancellin who is appointed leader of this agreement, including the Zitzahay and others. Divided

into North and South, the war calls in for the help of the white people from over the seas.

Dulkancellin, the hero in the first volume, foresees chaos in his prophetic visions, as he dreams of the agony of human flesh mirroring the disruption of natural order:

*By the time the Husihuilke turned his head, the sea was exactly there, covering up the sky above him and crumbling over his house, his forest, and his very life. Dulkancellin shouted for some time and, by instinct, raised his shield. But the sea refrained from falling and, instead, it opened itself like a furrow in Old Woman Kush's orchard. Through this furrow, treading on the vegetables, there came some colourless men mounted on big, hairy animals. They were both far off and nearby, and their clothes did not flag in the wind of their stampede. For the first and last time in his life, the warrior backed off [...] Through these men, Dulkancellin made out a land of death: some deer, with their fur torn off, crept over ashes. The orange trees dropped poisoned fruit. Kupuka walked backwards with his wrists cut off. Somewhere Wilkilén cried with the tears of birds. And Kuy-Kuyén, covered in red spots, stared behind a dusty wind.* (Bodoc 2000, 22-23)

The prophecies either consist of oniric apparitions or derive their shape from the natural world, like with the oriole's feather or the urgent reaction of the cypress and the spiders as they sense the Shadow coming their way. So not only do the Husihuilke receive warnings for the near future, but there also exists a bond among humans and nature, a kind of dialogue and wise exchange of reasons and duties so as to keep the flow of natural balance.

Humans live side by side with magic creatures, the 'Lulus' and the 'Fish-women',

whose presence turn the territory represented in *La saga de Los Confines* in an ‘Other World’ or ‘Secondary World’ (cf. Swann Jones, 1995). The Lulus are racoons with thick tails lighted up by dozens of glowworms nestling in them, and they do not make friends with humans very easily. Stored in the memory of the tribe, a rare exception to this behaviour occurred when the Lulus returned the body of the dying Shampalwe to the Husihuilke. This was an exceptional occasion for two reasons. For the first time ever, the Elderly looked into the eyes of a lulu and they, in turn, delivered a message. So rarely had that happened that it would repeat itself with ominous significance (Bodoc 2000, 16). With the episode of Shampalwe’s death start the dealings between the Lulus and Dulkancellin, the former only approaching him as a fatidic and – at the same time – warning sign. The night the warrior pictures the Lalafke splashing down on his head – just like it will happen further on to him as he faces his own death, fighting a torrent of arrows in the waves –, it is the lulus which show him in which direction to look so as to make sense of his dream (Bodoc 2000, 22).

The ‘fish-women’ are a sort of mysterious mermaids which – in contrast with what is known of them in the Greek and Latin epic works – help the seafarers and are subject to the fanciful desires of the Supreme Astronomers. The ‘Fish-women’ rarely show themselves and when they do, they secretively dissolve into the natural elements (Bodoc 2000, 41). They assist Kukub right after leaving Beleram up north, and during his journey to meet Dulkancellin.

But not only the Astronomers can treasure the favour of other beings, like with the partly human and partly animal ‘fish-

women’. Kupuka, the Husihuilke’s shaman and wise man, strikes a deal with the animal world, and he does it by adopting the shapes of the animals that he is able to master:

*What they saw was not Kupuka’s face as they knew it [...] The nose, dilated and pointed upwards, was pounding strangely. The chin was tipped forward, and his breathing let off coloured filaments [...] Kupuka bowed and sprang up. He sang out loud in another tongue [...] then he swirled standing on one foot, and kicking the ground with the other. Kupuka’s face seemed to change form as he spinned on [...] With the first spin, his face looked slightly covered in feathers. Then he showed the nose of a hare, he stuck out the tongue of a lizard and stopped, smelling the air with the fangs of a wild cat. (Bodoc 2000, 37)*

Piukemán and Wilkilén witness Kupuka’s shamanic trance, including his metamorphosis into several animals. The ceremony at *The Door of the Owl* is strictly reserved to the Shamans of the Earth, and anyone daring to access their hidden sacred knowledge will fall a victim to the powers he or she cannot master. Thus, having witnessed the moment of recognition between Kupuka and the falcon, the young Piukemán will end up turning himself into the Halcón Ahijador.

That is just one of the ‘minor stories’ linked to the ‘major story’ in one large group regulated by the ‘opening and closing laws’ (Castellino 2000, 45). These ‘laws’ have been thought out by the Danish folklorist Axel Olrik, and they account for the slow progress in the beginning and the ending of stories with many episodes and no discontinuities among them. These ‘minor stories’ (cf. ‘leyendas’, in Castellino, 2000, 24) are made up of the same matter as native American legends are (see Bodoc’s interview

by *El País* at <http://www.elpais.com/articulo/portada/Fantasia/Espanol/>). Apart from such 'minor stories' and the number of fights leading to the final battle, another more symbolic war unleashes between the allegories of Misáianes and his Mother, the Shadow, who are also named Hatred and Death, respectively.

In *La saga de Los Confines*, Bodoc presents north-southwards a space in mimesis with the American continent. By using parallel structures based on repetition and mimicking mnemotechnic strategies (see Ong, 1997 [1988]) in aboriginal cosmogonies, the narrator explains that,

*"The Husibulke lived in The Confines, the southernmost part of the continent [...] This land of warriors was a forest between the Maduinas mountains and the Lalafke sea. It was a forest with speedy, turbulent Rivers running through it [...] The Husibulke country was a forest in the Southern Lands.*

*Way north of The Confines, lived the Shepherds of the Desert [...] Even further north, on the opposite coast of the continent, lived the Zitꝯahay people. And beyond the Hills in the Limit, were the Lords of the Sun [...] Finally, there were others, those who inhabited the lands where the seas were frozen and the sky was dark, for the Sun had forgotten its way up there."* (Bodoc 2000, 24)

Moreover, this geography is plotted using 'discendi names', i.e. names describing the topographical characteristics of the terrain (see Ong 1997 [1988]). Human perception is directly linked to names, as it can be observed in the rivers *Foggy* and *Moorish*. Past experiences in particular also count when naming places: sites are called after what has been found or is hopefully to be found there, as in *Yellow of the Centipede*,

*Thirteen Times Seven Thousand Birds, Pass of Whirlpools, The Partridges, or The Chorals*. Still other places, like the *Valley of the Ancestors*, make no reference to the natural world, but to the type of ceremony that is held there, whereas others, such as 'Los Confines' and the *Isolated Shire*, depict the map as the tribes mentally picture wilderness and figure out the limits to the space they occupy.

Half-naked and sometimes dispossessed of the basic means for survival, men rely on their intimate bond with nature. And instead of crudely revealing this, constant exposure to the surroundings builds on an empathic and participative (see Ong 1997 [1988]) connection between men and geography. In the song chanted by Old Woman Kush and the girls in "The Return of the Rains", metaphors are recurrent, and so are redundant structures of agonic meaning, which shows women in close contact with the natural world (see Ong 1997 [1988]):

*"So long, deer, / Run and hide! / Blue fly, go away / For the rains are coming. / Father Falcon, protect / The little ones. / Good friends, beloved forest, / We will meet again / When the Sun returns home"* (Bodoc 2000, 14-15).

Natural world phenomena are forces acting of their own accord, and they oftentimes have cognitive abilities, thus the 'cloudy skies grow tired of raining' down on Los Confines (Bodoc 2000, 13), or "the Sun forgot to go north where the seas were frozen and the sky was dark" (Bodoc 2000, 24). The forest holds a special bond with Wilkilén and the Shadow, and the landscape as a whole feels Death's presence and reacts against it in human ways. The trees shout at the naive girl, but she hardly understands; hidden in the tree trunks, spiders predict the

arrival of Death and reject it:

*“When the Shadow sat down, the spiders found refuge in the inside of a fallen tree [...] Every creature having seen or felt it had lost their peace of mind, but for that witless girl, Wilkilén”* (Bodoc 2005 [2002], 220).

The relationship between Wilkilén and the Shadow sheds a touch of suspense on the imminent threat of Death, and the shamans and wise men interpret that as a clear sign of victory in someone ignoring evil: ‘Someone who will do it better than anybody else for this someone ignores what is being done’ (Bodoc 2005 [2002]: 365). Due to the strange affection growing between them, Death disobeys her Son and gives Wilkilén a cure for the girl’s agonizing sister.

## “Other Worlds” in “this world”, or the other way about?

*La saga de Los Confines* points at a mythic time and its ‘epic’ traits are of thematic nature not only in the confrontation of Good and Evil, but in the perilous journeys of several groups of heroes and lonely striders, such as Nanahuatl and Kukub. With each journey, the imminence of the final battle becomes clear, and the fortunate encounters with magic beings introduce a note of suspense on the dangers of the paths. ‘Epic fantasy’ is characterised by the re-elaboration of myth, legends, and folklore (cf. Swann Jones, 1995), and also the fictive presentation of primary orality primitive communities (see Ong, 1997 [1988]). Let us review these elements in *La saga de Los Confines*:

- As a description of “the times of the origin” bearing both ritualistic and dogmatic qualities (Castellino 2000),

*La saga de Los Confines* contains the germ of myths. However, all through the ‘major story’ a time prior to the War of Los Confines is not mentioned, whereas a certain eschatological sense prevails all through, as it is the case with the many forebodings about “the end of the days” (Castellino, 2000: 78).

- Some ‘minor stories’ point at the past but in strict relation to the ‘major story’ (Castellino, 2000). Welenkín recalls Kupuka’s predictions of the connection between Wilkilén and the Shadow. So his memories of that unnatural friendship and the episode on the island of Lewán can turn into the staff legends are made of, and be told independently from the story of the War in Los Confines.
- Moreover, since the ‘major story’ presents no specific time and place coordinates, and it involves both human and non-human characters, the encounters between Wilkilén and the Shadow could as well fit the structure of folkloric tales (Castellino, 2000: 21-23). Instances of this are also the story of forbidden love between Princess Nanahuatl and Thungür, or the punishment pending on Piukemán – i.e. going through the process of metamorphosis into the Halcón Ahijador, from which there is no going back for him as there is for the Shamans of the Earth.

In the struggle between Good and Evil a balance is broken which has to be rebuilt. Consequently, ‘utopy’ enters the scenery (see interview by *El País* in <http://www.elpais.com/articulo/portada/Fantasia/>

Espanol/). Utopy is thematically recurrent in 'epic fantasy' as well (cf. 'Literature of Vision' and 'Literature of Revision' in Hume, 1984), not as a stable concept but rather as a goal to be achieved so as to restore a previous state of order. On the other hand, 'historic' and mythic wars are interwoven, as it can be seen in Wilkilén and the Shadow's friendship.

In *La saga de Los Confines* there is a re-elaboration of American legends and folkloric tales rendered with a prose style reproducing the typically metaphoric and poetic formulae of pre-Columbian lyrics. Looking back to a mythic time, to the remote past, within the framework of a geography clearly referring to the Americas, and also within a tribal structure fighting to recover a suspended cosmos facing Evil, *Los Confines* is an 'Other World' or 'Secondary World', a fictional space out of the contrast between the 'Primary World' or 'surrounding reality' (see 'Secondary World Fantasy' in Manlove, 1999). In no way can *La saga de Los Confines* be claimed to take the readers back to a blurry, inespecific past for in the very legends and re-created pre-Columbian lyrical style time points back exactly to the days of the Conquest. Concerning the relations among the tribes in *La saga de Los Confines* and the aboriginal people of the Americas, the Husihuilke refer to the Mapuche; and the Zitzahay, to the Náhuatl; whereas the Lords of the Sun have the Aztecs as their historic referents.

Bodoc's is a 'singular look' on the American context, not only for introducing native referents, but for putting aside Anglo-saxon imagoes already canonic in the 'epic fantasy' genre. Oppression and injustice are thematised and remain constantly in the eye of the controversy; this mirrors the current

state of affairs in the American continent, where North and South are confronted as in *Los Confines*. Morris' and Tolkien's 'Other Worlds' or 'Secondary Worlds', frowned upon as escapist, faeric and disengaged with the 'real world', are just attempts to sublime and expose through a 'literary mask' the 'evils' of their days. Thus, by taking sets of materials exalted by the Romantics and repudiated by the Realists (see "Programs for Improving Reality" and "Augmented Worlds" in Hume, 1984), their non-conformist works denounce the social, political, and academic agendas dominating their contexts. With an attentive eye on Morris' and Tolkien's readings, and on the 'evils' of her own days, Bodoc shakes off her shoulders traditional 'epic fantasy' themes and re-opens the genre in the Americas by introducing the ancestral heritage of her native land.

### **Towards a Comparative Elaboration of Genre**

The study of genre evolution started in the XX c. with the Russian Formalist Jurij Tynjanov, who deeply influenced Mijail Bakhtin's ideas further on. Diachronic and synchronic genre dynamism accounts for the versatile ways in which either thematic or formal elements vary in genres. Polysystem Theory understanding of the production, circulation and consume of mainly translated versions of literary works, but also works bound in generic terms (see "Polysystem Theory", in Gentzler, 2004 [2001]) is only made feasible on the assumption that genres mutate moving to and fro a central generic, hegemonic set of characteristics or a peripheric and 'avant-garde' array of experimental traits striving for hegemony. Such changes can be modelled but are

mostly subject to idiosyncratic uses of – in this case – ‘epic fantasy’. Thus given a group of literary works, Polysystemic and systemic models can hardly cover for all possibilities of genre variation, and can at most set the basis for a casuistic approach to the genre. It is in this sense of the unpredictability of generic variation that Self-Organised Criticality or the Laws of Emergence can help provide patterns for an insight into ‘the behaviour or phenomenon of genre’ (see Arrizabalaga, 2007c).

Regarded as ‘the father’ of ‘epic fantasy’, Morris has re-created in several of his prose works the ancient Germanic world, and has placed in them typical heroes across mythic journeys and quests. There is both social and moral disruption pending on the ‘Other Worlds’ visited by the heroes; in the ‘real world’ and as an active member of the Socialist Party, Morris fought against the injustices in the Great Britain of his days. *News from Nowhere* is paradigmatic and experimental due to the characteristics of the ‘Secondary World’ at stake. In this work, Morris presents the political programme of The Socialist League and has his heroes fight and be ruled according to the dispositions on this programme.

In *The Lord of the Rings*, Tolkien tributes some works with a clear impact on him during his stay at Oxford, such as the *Kalevala* (Carpenter, 1977), and he also pays homage to other ‘epic fantasy’ writers, like Lord Dunsany, Morris, and Eric Eddison (Carter, 2002 [1969] and Pearce, 2000 [1998]). Both Morris’ *The House of the Wolfings* and *The Roots of the Mountains* have influenced Tolkien’s configuration of Middle Earth (see Carter, 2002 [1969] and Pearce, 2000 [1998]). But apart from defining a tradition of his own, Tolkien elaborates on

his ‘linguistic thesis’ (Shippey, 1999 [1982]) joining together Anglo-saxon ‘fantasy’ and some brand-new operations in the genre. Tolkien designs a fictive geography and describes the odyssey of a group of characters, but he also weaves this story into a thesis on the geographic distribution of dialects and chronolects across Middle Earth. As a matter of fact, the thesis is a manifesto against the epistemologic crisis that Philology is going through at the beginning of the XX c.

When interviewed by the magazine *Imaginaria*, Bodoc explained:

*“The Deer is a covenant that all Good parts make against Evil. It is a wide-scope alliance in a world that has to defend itself and survive; such a world is inhabited by men, natural forces, the Lulus, animals at large, and the Supreme Astronomers, among other beings. I chose to write an epic quite knowingly, but it is one dispossessed of the big collective geste which is to be expected in the World’s Epics, full of heroic deeds for Encyclopaedias. I have thus created some space for smaller, more intimate and individual stories.”* (*Imaginaria*, see <http://www.imaginaria.com.ar>) [my translation]

And in connection with the role of ‘epic fantasy’ and her own use of historical referents, the author stated in an interview with *El País*:

*“Epic fantasy’ is all about the construction of a parallel world with stories bearing two main traits. They have to be collective stories with proper names especially made up for them, and they need to include magnificent heroes [...] This does not imply that those peoples are completely detached from the ‘real world’, but that a portion of reality is cut out and sublimed from the stance of Fantasy in order to present a peculiar look on each micro-cosmos. (El*



*País*, see <http://www.elpais.com/articulo/portada/Fantasia/Espanol/> [my translation]

In this respect, it is interesting to think of Bodoc as a Pampas 'double' of Elias Lönnrot, the Finnish country practitioner and folklorist who walked all over Karelia collecting poetry and legends that countrymen had for ages been passing from one generation to the next. Lönnrot ordered his materials with a view to providing the Finns with a mythology of their own basing himself in stories on the heroic deeds of the ancestors of his land. (Jones, in Jones 1987; Rank, in Jones 1987) This compilation was entitled *Kalevala*, literally meaning "Land of Heroes", and it has become the Finnish national epic poem (Laitinen, in Jones, 1987). It could in all probability be stated that *La saga de Los Confines* is Lönnrot's extemporal and eccentric counterpart both from a thematic point of view and from the stance of the author's personal circumstances (in connection with Tolkien and Lönnrot's works see Carpenter, 1977 and Petty, 2004).

Bodoc's and Tolkien's trilogies, along with Morris' previously mentioned works, share generic characteristics which help in building a 'memory of the genre'. Nevertheless, the peripheric position of Bodoc's work (cf. 'epifenómeno', in Bajtín, 1999 [1982 in Spanish]: 252) is defined by the centrality of Morris and Tolkien's writings. Traditionally, 'epic fantasy' as a genre has been cultivated according to an Anglo-Saxon mind set or imaginary. In Bodoc local stigmata are there as imprints of the vernacular clashing with a traditional European-centered 'epic fantasy' set of images. Whereas Morris and Tolkien resort to their Germanic and Celtic heritage, Bodoc relies on pre-Columbian and

nowadays indigenous folklore. Moreover, the Argentinian does but parody the mechanisms for the construction of national literatures in all – and especially South – American countries, which had to apply foreignising techniques and at once domesticate European pieces of literature with a view to founding a national literary pantheon and tradition. Bodoc's position is then epiphenomenic, and due to her epigonic role in the development of 'epic fantasy' in the Pampas, disruptions and discontinuities in her work face the given canonised repertoires (see Even-Zohar's collection of papers at <http://www.tau.ac.il/~itamarez/works/>; "Polysystem Theory", in Gentzler, 2004 [2001]; and Hermans, 2004 [1999]).

Consequently, Bodoc can be said to refresh traditional generic repertoires and install a native American repertoire that pulls 'epic fantasy' back into place and gives it legibility in the light of the author's compromise with her context, thus overcoming criticality and re-stabilising 'generic behaviour' (see Arrizabalaga, 2007).

#### Litteratur

- Arrizabalaga, María Inés (2007a). "Hobbits & Riddles: Reflexiones sobre la traducción de la obra de J. R. R. Tolkien al castellano", *Revista Lenguaje* n° 35, junio de 2007, Santiago de Cali, Colombia: Unidad de Artes Gráficas, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle
- (2007b). "'Know nothing about jools?'. Sobre la poética de J. R. R. Tolkien y su traducción al castellano", en "Anuario 2007 del CIT, UNC", La traducción. Hacia un encuentro de lenguas y culturas. Córdoba: Comunicarte, 2008
- (2007c). "Revisión de la Teoría de los Polisistemas. De los Estudios Literarios a la Teoría de la Catástrofe", *Revista Observaciones Filosóficas* n° 5
- Bakhtin, Mijail (1999 [1982 in Spanish]). *Estética de la creación verbal* (Transl. into Spanish by Tatiana Bubnova). Mexico: Siglo XXI Editores.

- Bodoc, Liliana (2002). *Los días de la sombra*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- (2004). *Los días del fuego*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- (2000). *Los días del venado*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Carter, Lin (2002 [1969]). *Tolkien - El origen de "El Señor de los Anillos"* (Transl. into Spanish by M. Antonia Menini). Barcelona: Ediciones B.
- Carpenter, Humphrey (1977). *J. R. R. Tolkien: A Biography*. Londres: Allen & Unwin.
- Castellino, María Elena (2000). *Mito y cuento folclórico*. Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Even-Zohar, Itamar. Collection of papers at <http://www.tau.ac.il/~itamarez/works>.
- Gentzler, Edwin (2004 [2001]). *Contemporary Translation Theories*. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press.
- Hermans, Theo (2004 [1999]). *Translation in Systems: Descriptive and System-oriented Approaches Explained*. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press.
- Hume, Kathryn (1984). *Fantasy and Mimesis*. New York: Methuen.
- Jones, Michael Owen (Ed.) (1987). *The World of the Kalevala*. Los Angeles: UCLA Folklore and Mythology Publications.
- Manlove, Colin (1999). *The Fantasy Literature of England*. Londres: MacMillan Press.
- Pearce, Joseph (2000 [1998]). *Tolkien. Hombre y mito* (Transl. into Spanish by Estela Gutiérrez Torres). Barcelona: Ediciones Minotauro.
- Petty, Anne (2004). "Identifying England's Lönrot". *Tolkien Studies* n° 1.1, at [http://muse.jhu.edu/demo/tolkien\\_studies](http://muse.jhu.edu/demo/tolkien_studies).
- Shippey, T. A. (1999 [1982]). *El camino a la Tierra Media* (Transl. into Spanish by Eduardo Segura). Barcelona: Ediciones Minotauro.
- Swann Jones, Steven (1995). *The Fairy Tale*. New York: Twayne Publishers.

Hold dig orienteret  
indenfor et bredt idéhistorisk felt

---

## Abonnér på SLAGMARK

---

Siden 1983 er SLAGMARK udkommet med forskellige og bredt favnende emner. Man har kunnet læse om Nietzsche, Beck, Arendt, Spinoza, Heidegger, Hegel, Gadamer, Wittgenstein, Løgstrup og mange andre. Flere af numrene er for længst udsolgt og stadig meget efterspurgt.

Vi har netop nu et specialtilbud på abonnementer for studerende ved Institut for Filosofi og Idéhistorie. Normalpris for 4 numre er 500 kr.:

Rabatpris for studerende: 350 kr.

---

bestilling på

[www.SLAGMARK.dk](http://www.SLAGMARK.dk)

---

Husk at skrive i "kommentar" at du er studerende og oplys dit årskortsnummer. Efter hver udgivelse vil du modtage en mail med oplysninger om, hvor det nye nummer kan afhentes mod fremvisning af studiekort.

## Internettet som resten af verden

Denne artikel udvider temanummerets begreb om "verdener" til også at omfatte internettet. Først formidler den sit erkendelsesmæssige grundlag ved at redegøre for den systemteoretiske iagttagelsesoptik. Derefter iagttager den forskellige distinktioner, især hentet fra rumfilosofi og medieteorier, der lader internettet komme til syne. Rumfilosofisk iagttages internettet ud fra en distinktion mellem cyberspace og geografisk rum. Medieteoretisk iagttages internettet ud fra en vifte af distinktioner, der alle omhandler samfundets sociale reproduktion.

### Luhmanns iagttagelsesbegreb som erkendelsesgrundlag

Jeg begynder altså med iagttagelse, med refleksion over muligheden og betingelserne for overhovedet at udsige noget om verden. Hos den tyske sociolog og systemteoretiker Niklas Luhmann foregår dette uden ontologiske fikspunkter, der kvalificerer iagttagelser, som nogen, der kan udsige noget normativt om realiteten. Systemteorien er blot et system blandt andre, der beskriver sin omverden. Dette er ikke relativisme, for Luhmann ser med kold logik på, hvad en iagttagelse er, og hvad vi med iagttagelser kan konstruere af information, der kan give teoriintern kompleksitet til at reducere kompleksiteten i den eksterne realitet, der beskrives. Luhmann har opbygget et system af iagttagelser, der iagttager iagttagere, men som samtidig kan bruges til at iagttage egne iagttagelser. Dette giver en frugtbar, empirifølsom og valid ramme til at iagttage ud fra, og her i indledningen gives en kort redegørelse for denne metode som erkendelsesgrundlag.

Hvis man vil iagttage noget, så må man

vælge det ud ved at skelne det fra alt andet. Den forskel, man benytter til at isolere iagttagelsesobjektet, er det ikke samtidigt muligt at være opmærksom på i iagttagelsesøjeblikket; man betegner bare det, man ser, og ser ikke samtidig den forskel, der muliggør betegnelsen. Man kan ud fra Luhmann (1998, 170) definere en iagttagelse som en skelnende betegnelse. Luhmann formaliserer sit iagttagelsesbegreb ud fra logikeren George Spencer-Browns formkalkule, som distinktionen mellem indikation og distinktion (Luhmann 1999). Hvis man drager en distinktion, skelnes en markeret inderside fra en ikke markeret yderside, de to sider og distinktionen mellem dem udgør tilsammen en form (form = markeret | umarkeret).<sup>1</sup> Spencer-Browns eksempel er, at der, når man tegner en cirkel på et stykke papir, på en og samme tid fremkommer en inder-side (det indikerede), en yderside (den resterende ekskluderede del af verden) og selve forskellen mellem det indikerede og det ikke indikerede (distinktionen).

En iagttagelse er således til at formalisere ud fra formkalkulen som en proces,

der ved at skelne betegner den ene side af en form og ikke den anden. Forskellen eller distinktionen er egentligt iagttageren, og den er asymmetrisk, eller bærer med andre ord sit motiv i sig ved netop at betegne den ene og ikke den anden side af formen. Man kan sige, at vi bare bruger forskelle som iagttagere og derfor parasiterer på de distinktioner, vi lægger til grund for vores iagttagelser. Her ligger der et erkendelsesmæssigt problem, for vi kan ikke samtidig med iagttagelsen, der er en proces i tid, iagttage den distinktion, der muliggør iagttagelsen. I tråd med Spencer-Brown (1969), der har et begreb i formkalkulen, der hedder *reentry* (genindtræden), beskriver Luhmann, hvordan man ved at fortage en ny iagttagelse, kan iagttage den første iagttagelse *refleksivt*. En *iagttagelse* af en *iagttagelse* er et *reentry* af formen iagttagelse ind i formen iagttagelse og benævnes af Luhmann, en anden ordens iagttagelse.

En anden ordens iagttagelse er dog blot selv en ny første ordens iagttagelse, der er blind for den forskel, den selv skelner ud fra. Der er imidlertid en række refleksive gevinster ved iagttagelse af iagttagelse. Først og fremmest kan man nu iagttage den forskel, den første iagttagelse benyttede sig af, og dernæst kan man tage stilling til dens hensigtsmæssighed. En ny iagttagelse vil dog selv altid og i al evighed være blind overfor sin egen forskel, hvorfor vi erkendelsesmæssigt ender med en uendelig regres af iagttagelser af iagttagelser. Hvis vi imidlertid iagttager de distinktioner vi anlægger når vi analyserer, har vi mulighed for at iagttage os selv som iagttagere. Videre kan vi også iagttage de distinktioner som andre anvender, når de teoretiserer og analyserer. Overordnet set kan vi ud fra den her kort skitserede teori forholde os epistemologisk

uden at foregøgle den ontologiske status af de objekter vi iagttager, vi hævder kun at iagttage, hvad der kommer til syne, når bestemte distinktioner lægges til grund for iagttagelse af objekter, og hævder ikke, at objekterne ikke ville kunne beskrives anderledes ud fra andre distinktioner.

Man ser altså kun det indikerede, men hverken det umarkerede eller distinktionen der muliggør iagttagelsen, hvortil en anden distinktion ville give en anden iagttagelse. Ud fra de her fremlagte begrænsninger rejser følgende muligheder sig: Vi kan selv eksperimentere med at anlægge distinktioner til at iagttage et objekt, samt selv iagttage og reflektere over disse distinktioner. Vi kan også anlægge og iagttage de forskelle, som andre har iagttaget objektet ud fra. Vi kan hertil iagttage, hvordan andre objekter, der har familielighed med vores objekt, er blevet iagttaget og lægge disse iagttagelsesdistinktioner til grund for vores iagttagelse af vores eget iagttagelsesobjekt. Hvis vi iagttager et autopoietisk system, kan man hertil iagttage, hvilken grundlæggende distinktion det iagttager omverdenen ud fra, og følgende iagttage systemets interne uddifferentieringer, som forskelle i de distinktioner forskellige systemer af samme type iagttager gennem. Internettet iagttages ikke som et autopoietisk system (selvom det har været foreslået af Andersen 1998). Det producerer nemlig ikke selv en art element eller operation, der reproducerer det som system (Baecker 2000). Jeg vil som følge af denne distinktion i artiklen primært iagttage internettet som rum og medie.

## Rumfilosofiske iagttagelser af internettet

Den første distinktion, jeg vil iagttage internettet ud fra, er cyberspace | geografisk rum

(Tække 2002). Diskussionen af geografisk rum tager udgangspunkt i distinktionen mellem relationisme og absolutisme, der kan følges helt tilbage til forskellen i Platon (1940) og Aristoteles' (1947) iagttagelse af rum. Forhistorien er, at den første spatiale begrebsdannelse, som vi kender fra Hesiod (1979), var *chaos*, hvilket var et mytologisk begreb behæftet med angst, som en dyb afgrund. Herefter bliver spatialitet taget op at Pythagoræerne i betydningen tomt rum, *kenon*. Først med Platons Timaeus skabes et abstrakt begreb om rum, *chora*, som altings ramme, eller den beholder hvori fænomenerne fremtræder, eller hvor ideerne, med andre ord, får stoflighed til deres form. Allerede Aristoteles opponerede dog mod denne opfattelse, hvor rummet udgør en selvstændig dimension, og han ville kun tale om sted og relationer mellem steder. Diskussionen gentages herefter i århundrede fx med Newton (1973) som fortæller for absolutismen med hans *absolut space* og Leibniz (1956) som fortæller for det relationistiske perspektiv. En formanalytisk udlægning af absolutismen vil finde distinktionen sted | rum, mens man i relationismen finder distinktionen sted | andre steder.

Med Kant (2002) flyttes fokus til vores erkendelse, hvori rum sammen med tid er selve de erkendelsesformer, som verden fremtræder for os i. Vi giver i denne teori rum til verden for at erkende den, men samtidig opterede Kant dog for, at rummets beskaffenhed måtte svare til det rum, som Newton havde beskrevet så overbevisende, hvorfor han i dette perspektiv må ses som absolutist. Med fænomenologer som Merleau-Ponty og Heidegger bliver det de subjektive og kropslige indtryk, der kommer til at beskrive, hvordan vi opfatter rummet. Formteoretisk kan Kant udlægges sådan, at

distinktionen, han iagttaget ud fra, er menneskelig opfattelsesevne | ekstern realitet. Denne distinktion bevares af fænomenologerne dog med den forskel, at opfattelsen af rummet varierer fra den ene person til den anden, så vi ikke matematisk som en robot opfatter det omgivende rum, men er født ind i det, således at kroppen ses som vores gearhed på verden.

Min pointe med distinktionen cyberspace | geografisk rum spiller på, at cyberspace som parallelt rum, giver en anden form for udstrækning end det geografiske rum. Idehistorisk set er der en slående analogi i udviklingen på begge sider af distinktionstegnet: Det første rumbegreb, Chaos, stammer fra mytologien, hvor verden og dens skabninger var skildret som animeret af guder i et dystert kosmos, hvor en flod fx kunne springe op og være levende. *Cyberspace* stammer fra science-fiction litteraturen (Gibson 1992) i et ligeledes dystert univers, hvor mennesker fx går igen som en form for kunstige intelligenser. Distinktionen mellem absolutisme og relationisme ligger også hele tiden og lurer i diskussionen om, hvad cyberspace er. Dette kan forstås ud fra den vanskelige retoriske øvelse det er at postulere eksistensen af noget, der ikke kan sanses i sig selv. "Det eksisterer altid, det kan ikke tilintetgøres, det giver alt Plads, der fødes, men selv begribes det uden Sansning ved en Slags uægte Ræsonneren og er vanskelig at tro paa" (Platon 1940, 65). Dette citat kunne lige så godt have været brugt om det virtuelle rum, som computere og internettet udgør ontologisk grundlag for (Jacobs 2007). I diskussionen om hvad det virtuelle er, kan det være nemmere og ikke mindst tættere på internettets fysiske arkitektur at omtale det som relationer (forbindelser) mellem hukommelse, processor og tastatur i

den enkelte computer, samt mellem computere og servere ift. internettet.

Som med rum således også med cyberspace, fokus flyttes fra distinktionerne, der anlægges i absolutismen og relationismen med den kantianske iagttagelse, fordi det i denne optik er os, der giver rum til det, vi perciperer, samtidig med at det er perceptionerne, der lader os iagttage verden, som den er. Newtons "absolut space" og Euklids geometri er grundlaget for den rene a priori erkendelse af rum, der igen virker som betingelse for apriorisk syntetisk viden. Selvom Kant således må ses som absolutist, flyttes fokus altså til distinktionen mellem indre erkendelse og ydre realitet. Her kommer fænomenologien ind i billedet. Husserl bestemmer ikke begrebet fænomen som tilsynekomst i Kants betydning, der lader forstå, at der er noget bagved fænomenet (tingen i sig selv eller det absolutte rum). Fænomenet er for Husserl virkeligheden selv, således som den viser sig for os som bevidsthedens intentionelle indhold, hvorfor ledestinktionen for Husserl må siges at være bevidsthed | verden.

Med de senere fænomenologer flyttes fokus til distinktionen mellem inkorporeret bevidsthed | situeret kastethed i verden (historien, samfundet og sproget). Vi er evolueret i, og derfor kropsligt tilpasset, det geografiske rum. Her navigerer vi rundt via vores bevægeapparat og sanser, og forfølger vores intentionelle objekter. Heroverfor fremtræder cyberspace som et anderledes rum, hvor vi nok stadig kan følge det intentionelle objekt, men kun via computerens håndteringsredskaber i et landskab, hvor distancer ikke er geografiske, men semantiske. Hvor det geografiske rum er heliocentrisk er cyberspace geocentrisk, da vi ikke i dette rum bevæger os gennem verden,

men verden derimod hele tiden genereres omkring os, således at vi med vores semantiske kendskab bevæger steder i cyberspace-verdenen hen imod os. Hertil er det tydeligt at mange intentionelle objekter, ting og aktiviteter, der altså må finde genklang, begær og interesse i vores inkorporerede bevidsthed, kun eksisterer i cyberspace. Oplevelsesmæssigt forsvinder afstanden mellem krop og skærm, på samme måde som afstanden forsvinder mellem tv og seer, man opfatter kun i det rum mediet formidler. Tiden og landskabet holder alter og ego adskilt i det geografiske rum; de kan korrespondere, men ikke interagere. I den mest udvidede form for teknisk understøttet socialitet transcenderer de psykiske systemer det geografiske rum og befinder sig dermed, som kommunikant, percipant, arbejder, kunstner, spiller osv. i cyberspace, efterladende sin krop i det geografiske rum. Ikke bare det geografiske rum, men også det biologiske system bliver sekundært under opholdet i cyberspace. Kroppen med dens hjerne, sansapparat og bevægeapparat er stadig basis for psykiske og sociale systemer, men er ikke længere tilgængelige for alter. Det psykiske system lader kun sin krop synliggøre, hvis det ønskes; kroppen lades tilbage, mens meninger udveksles med lysets hastighed.

Ud fra en Heideggersk tankegang kan man sige, at vi ikke kan sætte os udenfor cyberspace, når vi er der, og videre at det værendes væren i cyberspace befinder sig inden for andre rammer end i det geografiske rum. Heideggers værensfilosofi, hvor potentialitet ikke længere blot betyder muligheden for tilsynekomsten af evige former, retter fokus på processer. Hvis teknologien er "ready-to-hand", vil man kunne udfolde sig i cyberspace og indfri de intentioner, man kan have i forhold til dette rums

muligheder. Hvis teknologien derimod opleves som present-at-hand, vil man flytte sit fokus fra den intenderede proces, til selve cyberspaces tekniske fundament og føle sig begrænset og måske fremmedgjort.

Mennesket er ikke mere frit i oplevelsesrummet cyberspace end i det geografiske oplevelsesrum. Mennesket kan ikke sætte sig udover den individuelle socialisationshistorie, sprogvænet, kulturen, historien og teknologien i noget rum overhovedet. Hvis vi griber tilbage til Kant med citatet: "Rummet er en nødvendig a priori forestilling, der ligger til grund for alle ydre anskuelser." (Kant 2002, 65 § 2 B38), men tager in mente, at vi ikke som Kant kan gå ud fra, at rummet udenfor os tilstrækkeligt kan belyses som Newtons absolutte rum, og opløser denne inkongruens i den fænomenologiske analyse af det oplevede rum, bliver rum stadig menneskets anskuelsesform overhovedet sammen med tid. Med radio og tv befandt mennesket sig for første gang i et parallelt rum i forhold til det geografiske rum. Det parallelle rum emergerer på basis af det geografiske rum og eliminerer dette, når man er i det parallelle. Det geografiske rum forsvinder i betydningen afstand, som det tager tid og måske risiko at overvinde.

Cyberspace etableres teknisk, men teknikken forsvinder oplevelsesmæssigt, hvorfor det parallelle rum bliver en ny beholder for socialitet, en ny omverden for bevidstheden. De psykiske systemer er stadig placeret med deres biologiske systemer i det geografiske rum, men hvis den menneskelige intentionalitet er vendt mod det geografieliminerede rum, eksisterer det ikke som andet end anskuelsesform. Vores bevidsthed perciperer i formerne tid og rum, selvom vi lukker øjnene og lader os føre gennem naturbeskrivelser af en fortæller i

radioen. Når mennesket kan opfylde sine sociale, intellektuelle, seksuelle og produktivtmæssige behov i cyberspace, bliver også dele af menneskets ekstension parallel til det geografiske rum. Mennesket får en virtuel ekstension hinsides det geografiske rum og kan komme til at leve en del af sit bevidste liv med cyberspace som rum. Det forholder sig således, fordi man efterhånden etablerer vaner og finder lyster, der kun kan realiseres i cyberspace.

## Uvirkeligt eller fuld penetration

I almindelighed, men også i litteraturen (fx Negroponte 1995) kan man finde distinktionen virtual space | real space. Med den kan man iagttage cyberspace og den væren, der er i dette rum som noget uvirkeligt. Det er dog tydeligvis ikke det Negroponte selv mener, og det virker da også klart, ud fra distinktionen geografisk cyberspace | rum, at virtuelt ikke ift. cyberspace, betyder noget ikke reelt. Men denne distinktion anvendes dog stadig, når der stilles skarpt på, at eksistens i cyberspace i bedste fald er eskapisme og tidsfordriv og i værste fald er virkelighedsforvrængende. Ud fra Baym (2000) kan man pege på distinktionen online | offline. Ikke for at understrege forskellen på denne distinktions to sider, men for at understrege, at der er et reentry på begge sider af distinktionstegnet. Cyberspaceværen og væren i det geografiske rum er ikke så afskærmet for hinanden som cyberspace | geografisk rum lader os iagttage. Mailinglister og andre online aktiviteter virker i samklang med administrationsmøder og andre offline aktiviteter i Kooperationen på arbejdspladser. Reklamer online virker ligeledes i samklang med offline-salg, hvortil sociale fællesskaber offline understøttes af onlineaktiviteter. Såvel iagttagelsen af inter-



nettet som uvirkeligt og som iagttagelsen af internettet som blot kommunikationskanal mellem offline-individer står ortogonalt på iagttagelsen af et cyberspace, hvor individer deltager i virkelige sociale sammenhænge, men i et rum, der er parallelt til det geografiske offline-rum.

## Iagttagelser af internettet som kommunikativt rum

I min ph.d.-afhandling, *Mediesociografi*, opstiller jeg en analysestrategi for at beskrive og analysere det sociale, set i lyset af det eller de medier, det baserer sig på. Afhandlingen bevæger sig mest på et sociologisk plan, men støtter sig til Medium Theory for at beskrive medier som mulighedsskabende for det sociale. I praksis betyder det, at analyser af socioevolutionen foretages i lyset af medieevolutionen. Til dette arbejde videreudviklede jeg begrebet om det *kommunikative rum*, så det ud fra ni parametre så at sige måler et medies sociale potentialitet. Jeg vil afslutningsvist kort iagttage internettet gennem de distinktioner som parametrene lader komme til syne. (Hvis man er interesseret i det mediesociologiske kan man læse Tække 2006, og hvis man også er interesseret i menneskets mulighedsbetingelser for at reflektere over sig selv som individ i relation til medieevolutionen kan man læse Tække 2007).

## Økonomi

Dette parameter iagttager primært ud fra distinktionen dyr  $\uparrow$  billig, altså hvor selektivt er mediet ift. økonomi. Dette har betydning for hvor mange og hvem, der kan deltage i samfundets produktion og reproduktion i et givent medie. Dette giver en sociologisk distinktion mellem inklusion  $\uparrow$  eksklusion. Ud fra Castells (2003) kan vi stille distink-

tionen *space of flows*  $\uparrow$  *space of place* op. Space of flows beskriver, hvordan de mest urbaniserede og velhavende steder i verden er tæt forbundet informationsteknologisk, samt hvordan de er mere forbundet til hinanden ift. såvel økonomi som kommunikation, end de er med deres opland og nation. Beslutninger, udvikling, profitmaksimering, trends osv. skabes her i dette digitalt understøttede netværk af metropoler. Det giver en verden med to klasser af mennesker: de der lever i space of flows, og de der lever udenfor. Man kan dog også, hvis vi krydser distinktionstegnet, se, at de steder (space of place), der ligger inden for space of flows, er befolket med mennesker, der er spændt ud, fordi de skal være til rådighed (online) døgnets 24 timer, og leve op til de normer og trends, der hersker i strømmenes rum, samtidig med at de skal have mere fysisk betingede relationer til familie og venner i space of place (Rose 2005), hvor der af generationsmæssige, økonomiske og kulturhistoriske årsager kan herske konfliktende normer. Danmark er som et stærkt urbaniseret velfærdssamfund placeret solidt i space of flows. Vi er som helhedsbetragtning del af en eksklusiv klub udgjort af de 20% af verdens befolkning, der december 2007 var koblet til internettet ([www.internetworldstats.com](http://www.internetworldstats.com)). I 2007 havde hele 83% (Danmarks Statistik) i Danmark adgang til internettet, mens tallet for Afrika som helhed til sammenligning kun var 4,7%. At hele 83% af den danske befolkning havde tilgang til nettet betyder dog ikke, at alle disse mennesker overhovedet har de uddannelsesmæssige forudsætninger, der skal til for at overkomme de semantiske distancer i cyberspace.

## Kode

Dette parameter iagttager ud fra distink-

tionen let  $\uparrow$  svær kode. Igen er det mediets selektivitet, der er på spil. Spørgsmålet er om mange ekskluderes fra at deltage i samfundets reproduktion på Internettet, fordi det er svært at gennemskue og håndtere. Internettet er svært tilgængeligt, man må kunne læse og også gerne kunne skrive, samt have tjek på computerens håndteringsegenskaber, samt på de konkrete applikationer man vil anvende. Hertil kommer, som Meyrowitz (1985) påpegede mht. læsning, at kendskabet til den basale kode ikke betyder, at man kan læse og forstå mere komplicerede tekster, hvilket betyder, at de semantiske distancer i cyberspace ekskluderer mindre uddannede i analogi med fagbøger.

## Direktionalitet

Dette parameter iagttager ud fra en distinktion mellem sender  $\uparrow$  modtager. Man kan dels iagttage om internetmediet giver mulighed for en til en, en til mange eller mange til mange kommunikation. Dels kan man iagttage tilgangen til informationer ud fra ejerskab til dem. Internettet giver som digitalt medie mulighed for alle tænkelige mønstre, men også alle muligheder for at begrænse folks mulighed for at bidrage til kommunikation, samt for at få adgang til information. Fuchs (2008) iagttager internettet ud fra distinktionen konkurrence  $\uparrow$  Kooperation, der udlægges som to modstridende kræfter, der slås om herredømmet i cyberspace, som en videreførelse af klassekampen i samfundet. *Wikipedia* fremhæves som eksempel på Kooperation, hvor informationer stilles gratis til rådighed og forhandles kollektivt, mens andre som *Google* mere skjult, ved at opnå monopol på forskellige tjenester, kan tjene penge på lavere klassers produktion af indhold.

## Tid

Dette parameter iagttager ud fra distinktionen reversibel  $\uparrow$  irreversibel. Spørgsmålet er om tiden opfattes lineært fremskridende, men punktuert, eller som en vedvarende mulighed for at opleve og altså med muligheden for modifikation. I mange internetfællesskaber må man vedvarende opretholde sin identitet ved at komme med nye indlæg. Mest ekstremt er chat, men det gælder også weblogs, hvor man ideelt set må skrive et nyt indlæg hver dag, men hvor historien bestående af tidligere bidrag som punkter i tiden glider bagud. Under dette parameter er også distinktionen mellem kommunikation som synkron  $\uparrow$  asynkron, hvor det nærsynkrone hæfter sig på ydersiden af distinktionstegnet. Hvor internetkonferencer fx på *Skype* er synkrone, mailinglister og weblogs er asynkrone og chat er nærsynkront. Igen byder internettet på alle muligheder, men også på alle muligheder for i forskellige applikationer at sætte begrænsninger op.

## Lagring

Dette parameter iagttager ud fra distinktionen rumbias  $\uparrow$  tidsbias. Et medie har tidsbias, hvis det er svært at transportere og også tenderer mod at være svært eller umuligt at opdatere, så det virker konserverende på samfundet. Et medie har rumbias, hvis det er relativt let at transportere og opdatere, så det virker destabiliserende på samfundet (Innis 1991). Internettet har et stærkt tidsbias, informationer opdateres med lysets hast og samtidigt forskelligt forskellige steder.

## Genfinding

Dette parameter iagttager ud fra distinktionen relevant  $\uparrow$  irrelevant. Evolutionen af tekniske kommunikationsmedier er også

historien om løskobling af genfinding fra interaktion, geografi, hierarki, begrænset antal kopier etc. Med de digitale medier og den immanente konsultative interaktivitet bliver tekstbaseret søgning propeleret ud som en almindelig del af enhver internetbrugers hverdag. Det digitale medies funktionelle arkitektur kan simpelthen beskrives som en søgestruktur. Alle processer er baseret på tekststrengene på planet for det binære alfabet, såvel det som lagres og som kan kaldes frem, som det der kalder. Man kalder noget frem ved at indtaste et kald i naturligt sprog i en applikation, hvorved man via det semantiske plan instruerer og udløser kombinationer af algoritmisk styrede processer, der søger i lageret, ved at matche ud fra kriterier. Hele lageret, den binære tekst, er synkront manifesteret i lageret og dermed tilgængeligt (Finnemann 1999). Computeren og internettet er similærer, fordi princippet med *processor – bus – lager og klient – ledninger – vært* er det samme (Andersen 1998). Med søgemaskiner kan man ikke bare søge på enkelte ord, men på hele sætninger. Man kan specificere sprog, at visse ord ikke må indgå i svaret osv. Det er på denne baggrund muligt at søge information udenom bibliotekarer, kategoriseringssystemer i bibliografier etc. Man ender dog stadig med lister (der ofte kan tælle hundrede af tusinder af matchende forslag), der skal fortolkes og man kan stadig ikke finde noget man, fx ikke ved hvad hedder, hvorfor bibliotekarer stadig er nyttige.

## Remediering

Dette parameter iagttager ud fra distinktionen mellem kommunikation i det ene medie ] kommunikation i et andet medie. Det udgør i sig selv et alt for stort emne til at kunne tages op her, men man kan tænke

på McLuhans aforisme: ”The medium is the message”. Det mest berømte eksempel er, at biblen har givet forskellig resonans i samfundet i forskellige medier (se fx Meyrowitz 1985, 16). Digitale medier er de første, der både gør meddelelser mulige at percipere udenfor naturlig fysisk interaktionsradius og samtidigt muliggør lagring af dem i den samme form (Aarseth 1993). Dertil kan alle tidligere tekniske kommunikationsmedier remedieres i digitale medier med enorme konsekvenser for samfundet, tænk fx på musikindustrien, der må slås med, at man stort set gratis kan hente deres produkter på Internet.

## Konsistens

Dette parameter iagttager ud fra distinktionen mellem form ] medie og er altså et reentry af iagttagelsesformen ind i sig selv. Det lingvistiske alfabet kan kun bruges til at give lingvistiske repræsentationer, mens det *informationelle* (det binære) kan repræsentere multiple semantiske regimer. Både fonetiske, alfabetiske, piktografiske og musiske regimer – og endda samtidigt. Altså er computeren en multisemantisk maskine (Finnemann 1999).

## Rum

Dette parameter iagttager ud fra distinktionen mellem geografisk rum ] cyberspace. I den mediesociografiske indfaldsvinkel siger denne distinktion noget om menneskets kolonisering af det geografiske rum via cyberspace. Med McLuhans (1967) begreb om den globale landsby, kan vi indføre distinktionen global ] lokal til at iagttage internettet. Med internettets allestedsnærværelse skrumper verden også offline og nye interesseorganisationer, tendenser, meninger etc. opstår på tværs af gamle

nationalgrænser. Teknologien bliver en forlængelse af vores bevægapparat og sanser, der lader os deltage i resten af verden, eller rettere sagt i den del af resten af verden, som er online, og som vi selv har intellekt til at give mening til.

## Afslutning

Distinktionen cyberspace  $\perp$  geografisk rum udfolder et billede af et virtuelt allestedsnærværende rum med semantiske afstande til forskel fra, og reflekteret i, begrebet om det geografiske rum. Denne distinktion lader os iagttage internettets oplevelsesmæssige og værensmæssige potentialitet i sammenligning med og til forskel fra det geografiske rum. Distinktionen har dog som iagttagelsesoptik sine begrænsninger, hvilket indikeres ud fra distinktionen online  $\perp$  offline, der netop er anlagt for at iagttage, hvordan Internettet kan ses som blot *støttrum* for organiseringen af offline aktiviteter. De ni parametre, der tilsammen i *Mediesociografi* hævdes at beskrive et givent medies kommunikative rum, kan som et net af distinktioner kastes på internettet for at iagttage det sociologisk. Ud fra de ni parametre kan man m.a.o. iagttage Internettets sociale potentialitet, samt hvad der aktualiseres af denne potentialitet. Denne iagttagelsesoptik går således videre end distinktionen cyberspace  $\perp$  geografisk rum, samtidig med at den fortsat parasiterer på den. Det er dog kun den aktuelle potentialitet, der kan iagttages og ikke en universel potentialitet. Dette dels fordi mediet, hver gang en ny form printes ind i det, ændrer sig, og dels fordi andre iagttagelser, der udgår fra andre distinktioner, ville lade os se internettet på andre måder.

## Noter

<sup>1</sup> ” $\perp$ ” er et distinktionstegn, der indikerer en inderside (venstresiden, den under den horisontale del af tegnet) og en yderside (den til højre for den vertikale del af tegnet). Det der skrives på indersiden, er det indikerede, mens det der skrives på ydersiden, er det ikke indikerede. Hvis man imidlertid krydser distinktionstegnet og også angiver en værdi på ydersiden, får man en refleksionsværdi, der tilsammen med indersiden udgør et begreb for den grundlæggende distinktion en iagttagelse iagttager ud fra. Hvis en turist fx taler om, hvor varmt der var i Afrika under en ferie, kan man muligvis iagttage at refleksionsværdien var enten behagelig, kold, eller uventet. Når vi iagttager iagttagelser er det afgørende at beskrive begge sider af distinktionstegnet for at afklare, hvad vi kan se med dem.

## Litteratur

- Andersen, Peter Bøgh (1998): *WWW as self-organizing system*, Cybernetics & Human Knowing, vol. 5, no. 2.
- Aristoteles (1947): *Physica*. Works of Aristotle, Oxford at the clarendon press.
- Baecker, Dirk (2000): *Networking the Web*. I Christoph & Keller (red.): *Understanding the Impact of Global Networks on Local Social*, Baden-Baden (Nomos)
- Baym, Nancy (2000): *Tune in Log on*, Sage Pub., Inc. California.
- Castells, Manuel (2003): *Netværkssamfundet og dets opståen*, Hans Reitzels Forlag A/S, København [2000].
- Gibson, William (1992): *Neuromantiker*, Per Kofod [1986].
- Finnemann, Niels Ole (1999): *Modernity Modernised*, I Mayer: *Computer Media and Communication*, Oxford uni. Press.
- Fuchs, Christian (2008): *Internet and Society*, Routledge, New York.
- Jacobs, Stephen. (2007): *Virtually Sacred*, Journal of CMC 12 (2007) 1103-1121.
- Hesoid (1979): *Theogonien*, Gyldendal, Rødovre.
- Innis, Harold (1991): *Bias of communication*. University of Toronto Press. [1951].
- Kant (2002): *Kritik af den rene fornuft*. Det lille forlag, Frederiksberg [1781].
- Leibniz (1973): *Tredje og femte brev. Fra The Leibniz-Clarke Correspondence* I Smart: *Problems of space and time*, The Macmillan Company, New York..
- Luhmann (1999): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp taschenbuch wissenschaft [1997].
- Luhmann, Niklas 1998: *Erkendelse som konstruktion*. I Mads Hermansen (red.) *Fra en læringshorisont*. KLIM. Århus [1988].
- McLuhan, Marshall (1967): *Mennesket og Medierne*, Gyldendal København [1964].
- Meyrowitz, Joshua (1985): *No Sense of Place*, Oxford Uni. Press, USA.
- Negroponte (1995): *Being digital*, Vintage Books, New York.
- Newton (1973): *Mathematical Principles of Natural Philosophy*. I: Smart 1973: *Problems of space and time*, The Macmillan Company, New York.
- Platon (1940): *Timaios*, Platons skrifter bind 8. Reitzels Forlag.
- Rose, Nina (2005): *Mennesket i Strømmenes rum*, Speciale ITU, DiAC.
- Spencer-Brown, G. (1969): *Laws of form*, George Allen and Unwin Ltd., UK.
- Tække (2007): *Selvets dannelse*. I Paulsen & Qvortrup: *Luhmann og dannelse*. Unge Pædagoger, København.
- Tække (2006): *Mediesociografi, Innovative Communication* (InC), København: [http://home16.inet.tele.dk/jesper\\_t/Mediesociografi.pdf](http://home16.inet.tele.dk/jesper_t/Mediesociografi.pdf)
- Tække (2002): *Cyberspace as a Space parallel to geographical space*. I Qvortrup: *Virtual Space*, Springer, London.
- Aarseth, Espen (1993): *Postindustriell kulturindustri*. I Rasmussen og Soby: *Kulturens Digitale Felt*. Aventura.

At reorientere historiografi og samfundsteori

Dette er et uddrag af et foredrag, den tyske økonomihistoriker og sociolog, André Gunder Frank (1929-2005), holdt på Aalborg Universitet i år 2000. I denne første del kritiserer han den vestlige historievidenskabs eurocentriske forhold til "resten af verden".<sup>1</sup> I anden del tegner Frank en helhedsorienteret skitse af det kultur- og økonomihistoriske forhold mellem Vesten og Østen fra år 1000 til i dag, og bliver man nysgerrig findes denne del på engelsk i en dansk artikelserie om udvikling og internationale relationer.<sup>2</sup>

*Orient: The East, lustrous, sparkling, precious, radiant, rising*  
- Oxford Dictionary of Current English

**1. Hvordan vestlige opfattelser af Østen har forandret sig**

Indtil omkring 1800 var den fremherskende vestlige opfattelse af Østen imødekomende og positiv. Europæere var tiltrukket af Orienten og søgte at lære fra de mange egne, der blev anset som civilisatorisk, kulturelt, politisk, socialt, økonomisk og teknologisk mere avancerede end Europa. Faktisk defineredes "Orient" som citeret ovenfor helt frem til 1911-udgaven af Oxford Dictionary. Hvad medvirkede mon til, at alle disse pæne konnotationer forsvandt for at blive erstattet af, hvad der nu til dags står i *American Oxford Dictionary*: "The East, Countries East of the Mediterranean, Especially East Asia"?

Før 1880 havde europæere og arabere tilsyneladende et mere globalt udsyn, der blev undertrykt og udskiftet med opkomsten af eurocentrisk historiografi og sam-

fundsteori i det nittende århundrede. Fx vurderede og sammenlignede den tunesiske statsmand Ibn Kaldhoun (1332-1406) "landets velstand" før og under hans egen tid:

*"Dette kan måske eksemplificeres med de østlige regioner som Egypten, Syrien, Indien, Kina og alle de nordlige regioner, hinsides Middelhavet. Når deres civilisation voksede, så voksede befolkningernes ejendom og deres dynastier blev store [...] Deres velstand og overflod kan ikke til fulde beskrives, fordi den er så magtig. Det samme gælder for handelsfolkene fra Østen [...] og i endnu højere grad for de fjernøstlige handelsfolk fra de ikke-arabiske lande Irak, Indien og Kina."* (Ibn Khaldoun, i Schurmann 1967, 279)

Selv i det 18. århundrede skrev Fader Du Halde, den mest lærde franske udgiver af tekster om Kina,<sup>3</sup> at i Kina

”...har den særskilte rigdom i hver provins og evnen til at transportere varer på floder og kanaler gjort, at kejserriget altid trives godt... Den handel, der bedrives indenfor Kina er så omfattende, at hele Europas handel slet ikke kan måle sig hermed.” (citeret af Chaudhuri 1990, 430)

Lach og Kley (1965-) har indtil nu skrevet 7 bind i serien *Asia in the Making of Europe*. De observerer fx at ”Europæere i det 1500-tallet anså Japan og Kina for at være det store håb for fremtiden” (ibid. 1890). I slutningen af 1600-tallet kunne

”få læsende europæere have været uberørt [af billedet af Asien], og det ville være meget overraskende, hvis en effekt heraf ikke skulle kunne aflæses i samtidig europæisk litteratur, kunst, pædagogik og kultur” (ibid: 1890)

For i mellemtiden var hundreder af bøger om Asien blevet skrevet, genoptrykt og oversat til alle større europæiske sprog. Adam Smith anerkendte også stadig i 1776, at Asien var meget mere udviklet og rigere end Europa.

”Forbedringen af agrikultur og manufaktur synes i oldtiden ligeledes at have fundet sted i Bengalens provinser i Ostindien og i nogle af Kinas østlige provinser. [...] selv disse tre lande [Kina, Egypten og Indostan], ifølge alle opgørelser de rigeste, der nogensinde har eksisteret, er hovedsageligt kendt for deres overlegenhed indenfor landbrug og manufaktur. [...] Kina er et meget rigere land end nogen del af Europa. (Smith 1976)

Allerede i midten af det 19. århundrede havde det europæiske syn på Asien og særligt Kina ændret sig drastisk. Dawson (1967) har dokumenteret og analyseret dette under den røbende titel *The Chinese Chameleon: An*

*analysis of European Conceptions of Chinese Civilisation*. Europæere skiftede mening fra at betragte Kina som ”et forbillede og en model” til at kalde kineserne for ”den evige stilstands folk”. Hvorfor dette temmelig abrupte skifte?

Den Industrielle Revolutions komme og den begyndende europæiske kolonialisme i Asien havde i mellemtiden medvirket til at omforme det europæiske sind, om ikke ved at ”opfinde” al historie, så i hvert fald ved at opfinde en falsk universalisme, hvis begyndelse og retningslinjer var europæiske. Herefter, i det 19. århundredes anden halvdel, blev ikke blot verdenshistorien omskrevet *in toto*, men en ”universel samfundsvidenskab”<sup>4</sup> blev født. Den blev født ikke blot som europæisk, men som *eurocentrisk*. Sammen med denne opfindelse tog ”klassiske” historikere og samfundsteoretikere fra det 19.- og 20. århundrede et kæmpe skridt bagud. Både de europæiske og islamiske opfattelser, der herskede igennem det 18. århundrede, havde været mere realistiske i deres globale orientering.

Blandt dem, der herefter så tingene fra dette nye og snævrere (europæiske) perspektiv, var Marx og Weber. Ifølge dem, og deres mange disciple helt frem til i dag, var de essentielle komponenter af ”kapitalismens produktionsmåde”, der angiveligt udvikledes i og fra Europa, ikke tilstede i ”resten” af Verden. Det blev antaget, at denne produktionsmåde kun kunne opstå qua europæisk hjælp og udbredelse. Det er sådan, at Marx’ ”orientalistiske” antagelser tydeligt fremtræder. Det samme gælder Webers mange studier, og de fejlagtige påstande om resten af Verden fra begges disciple helt indtil i dag.

Marx synes at have været selektiv i omgangen med de kilder, han brugte til at karakterisere ”Asien”, for ikke at tale om

Afrika. Han fulgte Montesquieu og *Filosofjerne*<sup>5</sup> såsom Rousseau samt James Mill, der havde ”opdaget despotismen” som det ”naturlige” vilkår og ”model for regering” i Asien og ”Orienten”. Marx kommenterede også ”den grusomste form for stat, orientalsk despotisme, [der findes] fra Indien to Rusland”. Det samme tilskrev han ottomanerne, Persien og Kina, ja hele ”Orienten”. I alle disse fandtes, hævdede Marx, en oldgammel ”asiatisk produktionsmåde”, der medførte et fastholdt Asien ”inddelt i små landsbyer, der hver havde en fuldstændig separat organisering og udgjorde en lille verden i sig selv”. Han påstod, at produktionskræfterne i hele Asien forblev stagnerede og fastlåste, indtil ”Vesten” trængte ind og vækkede ”kapitalismen” fra dens ellers evige søvn.

Desværre vækkedes ligeledes dets modstykke: ”kapitalismens produktionsmåde”, der angiveligt blev opfundet af europæerne, og lige siden da er blevet anset som årsagen til europæisk, vestlig og siden global udvikling. For, som jeg har vist det (se Frank 2000, 1998 o.a.), så var alle disse udviklinger meget mere et resultat af verdensøkonomisk udvikling, herunder særligt asiatiske udvikling, end af nogle angiveligt enestående europæiske eller ”kapitalistiske” begivenheder, som har været de centrale temaer i al samfundsteori<sup>6</sup> om ”Vestens Opstigning” lige siden. Vi skal se, at **alle** disse marxiske karakteristikker ikke var andet end et hjernespid i hans og andres eurocentrikeres fantasi, der ikke havde nogen grund i historiske realiteter overhovedet.

Andre ”samfundsvidenskabere” har måske ladet sig provokere til at bestride Marx og i stedet at erklære sig enige med Smith, men de har alle været enige med hinanden og med Marx om at 1492 og 1498 markerede de

to største begivenheder i menneskehedens historie, fordi det var tidspunktet, Europa opdagede Verden. Historie og samfundsteori har været mærket siden da. Værst af alt har de fundet det nødvendigt at videreføre den civiliserende mission i kølvandet på ’den hvide mands byrde’, og for dermed at skænke ”udvikling og udbredelse af kapitalismen” til resten af verden som en gave til menneskeheden fra Europa og Vesten.<sup>7</sup>

Max Weber var naturligvis enig med Marx, og også med Sombart, i alle disse europæiske oprindelser og karakteristikkene af ”kapitalisme”. Weber ville bare overgå dem. Sombart havde allerede udskilt den europæiske rationalitet, og dens påståede rødder i jødedommen, som ”kapitalismens” *sine non qua* samt dens ”fødsel” i Europa. Dette accepterede Weber også. Webers eget kendskab til asiatiske realiteter gjorde hans argument mere kompliceret og sofistikeret end den grove marxiske version. Weber anerkendte for eksempel, at Asien havde store byer og bureaukratier, der fungerede. Derfor måtte disse bureaukratier på en eller anden vis være ”fundamentalt forskellige” fra europæiske, både i struktur og funktion.

Hvad var så denne essentielle forskel – den manglende ingrediens som ”Vesten” har og ”Resten” ikke har – hvis Weber ikke selv kunne finde åbenlyse faktorer, der manglede i de orientalske samfund, han studerede? For Marx var det ”kapitalismens produktionsmåde”, og Weber tilføjede hertil den rette religion, og hvordan den blander sig med andre faktorer for at skabe denne ”kapitalistiske indretning”. Weber gjorde sig den ulejlighed at studere forskellige større verdensreligioner og konkluderede, at de alle havde en essentiel mytisk, mystisk, magisk, med ét ord: en *anti-rationel* komponent, der ”nødvendigvis” gjorde det svært at begribe



virkeligheden rationelt for de sande troende, hvilket stod i kontrast til europæernes lethed herved.

Denne rationelle ånd er angiveligt den hemmelige manglende bestanddel, der, i kombination med øvrige forhold, skiller "Vesten" fra "Resten". Uden denne kunne asiaterne umuligt udvikle kapitalisme og dermed overhovedet "udvikle sig" eller drage nytte af deres byer, produktion og handel. Man tager sig ikke af den historiske bevisbyrde, at det beviseligt ikke er sandt. En bevisbyrde, der indbefatter katolikker i Venedig og andre italienske byer, de byer begavet med protestantisk etik i Østeuropa<sup>8</sup> og de europæiske kolonier fra tidlige tider i det sydlige USA foruden i Caribien og mange andre steder.<sup>9</sup>

Denne eurocentriske idé består af flere tråde. Nogle af dem stammer fra politiske økonomer som Marx og Sombart, andre fra sociologer som Durkheim, Simmel og Weber. Alle er de opsummerede i den sigende titel *The European Miracle* af Eric L. Jones (1981). Desuden er dette blot en særligt tydelig top af det isbjerg, der udgøres af næsten al vestlig samfundsvidenskab og historie fra Marx og Weber, via Spengler og Toynbee til den strøm af forsvarere for Vestens antagne "enestæenhed" siden 2. Verdenskrig, særligt i USA.

Denne eurocentrisme havde også sine oldefædre i det 19. århundredes sociologi: "Sociologiens fader" August Comte og Sir Henry Maine, der skelnede mellem formodede nye former for tænkning og samfundsorganisering baseret på "videnskab" og "kontrakter", hvilket angiveligt erstattede oldgamle "traditionelle" former. En tilsvarende bedstefader var Emile Durkheim, der idealiserede forskellen på "organiske" og "mekaniske" former for samfundsorgani-

sering, og af samme skuffe var Ferdinand Toennis, der påstod en overgang fra traditionelt "Gemeinschaft" til moderne "Gesellschaft". Som del af en senere generation idealiserede Talcott Parsons forskellen på "universalistiske" og "partikularistiske" sociale former, og Robert Redfield hævdede at have fundet en kontrast og overgang (eller i det mindste et kontinuum) mellem traditionel "folkesamfund" og moderne "urbant samfund" foruden en form for symbiose mellem "lav-" og "høj civilisation". I den marxistiske version – og den nutidige neo-marxistiske – finder vi til stadighed den påståede fundamentale forskel på "asiatisk", "feudal" og andre underordnede produktionsmåder på den ene side, og vestlig "kapitalisme" på den anden (Wolf 1982, Amin 1991, 1996).

Vi er altså alle – velvidende eller ej – disciple af denne fuldstændigt eurocentriske samfundsvidenskab og historieskrivning. Talcott Parsons sørgede for bevarelsen af weberianismen og denne eurocentriske historiografi i sociologi og politologi, da USA blev økonomisk og kulturelt dominerende efter Anden Verdenskrig. Hans dårligt betitlede værker *Structure of Social Action* (1949) og *The Social System* (1959), såvel som den afledte "moderniseringsteori" og økonomen W.W. Rostows (1960) *Stages of Economic Growth*, var alle alen af ét stykke, der fulgte et identisk teoretisk mønster. Altså må vi spørge, hvad meningen med dette var? Rostows "stadier" var næppe andet end en "bourgeois" udgave af Marx's stadielopbyggede udvikling fra feudalisme til kapitalisme til socialisme; det hele havde Europa som begyndelse! Ligesom Marx, hævdede Rostow, at det nu var USA, som Englands arvtager, der skulle vise resten af Verden et spejlbillede af dets fremtid. Rostow (1975)

forklarer også *How it All Began: Origins of Modern Economy* gennem den videnskabelige revolution, der angiveligt gav det moderne Europa en særstatus. David Landes (1969) finder udelukkende de kulturelle forudsætninger for *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe* netop indenfor Europa. Cipolla skriver opsummerende:

*"at Den Industrielle Revolution essentielt og primært var et socio-kulturelt og ikke et rent teknisk fænomen bliver ritterligt indlysende, når man bemærker, at de første lande, der blev industrialiserede var de, der havde størst kulturel og samfundsmæssig lighed med England."* (Cipolla 1976, 276)

Andre forfattere tilbyder ligeledes blot "interne" forklaringer for at gøre rede for Vestens påståede overlegenhed i forhold til resten af Verden. For disse forfattere var Europas opstigning også et "mirakel", der kunne indtræffe pga. påståede unikke kvaliteter, som europæere havde, og alle andre manglede. Således mener White Jr. (1962) og Hall (1985),<sup>10</sup> at resten af Verden er utilstrækkelig i nogle afgørende historiske, økonomiske, sociale, politiske, ideologiske og kulturelle aspekter i sammenligning med Vesten. Påstanden er som nævnt, at tilstedeværelsen i "Vesten" af det, der angiveligt manglede i "Resten" gav "os" en intern udviklingsfordel i udgangspunktet, som "vi" siden udbredte ud mod resten af verden som en "civiliserende mission" ud af "den hvide mands byrde".

Blandt eurocentrismens værste "forbrydere" er Vestens økonomiske historikere, marxister og i endnu højere grad marxistiske økonomihistorikere. Et klart flertal af selvbestaltede "økonomihistorikere" forsømmer fuldstændig historien om

størstedelen af Verden, og den resterende minoritet forvrænger sammenhængene. I *The Study of Economic History: Inaugural Lectures 1893-1970* (Harte 1971) er samlet 21 sådanne forelæsninger af de mest fremtrædende engelsktalende økonomihistorikere. De bedømmer og kommenterer desuden hver især den 'økonomihistorie', som er skrevet af deres kolleger gennem det meste af det foregående århundrede: næsten hvert et ord omhandler Europa og USA og deres "atlantiske økonomi", der nærmest ikke engang inkluderer Afrika. Resten af Verden eksisterer ikke for dem.

Tag for eksempel en nyere undersøgelse af "Det Maritime Asien, 1500-1800" skrevet af Wills (1993) i *American Historical Review*. Afslørende er undertitlen "Den Interaktive Fremkomst af Europæisk Dominans". Wills undersøger over et dusin bøger og citerer måske hundrede andre, der beskæftiger sig med en form for "interaktion" mellem Øst og Vest. Størstedelen af de tilfælde, der undersøges, er dog hvordan Europa har påvirket Asien og nærmest ingen, der søger årsager den anden vej. Desuden er påstanden indeholdt i titlen om Europas "fremkomne dominans" slet ikke dokumenteret. Faktisk findes der beviser for det modsatte i det stof, Wills undersøger og citerer. Snarere end at redegøre for de virkelige forhold, reflekterer artiklens titel derfor den stadige tilstedeværelse af eurocentriske fordomme.

Alle disse idealtyper,<sup>11</sup> bestående af Vest/Øst-dyader, er idealiseringer af Vesten, og de har flere ting tilfælles. Væsentligst er, at de alle antager visse essentialistiske socio-kulturelle træk og forskelle, der i højere grad er forestillinger end virkelighed. I forlængelse heraf, mener de at finde en forskel på "os" og "dem", eller i nutidens terminologi

fra Samuel Huntington (1991, 1996), en forskel på ”Vesten” og ”Resten”. Det påstås faktisk også, at de selv samme træk adskiller det moderne vestlige samfund fra dets egen fortid. Endvidere udstyrer disse idealtyper nogle folk med en slags ufordærvet selvudviklingsevne – dette gælder mest ”os” – men ikke alle folk.

## 2. Nogle nødvendige, om end endnu ufærdige, kritiske indgangsvinkler

Vi kan opfatte vores undersøgelse af de nye – nødvendige, men ikke tilstrækkelige – historiografiske og teoretiske indgangsvinkler som dem, der for alvor undersøger Østen, dem, der på ny undersøger Vesten, dem, der sammenligner Øst og Vest og dem, der foreslår et skridt imod en større grad af helhedsorientering ved at se på begge fra ud fra en ”Verdensøkonomi” og en ”Verdenssystemteori”, der dog tager udgangspunkt i Europa og Vesten.

### *A. Østen har aldrig været det, som Vesten troede det var*

Historikere og samfundsforskere fra Asien, Afrika og Latinamerika er begyndt at foretage reviderende undersøgelser af deres områder og deres folk. Særligt har mange indere foretaget dette arbejde om Sydasiens, og der foretages ligeledes studier af Kina og Japan.

Den første kritik af den ”overlevere visdom”<sup>12</sup> er generelt at afvise Kiplings berømte opfattelse, at ”Østen er Østen og Vesten er Vesten”, som andet end en myte, både i kronologisk sammenhæng og under alle omstændigheder konceptuelt. Selve ideen om en skelnen mellem ”Østen” og ”Vesten” er ikke andet end en opfindelse, der har det formål, at én part kan ”fremhæve” sig selv. En vigtig opstartsbe-  
giveness

giveness blev udbredelsen af Sais kritiske af begrebet *Orientalisme* (1978). Min egen kritik, der er inspireret af en anden fagtradition, tog et markant skridt i 1969 med *The Sociology of Development and the Underdevelopment of Sociology* (1970) og med Susanne Jonas Bodenheimers (1971) *Dependency and Imperialism: The roots of Latin American Underdevelopment*. Vi afviste, at den sydlige Tredje Verden, der dengang inkluderede det ”orientale” øst, nogensinde havde været den slags ”traditionelle samfund”, som den overlevere teori fremlagde. Sammen med fortalernes for ”dependence theory” søgte vi at skelne imellem ”uudvikling”<sup>13</sup> og ”underudviklingen af udviklingen”. Uanset, hvor succesfulde disse forsøg var, så var det ikke en tilstrækkeligt helhedsorienteret udfordring, vi havde givet os selv.

Der findes andre og nyere varianter af kritikken som ”post-kolonialismen” og forskellige former for ”post-modernisme”. Disse afviser den af kolonialismen pålagte ”virkelighed”, men ofte bliver prisen, at man afviser nogen form for virkelighed overhovedet. I Indien har disse tilgange vundet stor tilslutning under navnet ”subalterne studier”, hvis begrænsninger og vildfarelser temmelig ofte er blevet påpeget.<sup>14</sup>

### *B. ...men Vesten selv hverken var eller gjorde, hvad dets fortalere har hævdet*

Den anden begrebsmæssigt eurocentriske søjle, der skulle kollapse, blev ”Myten om Vestens Enestæenhed”. Dette er den sigende undertitel til en bog af James Blaut (1993) *Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. Helt ned på det mikroskopiske plan undersøger, afslører og knuser Blaut myten om ”Det Europæiske Mirakel” i dets mange forskellige tilsynskomster:

- Biologisk: den racemæssige overlegenhed og demografiske selvbeherskelse
- Miljømæssigt: det væmmeligt tropiske Afrika, det udtørrede, despotiske Asien og det tempererede Europa.
- Særlig rationalitet og frihed som modbillede til ”orientalsk despoti”, der står centralt i Webers doktriner og som også figurerer hos Marx.
- Påstået europæisk teknologisk overlegenhed i historien, trods dets lån og afhængigheder af tidlige kinesiske, indiske og islamiske fremskridt.
- Samfundsmæssigt: Udvikling af staten, kirkens og ”Den Protestantiske Etiks” betydning, borgerskabets rolle i udviklingen af klassesamfundet, kernefamilien osv.

Blaut demonstrerer effektivt, at hver og en af disse påståede europæiske eneståenheder og hele ”det europæiske mirakel” ikke er andet end myter, der baserer sig udelukkende på en eurocentrisk ideologi. Derfor er den heraf afledte ”samfundsvidenskab” både empirisk og teoretisk uholdbar. Endvidere er det korrekt, når Blaut argumenterer for, at det er forkert at tilskrive den følgende Europæiske udvikling af Europa og Vesten en antaget intern europæisk særstatus.

Ligesom Blaut lykkes det overbevisende Goody (1996) at tilbagevise de Weberske påstande om den ”Den Vestlige Rationalitets frembringelsers særstatus”. Goody skriver videre, at ”strukturen i disse ideer har givet levebrød til sociologer, historikere, demografer, økonomer og, fra en lidt anden vinkel, antropologer.” (Goody 1996, 5). Det fremgår direkte af mange studier af Vestens økonomiske historie, at de i deres udgangspunkt anvender Webers ”idealty-

per”.

*C. Sammenligninger af Østen og Vesten kaster lys over begge*

En anden form for forsøg på at nedbryde denne eurocentrisme er at sammenligne ”Øst” og ”Vest”. Det gøres for at vise, at de aldrig har været så forskellige endda, eller i hvert fald for at finde ud af, hvad forskellene konkret har været. Faktisk har denne tilgang allerede en lang og ærværdig historie. Weber ville egentlig anvende den i sit komparative studie af verdens religioner, men det endte som bekendt med konklusioner om den europæiske særstatus i *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd*. Siden da har stadig flere komparative studier bidraget til at trække det historiske tæppe væk under Weberske, Marxistiske, Polanyistiske<sup>15</sup> og andres eurocentrismer. Blandt disse er studier af Marshall Hodgson (1993), Fernand Braudel (1992) og særligt N.K. Chaudhuri (1990) bemærkelsesværdige. Lignende argumenter kan selvfølgelig også findes hos Blaut (1993) og Goody (1996) som citeret i afsnit B. Rutten (1994) har også en god sammenligning af europæiske og asiatiske kapitalister, ligesom min egen *ReOrient: Global Economy in the Asian Age* (1998) foretager talrige Øst-Vest sammenligninger af mønstre og forandringer i befolkning, produktion, handel, videnskaben, teknologi, institutioner osv.

Bogen *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience* af Bin Wong (1997) er interessant, fordi den ikke alene driver sådanne sammenligninger meget langt, men også udarbejder et tilstrækkeligt teoretisk alternativ til den overleverede viden, som han retfærdigvis afviser. Wong begynder med den observation, at siden det 19. århundrede har de fleste studier af Kina været styret af en søgen efter,

hvad Kina *ikke* havde eller ikke kunne efter en europæisk målestok. I stedet for foreslår han, at man undersøger Kinas egen realitet og først derefter spørger, hvordan det kan kaste nyt lys på både kinesiske og europæiske erfaringer. Wong skriver:

*"Uden den store anstrengelse kan man finde et antal af forskelle på Kina og Europa, men at vurdere hvilke af disse forskelle, der har haft betydning, er vanskeligt, hvis man ikke samtidig udvikler betydelige analytiske standarder. Én kilde til sådanne standarder er et fundament af fællestræk, der kan gøre det muligt præcist at skitsere den arena, i hvilken de vigtige oprindelige forskelle kunne findes. Andre forskelle kan så introduceres i løbet af undersøgelsen af forskellige dele af Eurasien. Ellers vil alle forskelle være i konkurrence om opmærksomheden. De økonomiske ligheder, der her skal overvejes, går tilbage til Adam Smith"* (Wong 1997, 15)

Wong når frem til, at "Den Smithske Dynamik", i relationen mellem arbejdsdeling og markedets omfang, var ligeså virksom i Kina som i Europa. Det samme gælder dynamikken i Ricardos teori om komparative fordele og i Malthus' demografiske teorier. Ligesom Pomeranz (2000), og på desværre lidt mere overfladisk vis Frank (1998), viser Wong, at indkomsten pr. indbygger, levestandarden og dødsquotienten er ganske sammenlignelige. Desuden observerer Wong, ligesom vi gjorde i sektion A og B ovenfor, at de fleste af de påståede kulturelle, sociale og politiske forskelle enten slet ikke eksisterede, eller at det antagne forhold mellem de differentierende påvirkninger fra Vesten og de observerede forskelle mellem den europæiske og kinesiske udvikling efter 1800 er yderst tvivlsom. Han foreslår derfor at "andre forskelle kan introduceres for yderligere at udforske de særskilte udviklinger i forskellige dele af

Eurasien." (Wong 1997)

Denne form for mere hensynsfuld sondring mellem forskellige former for fællestræk, og mellem påståede og egentlige forskelle i "årsager" til udvikling, kan måske være nødvendige for at redegøre for forskellige "resultater". Men er eller kan denne videnskabelige procedure være teoretisk og empirisk tilstrækkelig til at redegøre for de differentierede effekter, vi observerer? Mit svar er *nej*, det er den *ikke*.

Endnu væsentligere er, at hvad der end dukker op i vores undersøgelse af tidlig moderne verdensøkonomihistorie (se Frank 1998, o.a.) er mange af de enkelte "forskelle" selv genererede ud fra en struktureret interaktion i et *fælles* verdensøkonomisk system. I stedet for at være passende eller nødvendige elementer er disse differentieringer nærmere blevet en forhindring for at kunne forstå en hvilken som helst specifik situation i historien. Alle forsøg på at redegøre for væsentlige faktorer ved "udvikling", der primært baserer sig på lokal historie uden at overveje denne udviklings "funktion" i verdensøkonomisk sammenhæng, kan kun resultere i, at essentielle faktorer bliver forsømt i forklaringen. Kun et helhedsorienteret perspektiv, der opfatter det globale hele som mere end summen af dets enkeltdele, kan bidrage til en tilstrækkelig forståelse af *nogen* enkelt del, samt hvordan og hvorfor den skiller sig ud fra andre!

Derfor er alle studier, der sammenligner "Vestlige" og "Orientalske" samfund, allerede i udgangspunktet fordærvet af deres *valg* af de træk og faktorer, de vil sammenligne. Man fokuserer på en bestemt del af verden; det være sig Storbritannien, Europa, Vesten eller enhver anden region. Van Leur skrev faktisk allerede i sin *Indonesian Trade and Society*, at

*"man ikke fyldestgørende kan lave en økonomihistorie for andre perioder og områder, så længe man i udgangspunktet udelukkende anvender kategorier hentet fra den vesteuropæiske økonomis historie."*  
Van Leur (1955, 19)

Dette var dog netop den opbygning af forskningen, der var gældende fra Marx og Weber til Braudel, Wallerstein og andre. De lider alle under en malplaceret konkretthed, der indtræffer, når den minutøse søgen efter forklaringsnøgler kun foretages under det europæiske gadelys. Den første virkelige opgave er derfor, at opnå et helhedsorienteret syn på globaliteten og dens verdensøkonomiske system. Den opmærksomme Indien-observatør Frank Perlin insisterer korrekt på at,

*"Vi er nødt til at bevæge os hinsides sammenligninger, hvis vi vil forsøge at drage bredere strukturelle konklusioner [...] Undersøger vi et givent tidspunkt i verdenshistorien, er vi nødt til at spørge til den mulige eksistens af samtidigt virkende større strukturelle kræfter, der påvirker disse forskellige typer af lokale politiske økonomier. [...] Kort sagt, så var handelsindustriene i Europa og Asien fra begyndelsen afhængige af den bredere internationale udvikling."* (Perlin 1990, 50, 89-90)

D. *"Som historikere ved, byggede europæerne en Verden omkring Europa,"*

Overskriften er, hvad Fernand Braudel skrev på omslaget til Wallersteins (1974) *The Modern World-System*. Både Braudel og Wallerstein søgte at udvide den kritik, som jeg skitserede i sektion B, ved at søge efter andre kilder, der kunne redegøre for "Vestens Opkomst". Det samme vil Jack Goody, der derfor foreslår os stadig at gå længere og længere tilbage i verdenshisto-

rien. Han skriver

*"En langvarig ligegyldighed overfor denne fælles historie ligger bag store dele af den forskning indenfor sociologi, historie, økonomi og antropologi, der har præget Europa i de sidste 200 år, og hvis hovedproblematik er Vestens Opkomst og Særstatus [...] Jeg argumenterer for det modsatte, nemlig for nødvendigheden af at se på udviklingen af Europa i et bredere perspektiv, hvor udgangspunktet er globalt. [...] [I så fald] ligner udviklingen et pendul, der svinger, hvor én gør fremskridt på én front på ét tidspunkt, og andre på andre tidspunkter [...] og det er denne pendulbevægelse, der fortsætter i dag."*  
(Goody 1996, 240, 230, 231)

Selvom Goody tager et globalt udgangspunkt, fx med nogle undersøgelser af Bronzealderen, så forfølger han ikke dette spor tilstrækkeligt langt til at kunne tilbyde blot den mindste skitse af en global proces siden da. Heller ikke hvad angår den tidlige moderne tid, i behandlingen af hvilken han forfalder til udelukkende at foretage sammenligninger mellem Europa og Asien. Der findes andre studier af oldtiden, der forsøger at foretage en mere helhedsorienteret global analyse, hvoraf kan nævnes islamforskeren Marshall Hodgsons (1993 [1968]) *Rethinking History*, Greame Snooks (1994) *Dynamic Society*, David Christians artikel(1991) *Case for Big History*, Fred Spier (1996) *Big History* samt Johan Goudsbloms bøger (1992, 1996).<sup>16</sup>

Et vigtigt tidligt forsøg på at trække globale spor langt tilbage var *The Rise of the West* af William McNeill (1963). I kraft af denne bog kan han siges at stå fadder til nutidens verdenshistorie som forskningsfelt. Han kritiserede Toynbee for at behandle verdenshistorien ud fra 21 forskellige civilisationer og foreslog selv, at der kun var tre

civilisatoriske hovedstrømninger i verdenshistorien, der bidrog til Vesten Opkomst. Så langt så godt. Men da McNeill ser tilbage ved 25-årsjubilæet for sin bog, anerkender han, at

*”den centrale metodologiske svaghed ved min bog er, at selvom den fremhæver interaktioner på tværs af civilisationernes grænser, så er den ikke tilstrækkeligt opmærksom på fremkomsten af det økumeniske verdenssystem, som vi stadig lever i i dag [...] [og at de] tre regioner og deres folk levede i tæt og uafbrudt kontakt igennem den klassiske era.”*

Det gælder siden 1500 f.kr. og derfor vel i endnu højere grad siden 1500 e.kr.! Ikke desto mindre ser McNeill stadig Vesten og dens udvikling som verdenshistoriens primus motor i den moderne periode. På trods af hans vigtige bidrag til verdenshistorien, er McNeill alligevel endnu et eksempel på besværet ved at få bugt med det eurocentriske perspektiv, der blokerer for at tage et egentlig globalt verdensperspektiv i brug.

Det samme besvær var uovervindeligt for Braudel, og er det stadigvæk for Wallerstein og hans mange disciple. Braudels ”verdensperspektiv” fra 1500 og frem er bredere end det flestes. Han delte verden ind i en ”europæisk verdensøkonomi” og talrige andre separate og eksterne ”verdensøkonomier”. Braudel studerede og beskrev i det mindste også nogle af disse ”andre” verdensøkonomier. Det finder man særligt i tredje bind af hans trilogi *Civilisation og Kapitalisme*. Marx gjorde faktisk det samme i sit tredje bind af *Kapitalen*. Begge forsøgte dog at indføje de fund de gjorde i disse tredje bind i de modeller og teorier, de udviklede i de respektive første bind. Desuden var deres forsømmelser ganske bevidste og overlagte: Deres eurocentrisme overbeviste

dem begge om, at alle historiske modeller og samfundsteorier, universelle eller ej, *må baseres på europæiske erfaringer alene*. Deres eneste indrømmelse var, at Europa og dens model måtte få konsekvenser for resten af Verden.

Det var Immanuel Wallersteins (1974) *The Modern World-System*, og mine egne bøger *World Accumulation 1492-1789* og *Dependent Accumulation* (Frank 1978 a, b), der søgte at systematisere disse konsekvenser af europæisk ekspansion og ”kapitalistisk” udvikling i både Europa og resten af Verden. Vi understregede begge den negative ”underudviklende” virkning af den europæiske ekspansion i mange andre dele af verden, samt omvendt disses bidrag til kapitalakkumulation og udvikling i Europa og Nordamerika. Vi begrænsede dog begge vores modeller og teoretiske analyser til et moderne verdensøkonomisystem, som vi opfattede (hvilket Wallerstein stadig gør) som noget, der havde centrum i Europa og derfra spredtes til at indlemme stadig større dele af resten af Verden i en europæisk baseret ”verdensøkonomi”. I Wallersteins perspektiv blev dele af Afrika, Det Caribiske Hav, Nord- og Sydamerika indlemmet i et verdensøkonomisk system via Europas udvidelse. Men som han eksplicit forklarer, så var denne økonomi kun verdens-lignende, den var slet ikke verdensomspændende. For med hans briller blev Vest-, Syd- og Østasien samt endda Rusland først indlemmet i dette europæiske verdensøkonomiske system efter 1750. Altså inkluderer perspektivet, teorien og analysen i Wallerstein ”Verdenssystem” *ikke* størstedelen af verden før dette år. Endvidere hævder han eksplicit, at den største del af verden, inklusive hele Eurasien øst for Middelhavet og Østeuropa, ikke spillede nogen rolle af betydning i den historie, der

gjaldt i hans verdensøkonomiske system. Eric Wolf (1982) har ret, når han kritiserer, at andre historikere har forsømt at forstå den indvirkning Europa havde på ”folk uden historie” (jf. titlen på hans bog *Europe on the people without history*). Han viser, at folk udenfor Europa faktisk *havde* deres egen historie og viser, hvordan den europæiske ekspansion påvirkede deres historie. Han undervurderer dog den *indbyrdes* påvirkning mellem europæerne og de folk de mødte, og han spørger ikke, hvordan den *falles Verden*, som de alle deltager i, påvirker dem hver især. Desuden genopliver han ”produktionsmådernes” vigtighed i deres overgang fra at være slægtskabsbaseret til feudal [tributary] til kapitalbaseret. Eric Wolf (1982) og Samir Amin (1991) refererer derfor til den såkaldt ”feudale produktionsmåde” [tributary mode of production], der ifølge Wolf, kendetegnede hele verden før 1500, og ifølge Amin endda i store træk indtil 1800.

Man opnår efter min mening meget lidt og spolerer unødigt nogle gode muligheder for en reformulering af global historie ved at opfinde nye tidssvarende variationer af de gamleuropæiske kategorier med vage og eufemistiske præfikser, der karakteriserer bestemte samfund som: pre-, proto-, semi-, kvasi-, handels-, mini-, ersatz- eller endda post-kapitalistisk, post-feudal eller post-socialistisk. Det samme gælder diskussionerne om ”handelskapitalisme”<sup>17</sup> i Wallersteins Review (XX, 2, spring 2007)

Som Marshall Hodgson (1993) skrev før sin alt for tidlige død i 1968:

*“Et vestligt orienteret billede af verdenshistorien, der ikke disciplineres af et mere fyldestgørende perspektiv, kan gøre usigelig skade; faktisk gør det lige nu usigelig skade [...] Vi må tvinge os selv til at indse, hvad det betyder at sige, at Vesten ikke er den*

*moderne verden, der gradvist assimilerer tilbagestående områder [...] Mindst lige så vigtigt var eksistensen af det enorme verdensmarked, der udgjordes af det Afro-urasiske kommercielle netværk.”*

Det vil sige, at størstedelen af den overlevende økonomi- og anden historie ikke bare forsømmer og forvrænger særligt de asiatiske dele af den virkelige verdenshistorie. Måske er det endnu vigtigere, at den eurocentriske historie og samfundsteori ikke engang kan redegøre fyldestgørende for grundlæggende begivenheder i dens egen europæiske og vestlige historie.

## Noter

<sup>1</sup> Få passager med henvisninger til detailundersøgelser er udeladt i denne oversættelse af foredragets første del, o.a.

<sup>2</sup> Frank 2000, udgivet af Research Center for Development and International Relations (DIR), Ålborg Universitet som del af en working paper serie.

<sup>3</sup> Du Halde forlod aldrig Paris og brugte jesuit-tekster og andre rejseberetninger samt oversættelser som kilder.

<sup>4</sup> [social science]

<sup>5</sup> Oplysningstidens franske ”Philosophes”, bl.a. Diderot og d’Alembert, der stod bag Encyclopedien (1751-1772), o.a.

<sup>6</sup> [social theory]

<sup>7</sup> På det seneste har nogle feminister i det mindste nægtet, at denne proces også har været en gave til verdens kvinder.

<sup>8</sup> Hvor kristendommen oftest er katolsk eller ortodoks, o.a.

<sup>9</sup> Som allerede argumenteret i Frank (1978b)

<sup>10</sup> eller Baechler, Hall og Mann (1988)

<sup>11</sup> I originalmanuskriptet nævner Frank en del flere eksempler end der her er gengivet, o.a.

<sup>12</sup> om Verdens samfunds- og kulturhistorie, o.a.

<sup>13</sup> Undeveloped country = et u-land, o.a.

<sup>14</sup> Andre Gunder Frank nævner bl.a. Economic & Poli-



tical Weekly, 18. april 1998, o.a.

<sup>15</sup> Karl Polanyi – ungarsk økonomihistoriker o.a.

<sup>16</sup> Dog, sidstnævntes medforfatter er Eric Jones, der stadig ikke kan aflægge sin eurocentrisme, når emnet er den tidlige moderne tid.

<sup>17</sup> [merchant capitalism]

## Litteratur

- Amin, S. 1991. The Ancient World-Systems versus the Modern Capitalist World-System. *Review* 14:349-385.
- Amin, S., 1996. Les défis de la mondialisation. Paris; Montréal: L'Harmattan; L'Harmattan Inc.
- Blaut, J.M., 1993. The colonizer's model of the world: geographical diffusionism and Eurocentric history. New York: Guilford Press.
- Braudel, F., 1992. Civilization and capitalism, 15th-18th century. Berkeley: University of California Press.
- Chaudhuri, K.N., 1990. Asia before Europe: economy and civilisation of the Indian Ocean from the rise of Islam to 1750. Cambridge England; New York: Cambridge University Press.
- Christian, David, The Case for "Big History", in *Journal of World History*, Vol. 2, No. 2, Fall 1991
- Cipolla, C.M., 1976. Before the Industrial Revolution: European society and economy, 1000-1700. London: Methuen.
- Dawson, R.S., 1967. The Chinese chameleon: an analysis of European conceptions of Chinese civilization. London, New York etc.: Oxford U.P.
- Frank, A.G., 1970. Sociology of development and underdevelopment of sociology. Ibadan, Oyo State, Nigeria: Afrografika Publishers.
- Frank, A.G., 1978a. Dependent accumulation and underdevelopment. London: Macmillan.
- Frank, A.G., 1978b. World Accumulation, 1492-1789. New York: Monthly Review Press.
- Frank, A.G., 1998. ReOrient: Global Economy in the Asian Age. Berkeley: University of California Press.
- Frank, A.G., 2000. ReOrient historiography and social theory. Aalborg: Department of Development and Planning, Aalborg University.
- Goody, J., 1996. The East in the West. Cambridge England; New York: Cambridge University Press.
- Goudsblom, J., 1994. Fire and civilization. London; New York: Penguin Books.
- Goudsblom, J., Jones, E.L. & Mennell, S., 1996. The course of human history: economic growth, social process, and civilization. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe.
- Hall, J.A., 1985. Powers and liberties: the causes and consequences of the rise of the West. Oxford Oxfordshire: Blackwell.
- Harte, N.B., 1971. The study of economic history: collected inaugural lectures, 1893-1970. London: Cass.
- Hodgson, M.G.S. & Burke, E., 1993. Rethinking world history : essays on Europe, Islam, and world history. Cambridge England; New York, NY, USA: Cambridge University Press.
- Huntington, S.P., 1991. The third wave: democratization in the late twentieth century. Norman: University of Oklahoma Press.
- Huntington, S.P., 1996. The clash of civilizations and the remaking of world order. New York: Simon & Schuster.
- Jones, E.L., 1981. The European miracle: environments, economies, and geopolitics in the history of Europe and Asia. Cambridge England; New York: Cambridge University Press.
- Lach, D.F. & Van Kley, E.J., 1965. Asia in the making of Europe. Chicago: University of Chicago Press.
- Landes, D.S., 1969. The unbound Prometheus: technological change and industrial development in Western Europe from 1750 to the present. London: Cambridge U.P.
- McNeill, W.H., 1963. The rise of the West; a history of the human community. Chicago: University of Chicago Press.
- Parsons, T., 1949. The structure of social action; a study in social theory with special reference to a group of recent European writers. 2d edn. Glencoe, Ill.: Free Press.
- Parsons, T., 1951. The social system. Glencoe, Ill.: Free Press.
- Perlin, Frank (1990), Financial Institutions and Business Practices across Euro-Asian interface: Comparative and Structural Considerations, in Hans Pohl, ed. The European discovery of the World and its Economic effects on pre-industrial society, 1500-1800, Stuttgart, Steiner
- Pomeranz, K., 2000. The great Divergence: China, Europe, and the making of the Modern World Economy. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Rostow, W.W., 1960. The Stages of Economic Growth, a non-Communist manifesto. Cambridge Eng:

University Press.

Rostow, W.W., 1975. *How it all began; origins of the modern economy*. New York: McGraw-Hill.

Rutten, M., 1994. *Asian capitalists in the European mirror*. Amsterdam: VU University Press.

Said, E.W., 1978. *Orientalism*. 1st edn. New York: Pantheon Books.

Schurmann, F. & Milton, D., 1967. *The China reader*. New York: Random House.

Smith, Adam (1976), *En undersøgelse af nationernes Velstand, dens natur og årsager* oversat af Per L. Olsen, Rhodos, København

Snooks, G.D., 1996. *The Dynamic Society: Exploring the Sources of Global Change*. London; New York: Routledge.

Spier, F., 1996. *The Structure of Big History from the Big Bang until today*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Bodenheimer, Susanne Jonas (1971) "Dependency and Imperialism": The roots of Latin American Underdevelopment", in *Readings in U.S. imperialism*, KT. Fann and Donal Hodges, eds., Boston, MA: Sargent: 155-182

Van Leur, J.C., 1955. *Indonesian Trade and Society; Essays in Asian Social and Economic History*. The Hague: W. Van Hoeve.

Wallerstein, I.M., 1974. *The Modern World-System*. New York: Academic Press.

White, L.T., 1962. *Medieval Technology and Social Change*. Oxford: Clarendon Press.

Wills Jr., John E. (1993) "Maritime Asia, 1500-1800: The interactive Emergence of European domination", *American Historical Review*, Feb.: 83-105

Wolf, E.R., 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.

Wong, R.B., 1997. *China transformed: Historical Change and the limits of European Experience*. Ithaca: Cornell University Press.

## Europas kinesiske oplysning

Denne artikel undersøger, hvordan Kina kom ind i Vestens begrebs- og forestillingsverden, og hvordan det forsvandt igen. Det sker ud fra en analyse af to prominente oplysningstænkere, Gottfried Wilhelm Leibniz og Francois Quesnays, værker om Kina. Findes der en entydig lektie i de undersøgelser af Kina, som Leibniz og Quesnay foretager og hvordan ville dette forholde sig til deres respektive bidrag til europæisk idehistorie?

*"It will follow that when the Chinese will have learnt from us what they wish to know they will then close their doors to us."* - Gottfried Wilhelm Leibniz, 1716 (1951, 598)

Hvordan giver det mening, at en europæisk oplysningstænkere skulle ytre ovenstående bekymring for en kold skulder fra Kina? Det er særligt besynderligt, siden det skrives i den blomstringstid, som intellektuelle i Vesten i dag priser som det moderne Europas vugge. Leibniz skrev denne profeti kort før sin død i et brev til Tsar Peter den Store og udsagnet skulle gælde, hvis ikke europæerne gjorde deres for at fremme forståelse og kommunikation med den fremmede civilisation. Leibniz fik ret i sin profeti, men forinden oplevede Europa ca. 100 års intens intellektuel beskæftigelse med rapporterne fra Kina.

### **Kilder og forestillinger om Kina i 17. og 18. århundrede**

I slutningen af 1600-tallet begyndte europæiske tænkere for alvor at forholde sig systematisk til deres viden om Kina. En

viden som løbende blev overleveret af de forskellige kristne ordener, der fra slutningen af 1500-tallet havde etableret missioner i Kina, og hvis munke havde tillært sig det lokale sprog. Det var jesuitter-ordenen, der førte an. Matteo Ricci var grundlægger af den første mission i 1582, og han levede 18 år i Kina indtil sin død. Fra hans hånd fik teologiske kredse, og siden bredere lag af intellektuelle, talrige rapporter. Snart fulgte også protestantiske missioner i jesuitternes fodspor, og der blev dermed både flere kilder og holdninger til Kina.

Der herskede to grundlæggende forskellige synspunkter, der korrelerede med de to positioner, missionærer kunne indtage: *Akkommodation* og kravet om fuldstændig *omvendning til kristendommen*. Det sidste ville betyde et stop for kinesernes traditionelle ritualer, der priste forfædrene og traditionen. Den tidlige jesuittermission hældte, under Matteo Riccis dominans, mod akkommodation af den kinesiske teologi. Ricci opfattede den som en ikke-åbenbaret religion og argumenterede i sit skrift for, at den kinesiske tænkning og tro indeholdt

begreber, der kunne udlægges kristent. Vel og mærke tilstrækkeligt kristent til, at dens tilhængere kunne opnå frelse.

Riccis efterfølger Fader Nicholas Longobardi var ikke overbevist om, at kinesernes filosofiske begreber og redegørelser var forenelig med kristen metafysik. Anken var, at kinesernes tankegang var for materialistisk og ikke beroede på en Gud hinsides. Dette synspunkt deltes af dominikanske, franciskanske og protestantiske missioner, der var blevet etableret i Kina i mellemtiden. De katolske missioner blev overvåget og diskuteret af Vatikanet i takt med, at Riccis fortolkning af kineserne blev udfordret fra flere sider. Her fandtes fortalere for begge lejre, og det udviklede sig til den såkaldte rite-strid i slutningen af 1600-tallet.

Den kinesiske kejser K'angshi havde i 1692 udstedt et *Edikt om Tolerance* (Davis 1983), der krævede kinesiske embedsmænds accept af de kristnes eksistens og aktivitet. Dette satte en stopper for den stedvise forfølgelse, der havde eksisteret inden kejser K'angshi kom til magten. Denne kejser havde flere jesuitmunke i sit hof, der fungerede som undervisere og rådgivere. Åbenheden gav plads til flere missioner og blandt dem altså flere, der krævede at både missionærer og ny-omvendte kinesere skulle afholde sig fra deltagelse i alle traditionelle ritualer.

Rite-striden involverede intellektuelle fra mange lande og mange lag i samtidens Europa. Pierre Bayle (1647-1706) forbandt sin skepticisme med overbevisningen om kinesernes ateisme (ibid.). Kineserne, mente han, var blot overtroiske og i øvrigt uden teologi, men civilisationen blomstrede ikke desto mindre 'derude'. Derfor kunne den kinesiske civilisation fremstå som bevis for, at etik ikke behøvede religion. Bayles

forsøg på at anvende det angiveligt principielt anderledes strukturerede Kina som et argument i en europæisk filosofisk debat var typisk for det intellektuelle klima i Europa før og omkring århundredeskiftet. Filosofer og teologer var interesserede, men ikke imponerede over Kinas civilisation (ibid.). Malebranche skrev i 1708 værket *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* med henblik på dels at vise kinesernes metafysiske fejltrin og dels at vise styrkerne ved sin egen cartesiansk inspirerede teologi (Mungello 1980). Rite-stridens udgang blev da også et nederlag for jesuitterne og alle katolske missioner blev pålagt strengere krav af paven i 1742 (Clarke 1997).

G.W. Leibniz (1646-1716) var den første ikke-gejstlige intellektuelle, der for alvor hyldede kinesisk civilisation og ikke fandt, at kinesisk religion og filosofi partout var den europæiske underlegen. Leibniz var optaget af forskellige verserende teorier, der beskrev Kina som en ur-civilisation. Fx havde John Webb (1611-1672) i 1669 fremsat en teori, der beskrev kinesisk som "det primitive sprog", der havde forbundet alle folk for bygningen af babelstårnet.

I Frankrig fandt man fra midten af det 18. årh. den mest omfattende og positive reception af Kina. Flere værker samlede og populariserede den hidtidige viden om Kina bl.a. Du Haldes *Description de l'Empire de la Chine* fra 1735 og Rousset de Surgy's *Melanges interessant et curieux* fra 1763. Disse overvejende Kina-positive skrifter blev kilderne for *Les Philosophes, Encyclopedistes, Economistes* og andre intellektuelle grupperinger. Fortolkningerne af Kina gik blandt disse nærmere i retning af politiske beskrivelser end teologiske og filosofiske, som tidligere prægede billedet af Kina. Voltaire (1694-1778)

skrev i sit store værk *Essai sur les moeurs* om mange forskellige civilisationer, men lod beskrivelsen af Kina være dominerende og målestok for de øvrige lande (Rowbotham 1932). Montesquieu (1689-1755) forholdt sig meget grundigt til Kina i det berømte værk *L'Esprit des Lois* fra 1748, hvor han anvendte landet som et billede på et tyrannisk despoti. Denne holdning fik både ros og ris i den efterfølgende tid. Francois Quesnay (1794-1774) og andre fysiokrater fandt i Kina det enestående tilfælde, at politik og økonomi gik op i en højere enhed. De mente, at alle i samfundet, fra kejser til bonde, var en del af bestræbelsen på det størst mulige samfundsmæssige gode.

Hvor billedet af Kina, fra tiden omkring Leibniz' første udførlige skrifter herom (ca. 1700) til Quesnays (1760'erne) sidste, havde været overvejende positivt blandt tænkere i Europa, så ændrede beskrivelserne sig radikalt efter ca. 1780. Der blev sendt færre missionærer af sted til Kina, og den øgede rigiditet, munkene var underlagt, resulterede desuden i en større kinesisk lukkethed (Hobson 2004). Samtidigt var Europa optaget af sin nyvundne industrielle styrke, og Kina forvandlede for europæerne til et billede på dekadence og barbarisk despoti.

## Leibniz' forsvar for kinesisk metafysik

Leibniz skrev om Kina fire sammenhængende tekster, der kom i følgende rækkefølge: Forordet til *Sidste nyt om Kina* (1697), *Om Konfucius' civile Kult* (1700), *Bemærkninger om kinesiske riter og religion* (1708) og *Afhandling om kinesernes naturlige teologi* (1716). Samtlige tekster er enten udkommet som bidrag i tidsskrifter eller blot skrevet som breve. Det var i disse ca. 20 år, at Leibniz beskæftigede sig indgående med Kina. Han kendte også inden da til Kina, men havde ikke stu-

deret missionærernes beretninger grundigt før denne tid. Hans interesse var drevet af ønsket om at opnå indsigt i den kinesiske filosofi og civilisation, men blev hurtigt også præget af et engagement i de samtidige missionspolitiske forhold. Således havde samtlige hans skrifter om Kina enten til formål at påvirke Vatikanet direkte eller folk, der havde magt indenfor kirken. Det er tydeligt i de ovennævnte tekster, der adresserer de problemstillinger, der optog fortolkere af missionærernes beretninger.

Leibniz giver i sine tidlige tekster en optimistisk indstillet beskrivelse af de politiske forhold i Kina. Han mente, at kinesernes praktiske filosofi havde meget at give i bytte for europæernes overlegne forståelse af fysik, metafysik og matematik. I forordet til *Sidste nyt om Kina*, der samlede forskellige missionærers beretninger fra Kina, beskriver Leibniz i rosende termer kinesernes samfundsindretning og særligt deres kejser. Indledningsvis tegner han et symmetrisk billede af de to af "menneskehedens højeste kulturer", der er placeret som to yderkanter af ét kontinent, hvorimellem barbariske lande strækker sig. I denne symmetri ser Leibniz muligheden for, at det højeste forsyns indgriben har placeret to civilisatoriske "antipoder" i den størst mulige landforbundne afstand (Leibniz 1984 [1697], 21). Denne vision om et komplementerende Anti-Europa præger fremstillingen i Leibniz' tekster.

Leibniz bemærker, at den kinesiske filosofi og metafysik ikke udfoldes i en eksakt videnskab, men nærmere angår, hvordan tilværelsen indrettes (ibid., 33). Han er forbløffet over, i hvor høj grad denne praktiske fornuft gennemsyner samfundet. Love "overholdes med glæde, da de ved sædvanen er blevet noget naturligt" (ibid.,

27). Kineserne har ”mildnet lasternes bitre frugter” (ibid.) og den orden, der hersker, inkarneres af kejseren, der opfattes som en dødelig gud. Leibniz beskriver kejseren som på én gang almægtig og dog underdanig i forholdet til hans eftermæle, der vil måle, hvor godt han har regeret (ibid., 29). Det er kendskab og respekt for de gamle love, der ifølge Leibniz holder kejseren fast på de høje idealer.

I Leibniz’ sidste og vigtigste værk om kinesisk filosofi *Afhandling om kinesernes naturlige teologi* fremgår det af argumentationens detaljerigdom, at han har haft mulighed for at læse flere rapporter fra missionærerne. Han har desuden fået større tiltro til rigdommen af den kinesiske tradition. I en note til teksten, får man et indblik i hans ivrighed for at få slået ligheden fast:

”[...] *why not simply say that the Li is our God? that is, the ultimate, or if you wish, primary ground of Existence and even of the possibility of things; the source of all good which is in things, the primary intelligence which was called by Anaxagoras and other ancient Greeks and Latins, Noûs, Mens.*” (Leibniz 1994, 80)

Denne trang til parallelisering er oplagt for Leibniz. Idet han mener at kunne forstå Li som en lov, der er gældende for både legemlige og ulegemlige ting, så er den at sammenligne med det princip, der styrer hver enkelt substans eller monade i Leibniz’ filosofiske system.<sup>1</sup> Li er både udtryk for hele verdens orden, og det, der manifesterer sig i den enkelte substans. Med disse egenskaber resulterer Li i organisering af verden som er at ligne med Leibniz’ *præetablerede harmoni*.

Leibniz tager den kinesiske filosofi så alvorligt, at den anskues som en perfekt manifestation af den tænkning, han kate-

goriserer som bindeleddet mellem teologi og filosofi, nemlig naturlig teologi. Naturlig teologi bygger hos Leibniz på naturlove, der strukturelt set kan forstås ud fra enhver kultur. I Leibniz’ teologiforståelse er selv den kristne Gud underlagt den strukturelle tvang, der ligger i de evige sandheder eller naturloven. Denne relativitet fører Leibniz konsekvent videre i sin vurdering af moral. Han skriver i et brev fra 1706:

“[...] *he who has control of the education or instruction of others is obligated, by natural law, to form minds with eminent precepts, and to take care that the practice of virtue, almost like a second nature, guides the will towards the good*” (Leibniz, Riley 1972, 69)

Denne anden natur er en afspejling af naturlovene, der også er grundlaget for Kristendommen. Hvis den menneskelige fornuft er klar, så er den også i overensstemmelse med den naturlige lov. Da vil menneskets vilje være forpligtet på det samme som Gud; stræben mod det størst mulige gode. Ovenstående citat er fra en polemik mod retsfilosoffen Samuel Pufendorf, men i vores kontekst kan vi mere passende sammenstille Leibniz holdning med to samtidige sinofile rationalister:

Voltaire så i kinesernes fornuftsbase-rede samfund en glimrende grobund for videnskabernes og rationalitetens regime under en udogmatisk deistisk religion (Rowbotham 1932). Hos Leibniz fandtes ikke bare forventningen og udveksling, hvad angår (praktisk) filosofi og videnskab, men også en udvidelse af Kristendommen. Leibniz’ fremlægning af denne idé ville ligeledes være faldet Bayle for brystet.<sup>2</sup> Bayles skepticisme overfor en moral baseret på kristne grundsætninger, gjorde ham venligt stemt

overfor det - i hans øjne - ateistiske Kina, der viste, at et land kan holde en høj civilisations- og moralsk standard uden at hvile på religiøst grundlag.

Leibniz står fast på en teologisk forståelse af den kinesiske filosofi, men han insisterer også på en strukturel, nærmest videnskabelig tvang i det teologiske.

## **Quesnays strukturelle lære fra Kina - Fysiokratismen**

Francois Quesnay var læge ved det franske hof under Ludvig XV. Hans beskæftigede sig med økonomi og politik i den gruppe, der senere fik navnet fysiokraterne. Med den banebrydende teori om et såkaldt *Tableau Economique* blev Quesnay den ledende figur i fysiokratismen. Denne "økonomiske tavle" var det første europæiske systematiske forsøg på at beregne et lands samfundsøkonomiske udvikling. Flere af Quesnays tekster blev anvendt i Diderots og d'Alemberts *Encyclopédie*, men i disse artikler gives ikke en samlet og koncis fysiokratisk teori. En sådan fremsatte Quesnay i sidste kapitel af afhandlingen *Despotisme de la Chine* fra 1767. Beskrivelsen af Kinas styre blev altså anvendt som afsæt for en analyse af den bedst mulige økonomi og politik.

I fremstillinger af Quesnays politiske og økonomiske teorier bliver der ofte henvist til den sidste del af *Despotisme de la Chine*, men uden at værkets kinesiske interesse bliver nævnt. Det er netop denne forskydning, der er væsentlig: De fundamentale fysiokratiske deviser kan umiddelbart godt forklares indenfor en rent europæisk økonomisk-politisk udvikling. Dog er Quesnay's pointe i ottende kapitel af *Despotisme de la Chine* netop at drage en strukturel lære af beretningerne fra Kina med henblik på at implementere elementer i europæiske lande.

Spørgsmålet er blot, hvorvidt grunden til at dette i samtiden blev overbevisende var, at der kunne henvises til et *samtidigt eksisterende rige*, hvor fysiokraternes grundpointer tilsyneladende var den gældende, og ganske velfungerende lov.

Kapitel otte har titlen "Comparison of Chinese Laws With the Natural Principles Underlying Prosperous Governments" (Maverick, Quesnay 1946, 265).<sup>3</sup> Der er således lagt op til en sammenligning med fysiokratismens egne doktriner. Quesnay summerer: "Thus far, we have shown the political and moral constitution of the great empire of China, based upon a knowledge of the natural law, of which it is the outgrowth" (Quesnay 1946, 264). Der er altså ikke tale om en egentlig deling mellem teori og empiri, idet Kina er direkte funderet på lovene. De love, der dikterer det kinesiske samfund og økonomi, er bygget direkte på den naturlige orden ifølge Quesnay. Det er denne naturlige orden, der ligger til grund for hele det fysiokratiske system. Idet han opfatter Kina som en fuldstændig overensstemmelse mellem lov og virkelighed, er det ham muligt at lave en komplet politisk-økonomisk redegørelse: Den fysiokratiske økonomi.

Navnet fysiokrati består af de græske elementer "fysis" – natur – og "kratein" – at styre. Navnet har Quesnay ikke selv fundet på, men han accepterede det hurtigt som en passende beskrivelse af bevægelsen. Navnet bliver ofte entydigt forstået sådan, at teoriens ene mål er at lade landbruget, derfor naturen (fysis), være den hovedsagelige kilde til økonomien. Quesnay mente sandt nok, at arbejde i sig selv ikke kunne være værdiskabende. Men, som han argumenterede, hvordan skulle der overhovedet kunne arbejdes, hvis ikke der var mad "udvundet" af land-

bruget? (Banzhaf 2000, 519) Det var ikke en entydig forherligelse af landbrug, der fik Quesnay til at forfægte denne økonomiske teori. Han anså naturens primat i produktionen som en del af et sæt af fundamentale naturlove. Den nye anskuelse af økonomiens kredsløb gav også en helt ny mulighed for at systematisere produktionsforløbet matematisk. Således skal hans berømte ”Tableau Economique” forstås som det regnegrundlag, der simplest muligt beskriver værdiskabelse ud fra naturen. Eftertiden har opfattet dette bidrag som det første videnskabelige spadestik i den økonomiske teori. Trods sit empiriske grundlag må Tableau’et dog ikke forstås som løsrevet fra sin kontekst; det er blot en regnemetode, der viser, hvordan samfundet kan måle sin overensstemmelse med Den Naturlige Orden (Priddat 2001, 100).

Quesnays tidlige økonomiske tekster er i højere grad matematisk-videnskabelige, og de har i eftertiden givet ham berømmelse som grundlæggeren af den moderne økonomi på linie med Adam Smith. Videnskabeliggørelsen af økonomien var dog ikke et udtryk for, at økonomien skulle frigøres fra statslig styring. Mange har forstået ”laissez-faire”-maksimen på denne måde, men fysiokraterne var nærmere interesserede i at opretholde en stabil politisk magt (Rudolf 1984). Stat og samfund er for fysiokraterne at opfatte som et ”corps moral et politique” (moralsk og politisk legeme) som Quesnay udtrykker det i *Despotisme de la Chine* (Quesnay, Oncken 1888, 918). Delingen mellem forskellige interesser, der hver har god grund til at trække samfundet i en retning bestemt af egeninteresse findes ikke formuleret hos Quesnay. Grunden til denne udeladelse i teorien er, at hvis folket og styret er tilstrækkeligt uddannet i de af

naturlovene udledte maksimer, så handler de alle for at opnå det størst mulige gode for alle i samfundet (Quesnay 1946, 264).

Det, som Quesnay finder i sin Kinafremstilling, er et samfund, der er så genemsyret af den naturlige orden, at selve magten opløses i hele samfundet. Derfor er det tilladt, ja ligefrem afkrævet, manderne at gå imod kejseren, hvis han ikke følger naturlovene. Det er væsentligt at forstå denne forskel i synet på Kina mellem Quesnay og Montesquieu, som han diskuterer med i *Despotisme*. For Montesquieu og siden Adam Smith (i hans *Nationernes Velstand*), er Kina et empirisk eksempel, hvor samfundet og økonomien er en ganske anden end i samtlige europæiske lande. De ønsker at drage en lære af dette møde, men finder begge kritikpunkter. For Montesquieu er disse af politisk art, mens det for Adam Smith, som vi skal se nedenfor, nærmere er økonomisk. For Quesnay er det økonomiske og politiske blik på Kina ét og det samme, netop fordi han dér har fundet den perfekte fundering på de naturlige love.

## Quesnay og Leibniz om naturlove

For at komme Quesnays forståelse af naturlove nærmere kan vi med fordel sammenholde nogle centrale fysiokratiske maksimer med Leibniz’ teorier om naturlighed. I *Despotisme* beskriver Quesnay sammenhængen mellem den fysiske lov og den moralske:

*“The physical constitutive law underlying government is understood to mean the regulated process of every physical events in the Natural Order that is evidently the most advantageous to the human race. The moral constitutive law is understood to mean the regulated process of all moral action in the Natural Order that is evidently the most advantageous to the*



*human race. These laws together form what is called the Natural law.” (Quesnay 1946, 264)*

Naturloven er et aggregat af fysiske love og morallove, såfremt de i fællesskab fremmer det størst mulige gode for mennesker. Som vi så ovenfor, mener Quesnay, at den positive lovgivning, altså de af mennesker konstituerede love, perfekt lever op til dette i Kina. Her forekommer det paradoksale, at mennesker opretholder love, som de ikke selv er ophav til: ”The constitutive Laws of the Nation are not of human origin” (ibid., 273). Vi må altså i Quesnays tolkning identificere fysiokrati med teokrati (Priddat 2001, 105). Det bekræfter Quesnay da også selv:

*“The primitive laws of nations is comprised in the general order of the formation of the universe in which everything has been foreseen and pre-arranged by the supreme Wisdom.” (ibid., 272, min understregning)*

Men hvilken teologi er der her tale om? I stedet for at tale om den kristne Gud, refererer Quesnay til den ”store Visdom” med kinesernes ord for Guddom *Shang-ti* og hverken kristne dogmer eller betegnelser. Den engelske oversættelse af *Despotisme* giver nærmest en hilsen til Leibniz’ præetablerede harmoni i det, at alt er ”forudset og præarrangeret” af guddommen. Quesnay skriver i sin franske originaludgave, at alt i universet er ”*prevu et arrangé* par la sagesse suprême”(Quesnay, Oncken 1888, 641). Quesnay fortsætter med en maksime om ikke at forlade menneskehedens ”voies prescrites” (ibid.).

Leibniz og Quesnay deler et altoverskyggende fokus på naturlove, der søger det universelt gode for menneskeracen. Love,

der desuden *ikke* er afhængige af en europæisk kristen kontekst. Det er interessant, at legitimiteten til dette synes at blive fundet i forestillingen om Kina hos begge. Det markerer også en fælles adskillelse fra andre toneangivende forestillinger om Naturen. Hobbes, Locke og Rousseau blandt mange andre videreførte en tradition fra Middelalderen, der placerer natur og civilisation som diametrale modsætninger (Quesnay 1946, 131). Som vi har set fandtes der blandt tænkere, der i denne periode anså Kina for at være Europas ligeværdige moralsk og politisk, en forestilling om en naturlighed, der angav underliggende strukturer for enhver civilisation.

## ”Laissez-faire” som et kinesisk ikke-handlingsprincip?

Den mest direkte kobling mellem fysiokratisk økonomiforståelse og kinesisk kultur er den tilsyneladende overensstemmelse mellem den fysiokratiske maksime om ’laissez-faire’ og dette begrebs ”gæld” til det kinesiske begreb ’wu-wei’ (Gerlach 2005, Priddat 2001). Her er tale om en mulig indflydelse, der ikke er begrænset til Fysiokraterne, selvom de spiller en afgørende rolle for den betydning ’laissez-faire’ fik i senere tiders økonomiske teori og praksis.

Wu-wei er noget omstridt med hensyn til dets oversættelse fra kinesisk. Der findes mange europæiske forsøg: For eksempel ”lad det vokse” (Priddat 2001, 94), ”handlen qua ikke-handlen”, ”ikke at gøre noget, og dog er der intet der ikke er gjort” og ”mindre aktivitet” (Gerlach 2005). J.M. Hobson giver følgende forklaring fortolket ud fra opfattelsen i det tidlige Han-dynasti (206 f. kr. –220 eft. kr.):

*“What is meant [...] by wu-wei is that no personal*

*prejudice [private or public will] interferes with the universal tao [the law of things], and that no desires and obsessions lead the true course [...] astray. Reason must guide action in order that power may be exercised according to the intrinsic properties and natural trends of things.*" (Hobson 2004, 190)

Sammenligner vi nu dette med analysen af Quesnays begreb om naturlove ovenfor, så synes ligheden stor. Vi må imidlertid være opmærksomme på, at såvel begrebet om naturlovene som forestillingen om wu-wei i Europa har en historie inden Quesnays fremstilling. Som det fremgik, var Leibniz i høj grad involveret i den moralske og politiske diskussion af begrebet om naturlove. Traditionen, som Quesnay må holdes op imod, er i første omgang nærmere historisk.

Gerlach (2005) paralleliserer interessen for bl.a. Hugo Grotius' tanker om naturlove med opdagelsen af det kinesiske wu-wei i Nederlandene. Kilderne til kinesisk filosofi i Amsterdam var, som i næsten alle tilfælde i denne periode, de tidlige jesuitmissionærer. Efter den Westfalske fred i 1648 fandtes der håb om at genopbygge en virksom ide om "universaløkonomi". Der var tale om en generel nordeuropæisk genopdagelse af den romerske filosof Libanius, der i midten af det 4. århundrede e. Kr. havde præsenteret denne ide (Irwin 1996). Gerlachs anke er nu, at Libanius' økonomiske vision ikke var det eneste ophav til den nye forestilling om naturlove indenfor økonomien i det 17. og 18. århundrede. Interessen for kinesisk kultur pressede sig i ligeså høj grad på i samtiden og særligt i Amsterdam, hvor Grotius blev læst intensivt (Gerlach 2005, 10). Porcelænsimporten fra Kina bidrog til opfattelsen af kinesisk civilisation og filosofi (ibid.). De store mængder importeret porcelæn, det

såkaldte *chinoiserie*, var ofte besmykket med billeder af velnærede og tilfredse bønder. Dette indtryk, holdt sammen med jesuiternes beretninger om stor generel velstand i Kina, påvirkede de europæiske samfund, der var trykkede efter krigen. Man krævede en ændring i økonomien, og hos Grotius fandt man tanker om en frigjort økonomi. På trods af, at presset for en ny økonomi var stort i Nederlandene, resulterede det ikke i en egentlig ny økonomisk bevægelse.

Gerlach overser i sin analyse, at tanker om en fri økonomi bliver artikuleret allerede hos franskmændene Pierre le Pesant de Boisguillebert. Han anvendte som den første ord-konstellationen "laissez-faire" i en politisk-økonomisk argumentation. Her fra *Factum de la France* fra 1707:

*"In the commerce of life, nature establishes an order in which if left to itself (pourvu qu'on la laisse faire) even the most powerful, when buying produce from the poorest, cannot prevent the latter gaining his subsistence through this sale"* (Citeret i Rudolf 1984).

Når Fysiokraterne i slutningen af 1700-tallet tog parolen "Laissez-faire et laissez passer" op, så var det som en genopdagelse, nærmere end en opfindelse (Rudolf 1984). Dette gør dog ikke sammenhængen mellem Quesnays begreb om laissez-faire og wu-wei-princippet mindre latent. I udgangspunktet skrev Boisguillebert med sympati for handelsinteresser, der kunne undertrykkes af statslig indblanding i økonomien. Citatet viser, i overensstemmelse med hans øvrige tekster (ibid.), at Boisguillebert nok opererer med en naturlig orden, men at denne orden fungerer som en restriktion af den ene part nærmere end en overensstemmelse mellem parter, der alle arbejder for det fælles bedste.

At laissez-faire-strategien fører til bedre forhold er for Boisguillebert en *effekt*, nærmere end det er en lov, som den for fysiokraterne skal gælde for både den enkelte og samfundet i sin helhed.

Fysiokraterne har i standardfremstillinger ofte fået æren af at have taget de første skridt væk fra merkantilismen og frem mod liberalisme. Quesnay citeres i et brev for kun at anerkende én regel: "[...] c'est de laisser passer et de laisser faire tous les acheteurs et tous les vendeurs", og at han dermed hylder "la plus grande concurrence possible" (Quesnay, Oncken 1888, 672). Man må dog ikke lade disse umiddelbart klassisk liberale udsagn sløre blikket for Quesnays ønske om at lade økonomien være et redskab for det legale despotis opretholdelse af stabil magt og fred. Gerlach opererer med en direkte påvirkning mellem Fysiokraterne og Adam Smith. Det er sandt, at Smith besøgte Quesnay i Paris i 1766 (Young 1996), og at han havde stor respekt for deres økonomiske teorier. Der bliver af Gerlach og mange andre peget på Smiths forestilling om "den usynlige hånd" (Smith 1976, 477) som forbindelsesledet til den naturlige orden, som Quesnay fandt i Kina (Priddat 2001, Young 1996). Smith delte ikke Quesnays Kina-begejstring og var i *Wealth of Nations* nærmere på linie med Montesquieu i sine betragtninger af styreformen og økonomien. Kina tjente for Smith også som empiri for, hvad den britiske økonomi skulle undgå i bestræbelsen på at finde en kur mod dens problemer (herunder den merkantilistiske politik). Dog, gennem hans beskæftigelse med fysiokratisk teori fandt han en teoretisk-matematisk tilgang, der var ligeså væsentlig.

I fysiokraternes forståelse af laissez-faire på markedet handler alle agenter altid

i overensstemmelse med naturloven, der er rettet mod at opnå det bedste mulige for menneskeracen. Naturloven er, som vi så i sammenligningen med Leibniz, teologisk funderet, og den fysiokratiske vision er i forlængelse heraf. Det er nødvendigt at anskue disse tidlige økonomiske teorier fra et synspunkt, der er følsomt overfor det teologisk-metafysiske indhold (cf. Priddat 2001). Fra Quesnay og Leibniz arver Smith på den måde en *teologisk legitimation*, der ikke er afhængig af Kristendommen. Spørgsmålet er, om denne legitimation ville have pondus, hvis ikke den byggede på forestillingen om Kina som model for Europa?

## Trediveårskrigen og Kina som Model for et såret Europa

Den amerikanske sociolog Ho-Fung Hung præsenterer en model for, hvordan Europas intelligentsia i løbet af 100 år, fra ca. 1680 og frem, gik fra pludselig opblomstring af sinofili til sinofobi. Denne afstandstagen fra alt kinesisk forvandlede derefter i de følgende årtier til en ligegyldighed og glemsel af kinesisk civilisation, der kan siges at have varet helt til det 20. århundrede. Hongs analyse er på linie med beskrivelser man finder hos idéhistorikeren J.J. Clarke, historikeren J.M. Hobson og flere andre, der har beskæftiget sig med denne del af idéhistorien. Ligeså stor Kina-interessen var fra Leibniz til Quesnay, ligeså stor var apatien i den efterfølgende tid (Maverick, Quesnay 1946, Mungello 2005). For at kunne følge Ho-Fung Hungs model, må vi endnu engang vende blikket mod det europæiske "klima" ved trediveårskrigen udgang.

Midten af 1600-tallet var præget af dårlig økonomi i de fleste europæiske lande. Der var stadig mindre konflikter, der ikke helt havde fundet deres afslutning i Øst- og

Vesteuropa. Kirkerne var nu kronisk fattige og de enkelte stater lagde et hårdt skattepres for fortsat at kunne holde deres status (Hazard 1953, Sturdy 2001). Magten blev forskudt fra de desorganiserede kirker til kongen, og der blev fundet ”hjemmel” til dette i intelligentsiaen. Således tildelte John Locke i hans *Two Treatises on Government* kongen den fuldstændige suverænitæt, kun underlagt af et direkte forhold til Gud. De mange konflikter mellem kirkelige samfund, der var gået forud, havde sat sine spor og man søgte ny inspiration for at tro på bæredygtig politisk orden. Standardfortolkninger finder ofte, at dette ”nye” blev til som en politisk fortolkning af Newtons fysiske naturlove (Clarke 1997, Hobson 2004, Sturdy 2001). Vi har ovenfor set, hvordan dette blev korrigeret væsentligt af den kinainspirerede fortolkning af naturlovenes funktion på et samfundsmæssigt plan.

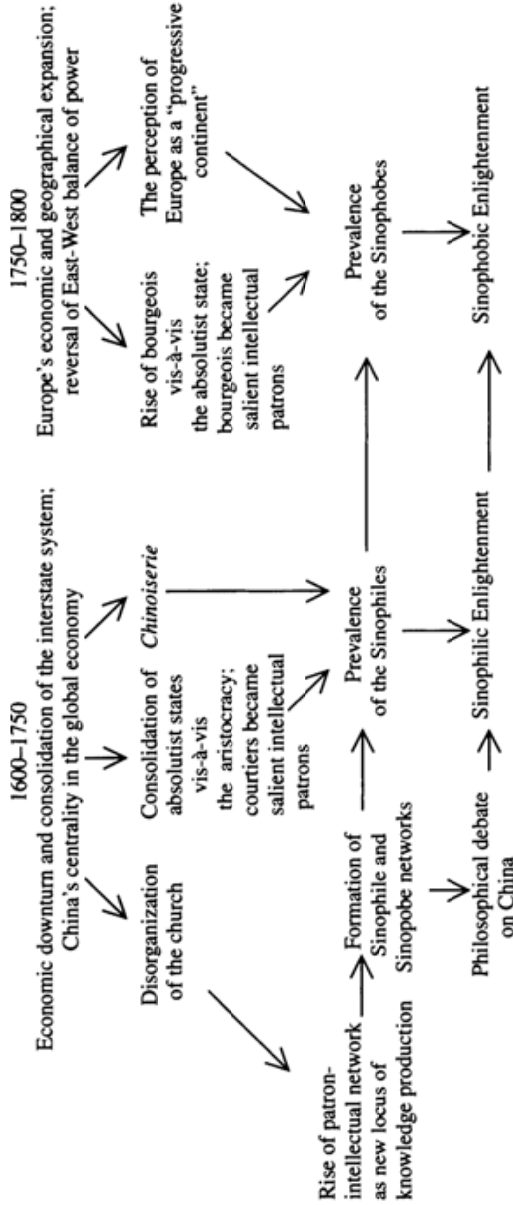
De magtfulde kongedømmer tiltrak mange intellektuelle samtidig med, at Vatikanets svaghed gjorde dens teologi mindre dominerende. Konflikten manifesterede sig i Frankrig mellem Jansenister, der var tro mod Vatikanet, og Jesuitterne, der med deres friere teologi befandt sig godt ved det franske hof (Hung 2003, 259). Jesuitterne vandt denne kamp med jansenisternes fordrivelse til følge, og kunne nu øve deres indflydelse på Frankrigs Louis XIV. Dette banede vejen for den kraftige interesse for Kina, hvor jesuitterne jo længe havde haft missioner. Jesuitternes store sympati for det kinesiske rige smittede af på det intellektuelle bourgeoisie, der omgav det franske hof, af hvilke vi har set flere repræsentanter beskrevet ovenfor. Med kritiske røster som undtagelser, så prægede sinofilien intelligentsiaen i Europa i de næste ca. 100 år. Overgangen til modsætningen, sinofobien, forekommer

derfor temmelig brat fra ca. 1770. Ho-Fung Hung forklarer overordnet dette med, at hvor den borgerlige intelligentsia i den mellem-liggende periode havde knyttet sig til kongemagterne og ikke til kirken, så løsrev bourgeoisie sig i en kamp for selvstændiggørelse og var ikke længere fortalere for det absolutistiske monarki. Forestillingen om den oplyste despot i Kina, var derfor heller ikke længere attraktiv. I denne bevægelse var Encyclopédisterne centrale, og man kan spore det hurtige holdningsskifte i Diderots tidlige positive holdning til Quesnays skrifter til hans senere angreb på Kina (Hung 2003).

Den forbedrede økonomi og bourgeoisielets selvstændighed manifesterede sig kraftigt i den følgende tid. Det fremgik dels af den franske revolution i 1789 og dels af den industrielle revolution i Storbritannien, der fra midten 1700 blev stadig tydeligere. I Hungs model på modsatte side kan vi se dette sammenfattet.

Denne model er ikke er ikke uforenelig med analysen af kina-interessen ift. den varige teologiske legitimation af ”laissez-faire”. Ud af Ho-Fung Hungs model kan vi få en forståelse af den baggrund, på hvilken Kina-interessen kunne vokse. Tredivårskrigen havde efterladt sig ar både materielt og i intellektuelle lag. Den positive ånd fra Renæssancen var væk og Europa forekom splittet på trods af det omfattende diplomatiske arbejde lagt i Den Vestfalske Fred (Sturdy 2001). Vi har allerede set, at Leibniz ikke var alene i forsøget på at formulere en gangbar universalisme, der ikke udelukkende måtte referere til kristen metafysik og moral. I perioden fra midten af 1600-tallet til slutningen af 1700-tallet var der et udbredt (i lyset af religionskrigenes grusomhed forståeligt) behov for at definere politik og moral

Figur



med udgangspunkt et andet sted end den nyere europæiske historie (ibid.). I den kontekst kunne forestillingen om Kina give håb om en mulig fred og velstand. Dette håb blev snart erstattet med forestillingen om Europa som det progressive kontinent, der havde økonomisk vækst og ekspanderede geografisk (Hung 2003). Dermed genvandt europæiske tænkere tilliden til deres kontinent og tabte fascination af det stabile Kina. Det blev i Hegels historiefilosofi til inkarnationen af "Stillstand" og et land uden historie (Kim 1978). Det paradoksale er nu blot, at det politisk-økonomiske grundlag, på hvilket væksten i udgangspunktet kunne trives, var blevet udarbejdet af de mest stædige sinofile. Den kinesiske påvirkning af bl.a. Leibniz og Quesnay førte til en nyopfattelse af økonomi og politik, der som teologisk legitimeret liberalisme og "laissez-faire" har gjort sig gældende helt indtil i dag (Priddat 2001, Smith 2006).

## Noter

<sup>1</sup> For en grundig gennemgang af Monadologien se Rescher, 1967.

<sup>2</sup> Bayle døde i 1706.

<sup>3</sup> Fransk: "Comparison des Lois Chinoises avec Les Principes Naturels, Constitutifs des Gouvernements Prosperés"(Quesnay, Oncken 1888).

<sup>4</sup> Herunder Voltaire, Bayle, Leibniz og senere en mængde franske filosopher.

## Litteratur

Banzhaf, H.S. (2000): "Productive Nature and the Net Product: Quesnay's Economics Animal and Political." *History of Political Economy*, 32 (3), pp. 517-551.

Clarke, J.J. (1997): *Oriental enlightenment : the encounter between Asian and Western thought*. London ; New York: Routledge.

Davis, Walther J. (1983) "China, the Confucian Ideal, and the Enlightenment" i *Journal of the History of Ideas*, vol. 44, no. 4

Gerlach, Christian (2005): "Wu-Wei in Europe" in *Working Papers LSE*.

Hazard, P. (1953): *The European mind, the critical years, 1680-1715*. New Haven: Yale University Press.

Hobson, J.M. (2004): *The Eastern origins of Western civilization*. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press.

Hung, H. (2003): "Orientalist Knowledge and Social Theories: China and the European Conceptions of East-West Differences from 1600 to 1900", *Sociological Theory*, 21 (3), pp. 254-280.

Irwin, D.A. (1996): *Against the tide: an intellectual history of free trade*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Kim, Y.K. (1978): "Hegel's Criticism of Chinese Philosophy", *Philosophy East and West*, 28 (2, Sinological Torque), pp. 173-180.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1984): *Novissima Sinica*, Klassikerforeningen, 1984, Herning

----- (1994): *Writings on China*. Chicago, Ill.: Open Court.

----- (1951): *Leibniz, Selections*. Edited by Philip P. Wiener. pp. li. 606. Charles Scribner's Sons: New York.

----- & Riley, P.: (1972): *The political writings of Leibniz*. Cambridge Eng.: University Press.

Maverick, L.A. & Quesnay, F.: (1946): *China, a model for Europe*. San Antonio, Tex.: Paul Anderson.

Mungello, D.E. (2005): *The great encounter of China and the West, 1500-1800*. 2nd edn. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

Mungello, D.E. (1980): "Malebranche and Chinese Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, 41(4), pp. 551-578.

Priddat, B.P. (2001): *Le concert universel: die Physiokratie : eine Transformationsphilosophie des 18. Jahrhunderts*, Marburg: Metropolis.

Quesnay, F. & Oncken, A. (1888): *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay, fondateur du système physiocratique*, Francfort s/M: J. Baer & cie; etc., etc.

Rescher, N. (1967). *The philosophy of Leibniz*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Rowbotham, A.H. (1932): "Voltaire, Sinophile", *PMLA*, 47 (4), pp. 1050-1065.

Smith, A. (1976): *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Chicago: University of Chicago Press.

Smith, C. (2006): *Adam Smith's political philosophy: the invisible hand and spontaneous order*. London ; New York: Routledge.

- Sturdy, D.J. (2001): *Fractured Europe, 1600-1721*.  
Oxford, UK ; Malden, Mass.: Blackwell Publishers.
- Walther, Rudolf (1984): "Economic Liberalism" i *Economy and Society*, vol. 13
- Young, L. (1996): "The Tao of Markets: Sima Qian and The Invisible Hand 1", *Pacific Economic Review*, 1(2), pp. 137-145.

## Världshistorien, enligt Kim Jong Il

I Nordkorea har historien blivit ett av medlen för stärkandet av den nationella självkänslan och legitimeringen av den politiska ordningen. Historien är ständigt närvarande och levande i landet. Koreakrigets historia utkämpas fortfarande. Landet befinner sig i ett historiskt krig, ett tillstånd av det förflutnas hemsökelse i vardagen.

### Herrar över sitt eget öde

Väldiga monument, skulpturparker, mosaiker, museer, revolutionära operor och filmer minner om landets tragiska och heroiska historia. I skolan får barnen två timmar i veckan läsa om Den store ledarens barndom, senare i sekundärskolan om Den store ledarens revolutionära historia. Idealiserade illustrationer skildrar pedagogiskt likt söndagsskoleplanscher olika episoder ur Kim Il Sungs liv, som uppbrottet från barndomshemmet, när han hälsar på sin pappa i fängelset, som gerillaledare, som den snälle farbrodern som hälsar på barnen i skolan och så vidare.

Människan kan förändra historien. Enligt den nordkoreanska hemmagjorda ideologin ”juche” (det vill säga ”självtilit”) är folkets massor, som det står i Kim Jong Ils *Om vårt partis jucheidé* (sv. övers. 1988), ”herrar över sitt eget öde och historien.” Ett nytt system måste skapas, och de gamla krafterna utplånas. Kampen för socialism och kommunism är en kamp för ”att utplåna alla spår av de gamla samhällena som överlämnats av historien”. Juche är alltså ett otvetydigt modernistiskt projekt.

I *Kim Il Sung, The Great Man of the Century* (1993) framställs Kim Il Sung som profeten, den sanne revolutionären som från tidernas höjdpunkt blickar ut över samtiden och framtiden. Själständighetens epok innebär en kopernikansk revolution, ett slut på människan som historiens objekt, till födelsen av en ny oförfalskad massornas historia, som lever oberoende och skapande, som historiens herrar.

Juche-ideologin går framför allt ut på att landet ska vara självständigt politiskt, oberoende ekonomiskt och kunna lita på sin egen militära styrka. Det är också namnet på landets egen tideräkning som utgår från Den store ledarens födelseår 1912. Hans födelsedag den 15 april är allmän nationell högtidsdag och kallas för ”Solens dag”. Kim Il Sung är solen som lyser upp vårt paradiset. Juche har skapat en ny tid och en ny historia.

Den nordkoreanska historieskildringen är ett oerhört intressant och tydligt exempel på användandet och omskapandet av historien, hur människan lever med historien. När världen och historien inte är som vi vill att den ska vara, så omskapar vi den så att



den passar oss. Historien glider över i myter och legender. Historieskildringen är central för legitimeringen av det politiska systemet och hela grunden för det nordkoreanska samhället. Den används för att legitimera den rådande maktordningen, och skapar en berättelse om varför världen, samhället och politiken är som de är. Som utgångspunkt tar jag nordkoreanska böcker och pamfletter, för att därigenom fånga den officiella och statsunderstödda bilden av världshistorien och Nordkoreas historia, enligt dem själva, eller kanske rättare sagt, enligt Kim Jong Il.

Men först en kort resumé av Koreas historia som vi känner den, som den vanligtvis framställs i den västerländska historieskildringen. Koreas historia präglas av åtskilliga invasioner genom århundradena och långa perioder av isolering. Från 1644 till 1876 var landet ett isolerat, ”ett förbjudet kungarike”, även kallat ”Eremitriket”. Dagens isolerande Nordkorea vilar alltså på en lång tradition. Landet styrdes hårdhänt av japanska generaler från 1910 fram till andra världskrigets slut, då Korea garanterades självständighet genom Potsdamavtalet 1945. Den 8 augusti samma år ockuperade sovjetiska trupper norra delen av landet, därefter amerikanska trupper den södra, och en skiljelinje upprättades vid den 38:e breddgraden. Tre år senare utropades två nya stater. I juni 1950 utbröt Koreakriget då Nordkorea invaderade syd och snart besatte större delen av halvön. USA gav sig då in i kriget, efter en resolution i FN, och drev tillbaka de nordkoreanska trupperna. Krigslyckan vände återigen då Kina gav sig in i kriget. Ett vapenstillestånd deklarerades 1953 åter vid den 38:e breddgraden, men inget fredsavtal kom till stånd. Kriget hade då inte inneburit någon geografisk skillnad,

men däremot lämnat fem miljoner döda efter sig.

### **Befrielsekrig mot japanerna**

Nu till den nordkoreanska versionen. Det gick inte alls till så, menar man. Till en början är Korea inte något avsides hörn i världen. Den nordkoreanska arkeologin bekräftar i själva verket landets ålder som civilisationens vagg. I boken *Tangun Founder-King of Korea* (1994) framförs den nordkoreanska historia som japanska historiker i imperialisterna tjänst har försökt mörklägga. Varje uppsats inleds för övrigt med citat ur den store auktoriteten Kim Il Sung:s samlade verk. Korea har i själva verket en 5 000-årig historia och kultur grundad av Tangun. Den koreanska nationen är av samma blod, ”en homogen ras i sitt eget territorium” – ett tänkande som påminner om andra ideologier av annan politisk färg.

Sedan kom de mörka åren under japanskt kolonialstyre. Men då tog kamrat Kim Il Sung på sig sitt lands öde. Han analyserade den koreanska revolutionens behov, står det i jubileumsskriften *Glorious 50 Years* (1995), och grundade ett oövervinnligt revolutionärt parti av monolitisk enhet och hårt som stål. Han inledde ett revolutionärt gerillakrig. Berget Paekdu på gränsen till Kina är revolutionens heliga berg. Kratersjön Chon, himmelens sjö, har en magisk roll i den nordkoreanska mytologin. I dessa bergstrakter ska revolutionens son Kim Jong Il ha fötts i sin fars hemliga gerillaläger. Inne i barrskogen, nedanför Jong Il-toppen, är timmerstugan där han föddes. Legender talar om hur det mitt i vintern visade sig en dubbel regnbåge på himlen, en ny stjärna lyste i natten och en svala kom flygande med budskapet om att en general utan like hade kommit till jorden. Hans första leksa-

ker var ett maskingevär och ett ammunitionsbälte. (Lintner, 2005). Kim Jong Il visade en oerhörd begåvning i unga år. Enligt hans officiella biografi skulle han till och med ha räknat ut att om en lerklump sammanfördes med en annan klump, så blev det en lerklump, inte två. Liknelsen ska symbolisera folkets enhet, som en sammansmältning av nord och syd.

I själva verket föddes Kim Jong Il inte alls här, utan i ett sovjetiskt träningsläger i närheten av Chabarovsk i Sibirien den 16 februari 1942. Men en sann revolutionär kan ju inte ha fötts i landsflykt undan kriget. Ett av de få svenska besöken från denna tid i dessa trakter gjordes för övrigt av upptäcksresenären Sten Bergman. Det var 1935 under den japanska kolonialtiden: ”Ett besök på Paiktusan försvåras numera därav, att såväl berget som de omgivande stora urskogarna utgöra ett ständigt tillhåll för väl beväpnade kinesiska och koreanska banditer. Det är numera omöjligt att besöka Paiktusan utan militäreskort, såvida man ej vill riskera att falla i rövarhänder.” Efter det japanska kapituleringen fördes den treåriga Kim Jong Il till Korea, men evakuerades till Kina under Koreakriget.

Men emellertid, enligt den nordkoreanska versionen var det det koreanska folket under ledning av den store ledaren Kim Il Sung som på egen hand, under heroisk kamp, besegrade den japanska imperialistiska kolonialmakten och slängde ut förtryckarna. Denna berättelse är viktig för den nordkoreanska historien. Tiden i exil skulle nämligen ta hål på myten om Kim Il Sung som landets befriare och göra honom till en marionett tillsatt av Stalin. Att delningen var en överenskommelse mellan Japans besegrare ignoreras också i den nordkoreanska historieskildringen. Hela skulden läggs

i stället på USA, samtidigt som man håller tyst om att Sovjetunionen hade ockuperat den norra delen och att det var de som hade tillsatt Kim Il Sung. Enligt vissa skulle Kim Il Sung dessutom vara en stulen identitet från en motståndskämpa mot den japanska ockupationen. I själva verket hette han något annat. Men i Nordkorea frodas legenderna om Kim Il Sung som mannen som ”mejade ner fienden som vissna löv på hösten med sin blick och fick döda grenar att blomma med ett leende.” (Cornell, 1999).

Vid ”Centralkommitténs verksamhetsberättelse vid Nordkoreas arbetarpartis andra kongress” (1948) förfäktade Kim Il Sung en stalinistisk konspirationsteori ifråga om Andra världskriget: En plan hade innan kriget gjorts upp mellan USA, Storbritannien och Frankrike, som gick ut på att det fascistiska Tyskland ”skulle utnyttjas till att försvaga Sovjetunionens makt och stärka de imperialistiska angreppsstyrkorna.” Och talet om att USA ”räddade” Europa undan nazismen är bara högljutt pladder från Wall Street-bossar och reaktionära amerikanska statsmän: ”De amerikanska monopolkapitalisterna drabbades ingalunda av några förluster, utan rakade in fantastiska profiter medan kriget pågick.”

Historien om den egenhändiga revolutionen och befrielsen från Japan är central för den historiska legitimeringen av Kim Il Sung i Nordkorea. Den rådande regimen maktutövning får sin moraliska, rättmätiga legitimitet genom att folket självt skulle ha tagit makten. Skulle regimen framstå som tillsatt utifrån, skulle den folkdemokratiska retoriken vara uppenbart motsägelsefull. Med inspiration från Lenin kunde Kim Il Sung också hoppa över den kapitalistiska epoken och gå direkt från feodalism till socialism, och bönderna förvandlas till

arbetarklass. Den nordkoreanska historiesynen är egentligen inte en strikt marxistisk historiefilosofi, utan snarare av traditionellt nationalistiskt slag.

### Koreakriget

Koreakriget, landets traumatiska historia är hela tiden närvarande och en återförening är den ständigt återkommande önskan. På Nationalgalleriet i Pyongyang visas social-realistiska målningar. På museet för det segerrika fäderneslandets befrielsekrig visas fotografier, föremål och dokument som ska stödja deras bild av kriget: stora modell-scener över avgörande slag under kriget, beslagtagna militära fordon och flygplan, ett roterande panorama över en krigsscen. Här fostras unga nordkoreaner till att bli patriotiska soldater som skänker sitt liv för fosterlandet. I Taedong-floden ligger det beslagtagna amerikanska spionskeppet USS Pueblo – en riktig krigsklenod.

Det var inte vi som började, utan de. Enligt Nordkorea var det USA som startade Koreakriget 1950, som efter systematiska provokationer övergick i regelrätt invasionsförsök. Syftet med USA-imperialisternas kriminella aggressioner var att förmå folkarmén i nord att begå misstag, så att USA skulle kunna invadera och ockupera hela landet. Den sydkoreanska armén under amerikanskt kommando försökte sedan desperat dölja sitt invasionsförsök genom att snabbt retirera. Till slut tvingades de ner på sina bara knän inför det koreanska folket och undertecknade ett vapenstilleståndsavtal. Hjältarna utropade segerrop som ekade mellan himmel och jord.

”Nordkorea” finns egentligen inte. Det finns bara ett Korea. ”Södra Korea” är ockuperat av USA-imperialisterna och styrs av en olaglig marionettregim, inte alls en obe-

roende stat utan i händerna på en ”sydkoreansk förrädarklick”, ”USA-imperialismens trogna lakej”. Södra Korea har påtvingats ett kolonialvälde och har förvandlats till en militärbas för USA:s aggression mot hela Korea och Asien. Men USA-imperialismen är dödsdömd och dess dagar räknade.

Den nordkoreanska versionen av Koreakriget, som ingående framförs i *The US Imperialists Started the Korean War* (1977), visar på vikten av makt över historieskildringen och historiens dom. Hur historien skildras är inte alls oväsentligt för den politiska makten. Specifika politiska ideologier och särskilda politiska mål på dagordningen leder också till förändrad historieskildring. Mänskligt handlande rättfärdigas ofta i efterhand, där historieberättelsen ger den kausalitet som bekräftar handlandets rationalitet, även om en sådan inte föreligger. Förlorar man makten över historien kan man riskera att utelämnas till en historia som man inte önskar. Det gäller så att säga att så mycket som möjligt få inflytande över ”historiens dom”. Historien dömer framtiden, det som skett leder till nuet, enligt narrativitetens kausalitet.

Så här kan nordkoreansk historieskildring låta: USA försökte desperat etablera sin överhöghet över världen, försökte skymma över kapitalismens kris genom att intensifiera kampen mot den ständigt växande socialismen och den nationella frigörelsen. För USA-imperialisterna var Korea inte bara en lämplig koloni, utan också ett brohuvud för en invasion av hela den asiatiska kontinenten och en strategisk bas från vilken de kunde strida mot nationella frihetsrörelser och socialism, för att i slutänden uppnå världsherravälde. USA-imperialisterna drömde om att få ner det koreanska folket på sina bara knän genom

bestialiska illdåd. Men det koreanska folket var fast beslutat att med sina liv försvara friheten och lyckan i sitt fädernesland. Inför hela världen uppdragades att USA:s aggressioner kom från ”ättlingar till de mordlystna grundarna av United States of America, som inte annat är än 1900-talets kannibaler och tvåbenta odjur i sken av ’civiliserad nation’”. Men de gjorde en missräkning. De misstog sig i fråga om den oslagbara styrkan hos det heroiska koreanska folket och Koreanska folkarmén under dess visa ledarskap av den store revolutionsledaren Kamrat Kim Il Sung, ”en evigt segrande, briljant befälhavare med järnvilja och en lysande militärstrateg”. USA-imperialisterna är skamliga strypare av frihet och nationellt oberoende, de är ”blodtörstiga halssavskärare”. Boken avslutas med en varning till USA-imperialisterna, om de förglömmar historiens läxa och enträget försöker provocera fram ett nytt krig och går emot tidens lopp, så kommer de slutligen förgås i krigets eld en gång för alla.

## Industriell uppbyggnad

Till Högsta folkförsamlingens första session 1972 förklarade Kim Il Sung att det var på ”basis av en vetenskaplig analys av den revolutionära situation som skapats i vårt land efter kriget, bedömde vårt parti efterkrigsperioden som det lämpligaste skedet för den socialistiska revolutionen”. Kim Il Sung förde en omissskänlig stalinistisk form av socialism, samtidigt balanserade landet skickligt mellan Sovjet och Kina. Händelseutvecklingen kring 1956–1957, kommenterade Kim Il Sung i ett föredrag från 1965 med att säga att det var ”är då den moderna revisionismen dök upp i stor skala inom den internationella kommunistiska rörelsen”. Han syftar uppenbarligen på avstaliniserin-

gen efter sovjetiska Kommunistpartiets 20:e kongress, Chrusjtjovs maktövertagande och Ungernkrisen.

Under 60- och 70-talet gjorde Nordkorea sig till härförare för befrielseörelser i tredje världen. I ett tal från 1969, ”Progressiva journalister från fem kontinenter, fördöm skarpt USA-imperialismen med edra revolutionära pennor!”, beskriver Kim Il Sung hur det i Asien, Afrika och Latinamerika ”brusar i dag den nationella revolutionära befrielsens starka vågor med oemotståndlig kraft. Revolutionära stormar sveper fram över dessa kontinenter och sopar bort imperialismen och kolonialismen.” De blodtörstiga imperialisterna darrar av ångest och fasa. Nordkorea ställde sig också på de ”arabiska folkens” sida mot ”sionisterna”. Segern mot imperialism och kolonialism kom allt närmare. På en bankett i Peking 1975 förklarade Kim Il Sung hur Röda khmerernas maktövertagande visade på hur USA-imperialismen alltmer sjunker ner i ”ett nederlagets träsk” i Indokina.

Under efterkrigstiden skedde samtidigt en framgångsrik industrialisering och uppbyggnad av landet. Åtminstone till det yttre framstod landet som en industrination. Chollima, den nordkoreanska mytologins snabbspringande häst som tar väldiga kliv framåt, fick symbolisera den lysande industrinationen Nordkorea. Industriproduktionen, hävdade man, steg med 40–50 procent årligen. Samarbete i Comecon undveks för att i stället utveckla ett eget allsidigt näringsliv. På 70-talet gjordes en satsning på att skaffa sig den modernaste tekniken. I stället för att köpa varor av sämre kvalitet i Östeuropa skrev nordkoreanska uppköpare kontrakt för enorma belopp i Västeuropa och Japan. En kombination av övertro på sin egen kapacitet och en okunnighet om

omvärlden ledde till att de förköpte sig.

## Sovjetblockets sammanbrott

Nordkorea måste ha hamnat i en obegriplig värld vid sammanbrottet för Sovjetblocket. Världen följde inte de socialistiska utvecklingslagarna. Det gamla kunde inte komma tillbaka. Kim Il Sung är modernist. Bort med det gamla in med det nya, ”utrota alla former av gammelmåda idéer”, var till exempel hans uppmaning i ett tal vid Koreanska arbetarpartiets femte kongress 1970. Genomförandet av partiets politik har lett till att ”hela samhället har förvandlats till en röd familj” som marscherar framåt med oövervinnelig kraft. I ett annat tal ”för vänskap och solidaritet mellan ungdomar och studenter i världen” under det omvälvande året 1989, deklarerade han det färfäga i att försöka vända historien tillbaka. Det är en kamp mellan nytt och gammalt. Världspolitiken präglas av en kamp mellan världens progressiva krafter som strävar efter en ny, fri, fredlig värld och de reaktionära krafterna som försöker hålla fast vid en gammal ordning av imperialism och kolonialism.

Enligt den nordkoreanska uppfattningen, formulerat under författarnamnet Nada Takashi, *Korea in Kim Jong Il's Era* (2000), skedde i slutet av det kalla kriget en serie statskupper i de forna Warszawa-paktsländerna. Men Nordkorea har oförtrutet gått vidare med den socialistiska uppbyggnaden utan att vackla det minsta, under ledning av generalsekreterare Kim Jong Il. I *Socialismen är en vetenskap* (1994) säger Kim Jong Il att socialismens sönderfall i diverse länder inte betyder att ”socialismen som vetenskap” har misslyckats, utan visar i stället på opportunistens bankrutt som har korruperat socialismen. Socialdemokrater avfärdas som degenererade revisionister. De socialistiska

länderna hade utsatts för kontrarevolutionära försök. Man hade där misslyckats med att förstå socialismens essens, misslyckats med den internationella solidariteten, och hade blivit bländade av kapitalismens så kallade materiella ”standard”. Detta gjorde att revisionister, som förnekade partiets ledarskap, antog ”mångpartisystemet”. Den internationella kommunismens historia, står det i Kim Jong IIs biografi, visar att om partiets ledarskap försvagas, förlorar socialismen sitt livsblod och kollapsar. Tumskruvarna drogs åt.

Kim Il Sung's död i juli 1994 innebar, enligt hans biografi från 2001, den största sorg i nationens 5 000-åriga historia. Nyheten kom som en blix från en klar himmel, en verklig chock som tycktes täcka solljuset, jorden rämnade, himlen klövs, hela nationen dränktes i ett hav av tårar, ett jämmerrop, berg och floder skälvde, skogar och grässlätter vred sig i sorg. 212 miljoner människor visade sin sista aktning för honom. Men han är inte död. Kim Il Sung lever! Som solen kommer han för evigt skina i det koreanska folkets minne.

## Den 11. september

På ett klassiskt vis försöker man hålla samman landet genom att utmåla en yttre fiende. På liknande sätt ställdes arier mot judar i Nazityskland, och väst mot öst under Kalla kriget, och så ställs ”den fria demokratiska världen” mot ”den muslimska fundamentalismen” i dag. I Nordkorea är det USA med eller utan skäl som är ärkefienden. USA är terroristlandet framför alla, enligt den nordkoreanska retoriken. Den politiska makten i Pyongyang är paradoxalt nog beroende av USA för sin överlevnad.

I en mycket intressant skrift som kom till i samband med 11 september-attackerna,

US—*The Empire of Terrorism* (2003), vänder Nordkorea på terrorismretoriken. De verkliga terroristerna är USA-imperialisterna. Det var en attack mot själva nervcentrum i "Ondskans imperium", det vill säga USA. George W. Bushs uttalande om ondskans axelmakter uppfattades som en våldsam provokation och ett allvarligt krigshot. "Terrorism", preciserar man, karakteriseras av barbarisk slakt och illdåd gjorda av reaktionära krafter mot progressiva folk. Det är själva ryggraden i USA:s överlevnad, "som är en aggressiv och rovdjursaktig nation av naturen." I själva sitt ursprung är USA ett terroristland. Det grundades och växte till tack vare terrorism. För det första genom blodbad på indianer, illegal handel med slavar, erövringskrig mot Mexiko och andra länder. För det andra genom organiserade terroristattacker mot sin svarta befolkning, mordet på Martin Luther King, statsunderstött förtryck av svarta och arbetare, stöd till privata terroristgrupper, Ku Klux Klan och så vidare. För det tredje är USA ett laglöst land med all slags terrorism som mord, bombexplosioner, kidnappningar och skottlossningar i skolor. "Ett sådant land är inget annat än en terroriststat." Dessa former av terrorism förs dessutom vidare effektivt av amerikansk massmedia, genom nyhetstidningar, TV etc.

Denna USA-terrorism praktiserades före, under och efter Koreakriget mot civila. Den nuvarande Bush-administration smider nu planer på en kärnvapenattack mot norra Korea. Besatt av sin strävan efter världsherravälde har USA fokuserat sig på internationell terrorism som ett redskap för att krossa nationella frihetsrörelser. Även Balkankriget, dolt under argument som "regional stabilitet", var ett terroristkrig för att USA skulle visa upp sig som den enda supermakten.

USA sponsrar terrorism, och vidare: Osama bin Laden, av USA kallad "boss of terrorism" har haft ett långvarigt förhållande till Bush-familjen. Det är "USA-fundamentalismen" som är den stora faran.

## Kärnvapenprogram

Bakom det nu aktuella kärnvapenprogrammet finns faktiska farhågor för ett kärnvapenkrig. USA övervägde att bomba Nordkorea med atombomber under Koreakriget. General Douglas MacArthur begärde att få använda 26 atombomber mot mål i Nordkorea. Dessutom utvecklade Sydkorea ett eget kärnvapenprogram. Fastlåst i kalla kriget måste Nordkoreas kärnvapenprogram ses ingå i en terrorbalanstaktik. Syftet är att uppnå direktförhandlingar med USA.

Forskningsreaktorer hade Nordkorea fått från Sovjet 1965. Men först 1984 upptäckte amerikanska satelliter en större reaktor. Året därefter förmåddes landet att skriva under icke-spridningsavtalet rörande atomvapen. Det senare nordkoreanska tillbakadragandet från spridningsavtalet för kärnvapen, skriver Nada Takashi, var en stor "seger", en seger över USA vunnen genom "generalsekreteraren Kim Jong Ils järnvilja och extraordinära intelligens, som alltid svarar dialog med dialog, krig med krig." Den 31 augusti 1998 sköt Nordkorea iväg raketen Kwangmyongsong 1. Den 9 oktober 2006 utfördes det första kärnvapenprovet.

Det som är det uttalade målet för Nordkorea är att USA drar tillbaka sina trupper från södra Korea och att ett fredsavtal undertecknas, att Japan ber om ursäkt för sina brott och kompenserar för detta, och att Sydkorea skapar en möjlighet till en fredlig återförening. "Japan måste ha en

korrekt uppfattning av sin historia”, säger man.

Nordkorea har med sitt historiebruk skapat sig en värld där de befinner sig en konstlad förlängd krigssituation, med neurotisk nationalism och självhävdelsebehov har historia övergått till myt. Deras historia talar om ensamhet. Nordkorea är ensam i en illasinnad omvärld, med en schizofren känsla av att vara världens hackkyckling samtidigt som man uppfattar sig som världens förebild, hyllad för sin jucheidé av alla fria rörelser.

Nordkoreas isolering har fjärrmat landet från historien. Som en människa utan kontakter med andra skapar hon sina egna fantasier, sin egen värld. Historieförfalskning eller historieförvrängning skulle man kunna säga, men det är något mer fundamentalt än så, och något mer än en ideologisering av historien. Det är att skapa historia. På sätt och vis är vi alla nordkoreaner, vi lever alla i Nordkorea. Liksom dem konstruerar också vi vår historia, sätter samman berättelser som ska förklara varför vi är där vi är, fylla händelserna i historien med mening, skapa en logisk kausalitet av orsak och verkan. Vi vill inte se historien som en sekvens av tillfälligheter, där människans handlingsfrihet och betydelse är mycket mindre än vad vi föreställer oss. Den nordkoreanska historieskrivningen må vara ett extremt exempel på hur man använder sig av historia och där verkligheten och den historiska berättelsen tycks skilja sig starkt åt. Men även den västerländska historien skapas, framställs och fylls med mening. Det finns alltid ett glapp mellan den historiska verkligheten och vår tolkning av den.

Man kan närma sig en förståelse av Nordkorea, men också av oss själva, just genom dess hemmasnickrade världshisto-

ria, dess egen mytologi och legender om historiska hjältar och hjältinnor. Människan kan förändra historien, säger Kim Jong Il. I förlängningen innebär det väl att hon också kan manipulera den, skriva om den, så att den passar henne.

## Litteratur

- Bergman, Sten (1952): *I morgonstillhetens land: Skildringar från en forskningsfärd till Korea*, Bonniers, Stockholm.
- Cornell, Erik (1999): *Nordkorea: Sändebud till Paradiset*, Studentlitteratur, Lund.
- Han Myong Ho (1993): *Kim Il Sung: The Great Man of the Century*, Foreign Languages Publishing House, Pyongyang.
- Ho Jong Ho, Kang Sok Hui & Pak Thae Ho (1993): *The US Imperialists Started the Korean War*, Foreign Languages Publishing House, Pyongyang. (1:a uppl. 1977)
- Kim Chol Myong (2003): *US—The Empire of Terrorism*, Foreign Languages Publishing House, Pyongyang.
- Kim Hye Hui (1995): *Glorious 50 Years*, Korea Pictorial, Pyongyang.
- Kim Il Sung (1975): *Jucheidén och dess lysande segrar*, Cavefors, Stockholm.
- Kim Il Sung (1976): *Om strategin för kampen mot imperialism och USA på grundval av Jucheidén och om internationella frågor*, Cavefors, Stockholm.
- Kim Il Sung (1989): *For Friendship and Solidarity among the Youth and Students of the World*, Foreign Languages Publishing House, Pyongyang.
- Kim Il Sung: *Condensed Biography* (2001), Foreign Languages Publishing House, Pyongyang.
- Kim Jong Il (1988): *Om vårt partis jucheidé*, Svensk-koreanska föreningen, Stockholm.
- Kim Jong Il (1995): *Socialismen är en vetenskap: Avhandling publicerad i Rodong Sinmun, Koreas arbetarpartis centralkommittés organ 1 november 1994*, Svensk-koreanska föreningen, Göteborg.
- Kim Jong Il: *Short Biography* (2001), Foreign Languages Publishing House, Pyongyang.
- Lintner, Bertil (2005): *Great Leader, Dear Leader: Demythifying North Korea under the Kim Clan*, Silkworm Books, Chiang Mai.
- Takashi, Nada (2000): *Korea in Kim Jong Il's Era*, Foreign Languages Publishing House, Pyongyang.
- Tangun Founder - King of Korea* (1994), Foreign Languages Publishing House, Pyongyang.

# Ilakkuvan Rajadeva Mithiran

## Resten af Indien

Ilakkuvan Rajadeva Mithiran interviewet af  
Astrid Nonbo Andersen

### Introduktion

Indisk filosofi, som vi primært kender den i Vesten, er de filosofiske skoler og tankesystemer, der er skrevet på sanskrit og bygger på det klassiske vediske tekstkorpus. Imidlertid er dette ikke hele billedet af indisk tænkning, og at vi overhovedet har fået det indtryk hænger if. den tamilske filolog Ilakkuvan Rajadeva Mithirantæt sammen med politiske forhold, der både har rødder i den ældgamle konflikt mellem de nordindiske sanskrittalende folkeslag og de dravidiske folkeslag, der i dagens Indien primært lever i Sydindien. Konflikten udspiller sig både på et konkret politisk niveau og som en kulturel identitetskamp og er stadig højaktuel i det moderne Indien, hvor den hænger tæt sammen med et opgør med den kaste-baserede samfundsstruktur, der har givet medlemmer af Brahminkasten muligheder for at dominere samfundet. Grundet den Vesteuropæiske kolonisering og særligt den britiske kolonitid er denne konflikt med tiden blevet vævet ind i et større politisk billede, og derfor bærer den også i dag præg af kolonialismen og den postkoloniale arv.

Som enhver, der har været i Indien, vil vide, er det indiske samfund ekstremt mangearartet, og derfor opløses den dikotomi mellem os – og resten, som er dette nummers tema, sig også hurtigt i en

mængde forskellige *Resten af verdener*, efterhånden som dikotomien skubbes rundt. Omdrejningspunktet i følgende interview er spørgsmålet om, hvorvidt der er filosofi uden for Vesten. Et forsimplet spørgsmål, der kun kan besvares ved netop at opløse den klassiske dikotomi og medtænke diverse politiske og sociale forhold, der har betydning for, hvem der har magt til at definere 'de andre' og sætte standarderne for, hvad der kan betegnes som 'civiliseret'.

Hovedtemaer i interviewet er således forholdet mellem tamilsk og vedisk tænkning; ikke-vestlig og vestlig tænkning; hinduisme, religion og filosofi; filologi og humanistiske studier i et politisk perspektiv, kolonialisme, postkolonialisme og re-kolonisering og kampen for at løsrive sig fra entydige definitioner.

Ilakkuvan Rajadeva Mithiran er Juniorforsker ved Ecole Francais d'Extreme Orient, Pondicherry, og ph.d.studerende ved T.U.K.College, Thanjavur.

### Interview

*Being a Ph.D student of Tamil philology you have comprehensive knowledge of the Tamil language, culture and classic literature. As a starting point I would like you to introduce our readers to the history of Tamil.*



The traditional Tamil literature and grammar has without pause crossed more than 2000 years. Tamil is one out of two classical languages in India and is the only one still being spoken in India.

Bishop Robert Caldwell (1814 -1891) pioneered in the study of the Dravidian languages with his influential work *Comparative Grammar of Dravidian Languages*. He proposed that the South Indian languages Telugu, Tamil, Malayalam and Kannada formed a separate language family, which he named the Dravidian languages, affirming their antiquity and literary history, and their independence from Sanskrit and the Indo-Aryan languages. Before the Aryans and the Sanskrit language came to India there were many kinds of people living here - amongst others some highly civilized Dravidian cultures like Harappa and Mohanjadhara living in the Indus valley 5000 years ago. Still now a Dravidian language called 'Brahui' is spoken in Pakistan and 17 non-literary Dravidian languages are spoken in the Central, Eastern and Western parts of India. Tamil is the oldest one among them. Tamil is not only spoken in India but also in Ceylon, Malaysia, Burma, parts of Africa, the Fiji Islands and in the West Indies.

The classical Tamil literature is called Cankam literature. There are 18 anthologies viz. Ettutokai and Pattupaddu. The literature can be divided into two major groups: Akam and Puram. The themes of Akam are inside, secret and love. Puram means war and common life themes. Love feelings and life are divided by the five lands: the hilly region, the pastoral, the coastal, the agricultural and the dry land region. The period of the literature is commonly considered to last from BC 3rd century to AD 3rd century. Then due to the Jain and Buddhist

influences the content and character of the literatures changed. Ethics was considered more important. 18 ethical literature works are still available today. Tirukkural is head among them. Later epics like Cilappatikaram and Manimekalai were written. Although the Tamil country was ruled by three kingdoms, the cultural unity of the people was based on the same language and life. The epic Cilappatikaram elaborately describes Tamil life, culture and fine arts. The epic is first to create a national Tamil feeling.

The period from the 6th century to the 10th is a period of divine literature. The Tamil worshipping cults of Shiva and Vishnu rose and flourished between the 6th and 9th centuries. 12 Vaisnava saints and 63 Saiva saints including poets started huge worshipping movements. The movement reduced the Jain and Buddhist power in Tamil Nadu. Hereafter Tamil literature was completely influenced by the divine movements. Many social changes happened due to the new divine literature. Many Indian languages including Sanskrit adopted Tamil ways of worshipping, feelings and thoughts.

Akattiyam is considered the first Tamil grammar book. We have got only one poem left of it in a commentary, but we still have the first Tamil book, *Tolkappiyam*. Many poems of otherwise disappeared texts were gathered in the commentaries of it. This book has been continually read by Tamil people and so it has played a very important role in the Tamil poetic- and grammatical tradition. Usually people say that Sanskrit is very old but the fact is that it hasn't got a continual tradition. The Tamil Cankam anthology started from 3rd century BC. The mythological stories tell us that three Cankams or Academies were founded in the new main cities of the kingdom of Pan-

diya in Southern India. The first and second academy produced a lot of literature that were destroyed by tsunamies. Tolkappiyam and 18 anthologies are claimed to be works of the third Academy. However, in 470 AD, the Tamil academy called ‘Tiramila Cankam’ was conducted by Jain scholars. Actually the academic system may have been based on Jain and Buddhist ‘Shanga’.

Scholars say that the Babylonian grammar which dates back to 1600 BC is the first grammar book in the world. The Sanskrit grammar book is considered as second oldest. Then, during the same century, 400BC, the Tamil grammar, named as *Tolkappiyam* appeared.

Here after Greek and Roman languages got their grammar books – the Greek *Linammatica Techna* and the Roman *De Lingua Latina*.

*Where were the classical texts found?*

Many classical texts were discovered in the old houses of early scholars and poets and in monasteries. Before these were found we had religious texts only. Then many Tamil epics and the texts of the classical Cankam literature, secular texts were all found and published. These findings have given a completely new color to the Tamil identity and new spirits to the Tamil national movements. After Caldwell’s comparative study of Dravidian languages, the Tamil identity rose. Manoniam Sundarm Pillai and other scholars formed the Tamil nationalism against the Sanskrit and Indian domination. Ayothidasa Panditar formed a Tamil Buddhist-based theory against Brahmanism. Maraimalai Adikal established the Pure Tamil movement. It is a movement of linguistic purism, a movement in Tamil lit-

erature attempting to emulate the “unadulterated Tamil language” of the Sangam period, avoiding Sanskrit, English and other loanwords.

During the British period, the Dravidian identity was proved by many archeological excavations. In 1901 some excavations of a very old Tamil civilisation from the 5th century BC were carried out in Adiccha Nallur, in the South and many old Tamil inscriptions were discovered all over South India. Earlier it was commonly held by the scholars that Tamil had borrowed words from Sanskrit and not the other way round. But now Burrow and Emeneau and some Western and Tamil linguists have proved that Sanskrit has also borrowed from Tamil. In the 19th century, the discovered texts and political movements gave strong space to establish our identity.

*In the West it is often being claimed that philosophy took its starting point in the ancient Greece and that philosophy in the sense of a search of Truth through Reason alone is unique to the Western philosophical tradition. Thinking in the rest of the world is labeled as Wisdom. What do you think about this statement?*

I have heard the statement before. It is not correct. Asian countries have a highly philosophical tradition in the sense. Confucius in China is a great philosopher. Buddhist philosophy has been debated in all Asian countries through various periods. Tamil and Sanskrit grammatical books appeared before Rome and Latin grammar books appeared. Our Tamil grammar book, Tolkappiyam, is a book on grammar, poetics and life. Tolkappiyam deals with life in an ecological concept that is called ‘tinai’. Modern ecologists are still discussing on how to look

at his thought. *Tolkappiyam* is divided into three parts. The first deals with phonology, the second with morphology and the third with the Tamil poetical tradition, life styles based on lands, which is called 'tinai'. The book does not follow any religion. Today many of the secular books have disappeared. We have different sciences about the world, agriculture, architecture, mathematics, sculpture, music, astronomy etc. But many things have disappeared, and the scholars haven't been able to collect it and store it properly. Due to Aryan influence, these sciences were later based on religion. Hereafter there was no development. In the 1930s the Tamil reformer, Thantai Periyar said: "Many saints, sages, gods' representatives and many gods were born here and made lot of surprising things, but then why can't we make a single needle on our own? - because of the religion and the caste system." The Caste system controlled people's knowledge and education. The majority that is the backward class and Dalits were refused the chance to study. They were only allowed to do their caste professions. Still today one type of caste people are only allowed to do cleaning and sewer cleaning. Is this system existing in your country? They were never considered as human beings by the rest of the society.

And many unwritten philosophical thoughts are available. Many tribal people have wonderful philosophies to conduct their life without any trouble. But according to Western theory, these are not accepted as philosophy. Their philosophy is found in stories, proverbs and life experiences. These people are not cutting down the forest for business or construction works, they never destroy the Nature. Their philosophy say that the soul is present everywhere and that

everything should be considered as equal. They worship all living things and never kill for money.

But the colonial governments destroyed a lot of forests for money. They killed in order to establish their government, but they had a perfect philosophical theory! But what is the use of the Western theories? When the Americans killed the Iraqi people, what did the Western Countries do to stop them? During the Vietnam War, what was the contribution of Western philosophy? Western philosophy allowed them to kill many different people and cultures. On the other hand Western countries claim that they teach democratic thoughts and human rights to the rest of the world. How many people haven't been killed by Western colonies in the third world countries and Muslim countries?

Practitioners of Hindu philosophy also used to kill non-Vedic groups. They killed atheists, Jains and Buddhists because of their philosophical background. Tamil Saiva philosophers proudly claim that they killed 8000 Jains who failed to debate with the Saivisams.

*So according to you there is indeed philosophy in the rest of the world but the reason it is not accepted as such has to do with political reasons and with having the power of defining the concept "philosophy"? But do you have an equivalent notion of philosophy in for example the Dravidian languages and if so what is the meaning of it?*

Western philosophy has a different origin. Tamil or Indian philosophy has a different origin. I think the comparison cannot easily be done. *Tolkappiyam* and other grammars speak very exactly about the Tamil concept of life. Akam and puram, the interior and

the exterior are the aspects of life like the two sides of a coin. As mentioned before the Life is divided into 5 lands. The five lands, their time and space continuum, their regional geography, birds, beasts, trees, flowers, cultivated fields, grains, men and women, their occupations, their games and entertainments, their feast and festivals, gods, their music are all described. Nature is very important in Tamil philosophy and concept of Life. In the hilly region couples enjoy the life and make the first union. In the seashore region the heroine is separated from her lover waiting for him with sorrow. The Pasture life is married love and peace. The feeling of the dry land couple is separation, as there is no work and men have to go to other places to earn money. Agriculture life is a very skully mood, because it is a civilized urban life.

According to leading scholars the Aryan culture was mixed, which led to a lot of changes. In recent times we have had no non-religious philosophers or philosophy like in the West. Society has absolutely changed but no theory has appeared. Many religious preceptors have appeared and repeated old thoughts in new verses. Foreigners come in huge number to follow and worship them and their pseudo spiritualism. But they do not reflect our culture and contemporary situation. It is a very sophisticated business.

*What is Indian philosophy?*

You can't say that there is one Indian philosophy. Indian philosophy is based on religion and so we can say that Buddhism and Jainism mean Jain philosophy, Buddhist philosophy and Vedic based philosophy etc. Before the Buddhists and Jains there were

also many atheistic or materialistic philosophers, called "Sarvaka", who contributed to Indian philosophy, but we haven't got any surviving theories or books from these writers. Scholars have encountered some stories in the Veda and Mahabharata about materialists who debated with Vedic philosophers and raised questions against King Dharma and were killed as a consequence. That means that 3000 years ago we have evidence of materialist philosophers in India. After that the Jain scholars played a very important role in the philosophy. The primary aims of the Jains were to provide education, knowledge and food for the people.

*So according to you philosophy in India is mainly based on religion, with some exceptions?*

Yes, there are evidences of atheists and secular thoughts. Many scholars have during their research found that secular schools of thought were present here. Some accepted God and said: "Nature is God. Work is God. Truth is God, Love is God" etc. but at the same time they fought against temples and ritual systems. Today we only have a few of their texts and most evidence of them are found in religious based texts like the Vedic literature and Mahabharatha telling about people being killed because they were fighting against the Gods.

During the colonial period, in the 19th century a philosopher named Ramalinga Adikalakar was born. He fought against the caste system and statue worshipping. He is accepted as a Tamil philosopher, although he was a believer in Shiva. His thought was not accepted and was refused by fanatics at that time. The religion is the main institution in India so it did not allow people to think independently.

*How would you define the relationship between Philosophy and Religion?*

They are the 2 sides of the same coin. Every centralized religion has an extracted philosophy. But folk religions or non-organised religions haven't got a theory, but stories, ballads and flexible and inflexible rituals. Any way many philosophies and religions including Jainism and Buddhism have through time destroyed many cultures and ethnic groups and introduced their own theories.

*Is there a Tamil philosophical tradition?*

Yes, we have a rich philosophical tradition. Tiruvalluvar was a great Tamil philosopher. Everyone in Tamil Nadu knows his name. He is generally believed to have been born in BC 36, but scientific research says that he belongs to the 2nd century AD. All the different religious groups in Tamil Nadu claim him and his writings, the Tirukkural, to be their own religious literature. Even the Christians have claimed that he is a Christian thinker. The Tirukkural is divided into three parts dealing with the three ambitions for the one who wants to live a full life in this world. It is a great work on general ethics, political principles and happy married life. It has been translated to more than 50 languages. Tamil Nadu used to be a rich land for Jainism and Buddhism. They have many schools of thought and are debated strongly among others. After the Saiva and Vaisnava religion became state religion in the 6th to 9th century, many of these books were destroyed. The Saiva and Vaisnava religion also have a rich philosophical tradition. Particularly the Saiva philosophy is

called "Sittantham" which means "end of wisdom". It has been considered our own Tamil thought. Siddhars are also Saivite philosophers but they fought against the institutionalized Saiva religion. Siddhars believe that a healthy soul can only be developed through a healthy body. So they have developed methods and medication that are believed to strengthen their physical body and thereby their souls.

*The Siddha tradition is known to be a medical system but is it more than that?*

Yes, Siddha tradition is not only medicine. Siddha played an important role in Tamil philosophy. Siddhars have also written many religious poems. It is believed that most of them have lived for ages in a mythic mountain called Pothikai in Tamil Nadu. One of the best-known Siddhars was Akattiyar, the founding father of Siddha culture. He is also worshipped as the first Tamil grammarian by commentators and the world of Tamil poetics. The Siddhars fought against the caste systems and customs, religious customs and all forms of institutionalized worshipping. Still now many illiterate people are able to recite more than 100 songs which are said to have been written by Siddhars. Siddha is also a folk spiritual concept. Many individuals call themselves Siddhars and are roaming around in forests. Siddha is a very mystic word in Tamil. In the Tamil mind Siddha means "different". If I say I'm Siddha it means that I'm independent from everything including the social system. If you go to a library of manuscripts you will find that 50% of the manuscripts are Siddha medicine. This tradition is very popular in amongst the Tamils. So the main focus of Siddha is the medicine. For philologists it is

very hard to make critical editions of these manuscripts because if you publish a book about the Siddha poems it compiles more than 1000 poems. Then another edition will compile 1000 poems and none of these will be similar. It is very difficult for the philologists, because the poems are not only kept in manuscripts but live in a very rich oral tradition. Siddhars were a kind of rebellions at that time. In those days all houses had lots of medical remedies. Everyone had knowledge about the flora. If they suffered from some sickness, they could cure themselves. It was called "kai vaittiyam" which means "hand medicine" or "small medicine". Today the majority of the people has zero knowledge about traditional medicine, which is today called "paaddi vaittiyam" which means "grandmother medicine".

Tiruvalluvar is also considered as a Siddha by some people. Many philosophers are born in Tamil Nadu or in South India. Their philosophies are called Tuvaitam, Advaitam and Vicittatvaitam. Advaitam was created by a Brahmin philosopher named Sankaran. His philosophy has been called "the Indian philosophy" by Brahmin and European scholars.

*So just to sum up in which way is Tamil thinking differing from Sanskrit based thinking?*

There is a great difference. Sanskrit thinking divides the people by birth. Varunasrama, the caste based hierarchy system is the main theme there. Tamil thinking divided the people by landscapes and professions, but there was no caste hierarchy and untouchability. After the Sanskrit thought became dominant it has been introduced here too. Tamil traditional thinking is based on pluralism and ecological matters. Sanskrit think-

ing is based on dualism.

*On an earlier occasion you have told me that Hinduism is actually not one single religion but a definition given by the British to a variety of local religious traditions?*

Hindu is not a native word in any Indian languages including Sanskrit. The word was used by the Persians to name the Indian peoples including Pakistan and Afghanistan in the olden days. When the British Colonial Government made the Hindu law they came up with a negative definition of the word. That is: One who is not Muslim, Christian or Persian is to be called as 'Hindu'. So Sikhs and Jains were also considered Hindu. Now many people are fighting to remove the Hindu label. After the Indian nation was created, Brahmin leaders realized that majority power was very important. So they accepted it. But if I'm a Hindu, what is my holy book? The Bhagavad-Gita? Impossibly! What is the holy book for all Hindus? Like the Bible for the Christians and the Koran for the Muslims. And what kind of worship method should we all follow? Colonial scholars established a new religion called 'Hindu' and claimed that the 'Hindu religion is the most flexible religion in the world'. The Sikhs and Jains removed the Hindu label. And accordingly Thantai Periyar and many Tamil leaders agitated to remove it. Nowadays scholars like Kancha Ayilayya in Andrapradesh and T. Paramasivan who is my professor wrote a lot of articles discussing why we are not Hindus. Nowadays Tamil people are fighting to sing Tamil holy hymns which were uttered by holy Saiva poets from the 9th century. Brahmins do not allow for this and try to attack them. Tamil people who are "Hindus" tried to

go inside the temple while singing a Tamil song and were arrested by the police. If we appeal to the High Court, they would tell us: 'You must not disturb the Hindu belief'. If we have no rights to sing Tamil holy songs, how can I say that I'm Hindu? Hindu belief means Brahmin thought only. The concept of a great Indian tradition was constructed by European colonial scholars who knew only 5 Sanskrit Vedic texts. In 1785, the Asiatic Society translated the Bagavadh-Gita, Itoupadesam, Cakuntalam, Munusmiruti and Kita Govindam and some parts in Ramayana and Mahabharatha. These are all Brahmin Vedic texts. Those scholars had no knowledge about other old tradition texts written in Sanskrit like Jain, Buddhist and atheist texts, because all the translators were Brahmins. Now scientific researches say that the philological studies which appeared in the 18th century in Europe contributed a lot to the Sanskrit domination and Hindu dominated mind in India.

*Are there no Dravidian Brahmins?*

Old research said that the Aryans went to India more than 3500 year ago. Now researchers have given up on the pure race-based research. But some Brahmin and fanatic scholars try to prove that Aryans are a pure race and that they are the only natives of India and that all Aryans went to the West from India. Further they claim that all sciences including the quantum theory are already described in the Vedic literature. As an ironic reply to these claims our scholar, Arundathi Roy said: "If you search well even Coca-Cola will be described in the Vedas." Now these scholars and some fundamentalist political movements like BJP and RSS has created racist research which is

against Muslims and minority groups. Brahmin means imperialist culture. I think that every human being has a Brahmin character. If one dominates or controls you by knowledge and culture, he is a Brahmin.

Our classical literature mentioned some Brahmin poets. But they had no superior characters. They ate non-vegetarian food. They were not called Brahmin. The term "Brahmin" hasn't been found in the classical Tamil literature. There are "Parpans", which means "new" or "young man" or one who conducts (ritual things). Nowadays Brahmins are considered to be the priest caste. In Tamil Nadu in those days Brahmin was not the only priest caste. Many castes had priests and had the rights to conduct rituals, but it vanished as the Brahmin domination took over.

*Is it the same situation in Northern India?*

Yes, in Northern India many low cast people have suffered from the Brahmin domination. There are also some parties fighting against this dominion. But they haven't got the background as we have here in Tamil Nadu. Because we are Tamil and Dravidians we have a very strong historical background and identity to oppose to the Brahmin domination. Due to the Dravidian movements, which have criticized a lot of issues, many modern and social thoughts have been discussed and the society developed. Thanthai Periyar, a pioneer of the Dravidian movement, and D.R. Ambedhar are accepted as national leaders for suffering people. The Indian Government doesn't worry about untouchables, caste hierarchy and caste discrimination. In 1871, the British Government of India "notified" certain tribes as "criminals" and passed the "Crimi-

nal Tribes Act of 1871.” Such people were notified, who, according to the British, were nomadic cattle grazers, wandering singers, acrobats etc. because they were not mainstream. The act was also used by the British to make food-gathering tribes work in the agricultural sector. When they refused the work, they were considered criminal tribes. And many warrior caste people were also included in this Act, because the British government got afraid that they would join the independence movement.

After the Independence the Indian Government did not remove the criminal act. Many local leaders agitated against the rule and it was finally removed. But the Indian government gave an awfully discriminating title to the people. The name is ”de-notified community” which means that the community has been de-notified from the criminal tribes account. So still now they are indirectly notified as a criminal tribe by Indian government. The British government considered more than 300 native communities to be criminal. Thus India is keeping the colonial legacy by treating hundreds of communities as born criminals. Compared with Tamil Nadu, the Northern states, especially the West Bengal, Maharashtra and Orissa are bad. Many groups fighting for human rights have been protesting against it.

*Could you say that the Tamil culture is being used as a political weapon against the Brahmin domination in India today?*

No, I don't like this statement, because the statement is reducing the role of Tamil culture and identity. Tamil culture, knowledge and philosophical tradition have crossed more than 2000 years without any interval but it fought against and was attacked many

times by Sanskrit and Brahmin domination. During this whole period it has been claimed by Sanskrit texts and fundamentalist that Sanskrit is the language of God and Tamil the language of the Devil and so people speaking Tamil have been considered as devils or demons. When the Sanskrit mythological stories speak about the demons and the devils, they are described as black people. This is a political weapon in the stereotyped Brahmin thought domination.

The Tamil culture is not a single one. It is a plural culture. It is different kinds of cultures depending on region.

*Defining the “Rest” or the “Other”- those who are not like “Us” as uncivilized, barbaric, evil, wicked etc. seems to be a figure which can be found in many places in the world and at all times.*

Tamil people were considered as demons and our language was considered devil language. I told you we are not able to sing holy Tamil songs in front of lord Shiva and only Brahmins are allowed as priests. Usually if you start debating these things people use the word fascism. The Brahmins use the word fascism to denote the non-Brahmin movements. As a reply we call them imperialists. Still now we cannot break this system. Politically and culturally the Brahmin domination has spread everywhere. All caste people are adapting to this kind of culture. The Media has constructed a Hindu based Tamil culture. So I am afraid to say Tamil culture.

*Why?*

Tamil culture is not one. There are many variations of it: Rituals and weddings are completely different from caste to caste and



region to region. And even within the same caste people also have many different cultural habits that are based on region. The culture of many tribal people is not considered Tamil culture by Tamil nationalists. The women of some castes have many rights: The widows are allowed to re-marry; they easily get a divorce from their husbands and re-marry; there are not many differences between men and women in low castes. The biggest problem is that low caste women get a very low salary compared to the salary men get for the same work.

*You have told a lot about Brahmin domination. But what about the Tamil culture as opposed to other minority groups in Southern India. What are the consequences of Tamil nationalism?*

Well, usually when a group speaks about its identity, it is already opposing or dominating some other minority or culture. For instance, in the beginning, when Tamils constructed Tamil identity, some Tamil scholars didn't accept Dalit people as Tamils. They took the high Tamil caste (Vellala) culture as the foundation in the construction of the Tamil culture. They repeated many fundamental thoughts about women and society. In Southern India, we do not dominate other state people. They are also Dravidians but they do not have a consciousness. Malayalam is a child of Tamil. Before the 6th century Kerala was a part of Tamil Nadu. The Tamil kingdom 'Chera' ruled there. But the majority won't accept the Tamil identity. Every year people in Tamil Nadu suffer from lack of water because the State of Karnataka isn't allowing the river water to float into Tamil Nadu and out in the Sea, even though the Central government and the Supreme Court order them to release the water. As

a consequence a lot of agricultural land in Tamil Nadu becomes dry and force people to migrate to other state capitals and work as coolies. This type of immoral activities gives strength to the Tamil nationalist voice. Still now the people in Kerala have a sanskritised mentality that has taught them that 'Tamil means lower'. In Northern India, particularly Delhi, people do not say 'Tamil'. They say 'Matharasi', which according to their dictionary means fool, stupid, low caste. However, Tamil Nadu has developed better economically compared to other states. Religious based violence is not common here like in North India. Hindu fanatics are not playing any important role in the society, simply because of the Dravidian awareness and the rule of the Dravidian movement.

During the colonial period some non-Brahmin leaders formed a party and delivered a manifest for the welfare of non-Brahmins. During the colonial period Brahmins easily got the higher posts and were generally in power.

*Which period are we talking about now?*

It was 1916-1920. E. V. Ramsamy, Tamil people call him "Thanthai Periyar", which means Father and great man, started the Self Respect Movement and agitated against the caste system, Brahmin domination and Hindu fundamentalism. He criticized the literature including Ramayana and Mahabharata. We had to fight to get the name of our state "Tamil Nadu". In those days it was called "Madras Presidency".

*Did the British allow this anti-Brahmin movement to grow?*

Yes, the British administrators allowed it, because the anti-Brahmin movement didn't fight against the British Government. At that time our leaders said that the British were not bad compared to the Brahmin domination, because the British Government gave education, administration and justice to all. Intellectuals like Iyothi Dassa Pandithar and Thanthai Periyar preferred the British rule when compared to Brahmin thoughts, because a Brahmin administration would let justice depend on casts. So at that time the Tamils didn't want independence and on the day of the Independence our philosopher Periyar E.Ve. Ramasamy announced the day to be a sad day for the Tamils.

*So the Tamils actually had some interests in staying under British domination?*

There is no doubt that the British government was a very cruel colonial government, but they provided education and jobs to all. Missionaries helped the suffering people, particularly low caste people. It would never have happened under Brahmin rule. The aim of the movement was only to share the power and get equality in public sources. All common wealth was completely occupied and controlled by Brahmins and the Brahmins claimed superiority everywhere.

*Does this remain the same today?*

No, some major changes have taken place. But still today the mentality is present. People think that Brahmins are good at studying. They have a tradition of more than 2000 years of studying whereas the

majority of the Tamil people were not allowed to learn. They have this method of learning by heart that makes it very easy for them to study. But after the IT and the technical studies have entered the education scene even backward castes and Dalits are going to other countries to work and study. Earlier, about 20 years ago, only Brahmins went abroad.

*We have been talking about the Dravidian cultures as opposed to the Sanskrit, about Brahmins versus non-Brahmins, about India as opposed to the former British administration and about Indian philosophy versus Western philosophy and in that sense we have touched upon the notion of the rest of the world from many different perspectives. But it also seems to me that every time you try to establish binary oppositions like these in an Indian context the dualisms dissolves into a multipolar picture with lots of other groups, thoughts, people, cultures etc. Do you have any comments to this?*

There are many "Rest of the Worlds". The notion is depending on identity and sometimes on superiority. When you built or clarify your own identity, you are simultaneously pinpointing the other, the rest. You can establish the notion by language, race, skin color, land and thoughts. I don't know how to define your *Rest of the world*. Every cultural group has such a notion.

When third world countries constructed their own identity, they unconsciously dominated other minority groups although they established their identity as opposed to the dominating or imperialist culture. I will never support this dualism, because it is the product of a bad situation in third world countries. Now we have a vast knowledge and many discourses about different cultural groups. Nowadays many

cultural and ethnic groups, arts and rituals are being destroyed or disappearing day by day. We can't save them in any way. I will never use an identity as a weapon against a minority or a suffering culture or people. But today re-colonization and globalization kill a lot of culture and ethnic groups. What can we do?

people, who want only labour and wealth.

*What do you mean by the term re-colonization?*

*Re-colonization* means a second colonization which will be more ruthless than the first. The old one had the aim to rob the wealth from their colonies. Now the re-colonization primarily destroys others' identities and heritages. All local customs will vanish completely and the colonizers will establish their culture and law in other countries. For example, now Iraq has been re-colonized by the U.S. Now they occupied Sudan, Afghanistan, East Timor, Congo etc. Congo has one of the most valuable minerals in the world, Colton, which is important for making cell phones and lab tops. When Congo was a colony of Belgium, the U.S. militants and CIA entered and killed many freedom fighters. They killed the great democratic leader Batrios Lumumba. Still now there are lots of U. S. and U. N. A. armies and "faceless" armies which are created by the U. S. They have created many local fights and provide money and weapon for violence. They take advantage of this confusing situation to smuggle out the minerals. If you like to know more about the Congo disaster, you should go through the Amnesty International report. Every year 70,000 people are killed. Mass rape and mass murder are very usual there.

Re-colonization doesn't consider any cultural character and identity of the local

Konservativ nationalisme, pågående imperialismekritik, tidstypisk socialdarwinisme, decideret racisme og en kompliceret undersøgelse af muligheden for at udtrykke drifternes dybe sandhed ved hjælp af sproget. Det er, hvad der er på færde i Joseph Conrads berømte *Heart of Darkness*. Men bør man overhovedet læse bogen, hvis den reducerer Afrika til en forhistorisk urscene, hvorpå den hvide mands psykologiske drama kan udspille sig? Kan man roligt nyde dens sproglige ekvilibrisme og bastante civilisationskritik?

### Kritik af skinsandheden

Meningerne er delte, når talen falder på Joseph Conrads kanoniserede novelle *Heart of Darkness*, der oprindeligt blev trykt i tre dele i *Blackwood's Magazine* i 1898-1899. Historien om sømanden Marlows søgen efter den forsvundne Kurtz, dybt inde i Congos jungle, er af nogle udråbt til at være *det* litterære værk, som, med politisk klarsyn, endegyldigt udstiller navnlig den kontinentaleuropæiske imperialismes nådesløse fremfærd på det afrikanske kontinent. Af andre hævdes det, at værket først og fremmest er psykologisk og blot benytter modstillingen mellem Afrika og Europa som ramme for en grundlæggende apolitisk fortælling. Heri ser atter andre en gennemført racistisk gestus – Afrika og dets befolkning er reduceret til marionetdukker for skildringen af den hvide mands psykologiske genstridigheder. Der er med andre ord god grund til at vende tilbage til kildens udspring, for hvad handler bogen egentligt om?

*Heart of Darkness* en rammefortælling,

hvor novellens anonyme jeg iscenesætter Marlow som fortæller.

*“The worst that could be said of him [Marlow] was that he did not represent his class. He was a seaman, but he was a wanderer too, ... [...] Marlow was not typical...”* (Conrad 1988, 9)<sup>1</sup>

Som man kan se af citatet, er Marlow ikke typisk. Han repræsenterer ikke sin klasse. Han er en sømand på land og en vandrer på havet. Overalt er han fremmed. Med sin fortælling insisterer han på at gøre opmærksom på sin fremmedhed. Hans indtog i novellen er en afbrydelse af jeg-fortællerens konservativt-ideologiske beskrivelse af Themsen, hvorpå båden Nellie, som udgør fortællingens fysiske ramme, er beliggende. Det er en insisteren på at relativere den ureflekterede traditionelle sandhed, som novellens jeg præsenterer ved hjælp af en værdiladet lys-mørke dualisme.

*“The sun set; the dusk fell on the stream and lights*

*began to appear along the shore. The Chapman lighthouse, a three-legged thing erect on a mud-flat, shone strongly. Lights of ships moved in the fairway – a great stir of lights going up and going down.”* (ibid. 8-9)

Lysen er den menneskeskabte kultur, som står i kontrast til naturens mørke. Fyrtårnet (the *lighthouse*) muliggør natlig navigation og dermed transport, handel og i sidste ende civilisation. Det civiliserede Europa har rent teknologisk hævet sig over naturafhængighedsniveauet og kan fungere dag og nat.

Overfor det oplyste Englands stolte nationalhistorie står ”the mystery of an unknown earth” (ibid. 8). Fra den civilisatoriske højborg er oplevelseslystne søfarende draget ud i det historieløse mørke med et ideal om oplysning. Det er en tidstypisk socialdarwinistisk tankegang – ikke blot den enkelte art, men også hele civilisationer kan udvikle sig fra et primitivt til et avanceret stadie – der tidligt grundlægges i novellen ved hjælp af lys-mørke dualismen. Et evolutionært overlegent Europa (og især England) over for et tilbagestående, uoplyst Afrika. På den måde er kimen til den imperialistiske selvretfærdiggørelse, som Marlows tante senere lægger stemme til, lagt. Den oplyste Europæer har en kristen-moralsk pligt til at fravende ”those ignorant millions from their horrid ways”. (ibid. 16). Ligesom Marlow afbryder tantens traditionelle tænkning med et kapitalismekritisk udsagn: ”I ventured to hint that the Company was run for profit” (ibid. 16), indvender han forstyrrende imod jeg-fortællerens nationsopbyggelige tanker: ”And this also [...] has been one of the dark places of the earth.” (ibid. 9). Det er interessant, at Marlow med sin før-nutidskonstruktion (has been) ikke afviser jeg-fortællerens lys-mørke dualisme, men alene

påpeger dens historiske relativitet. Engang var England ikke det oplyste sted, som det er i dag. Han benytter lys-mørke metaforen, men kritiserer den historisk deterministiske opfattelse, som ikke ser, at først og fremmest tilfældet ligger til grund for civilisation. Det er ikke forbundet med nogen historisk nødvendighed, og der er, på trods af Marlows oprigtige forhåbninger, ingen vished for, at den øjeblikkelige situation varer ved. Hans kritik tager form af en relativisering, og ikke en afvisning, af den gængse viden. En analyse af de beskrivelser Marlow giver af sine to besøg i Bruxelles, før og efter turen til Afrika, vil klarlægge hans kritiske position.

Firmaet, der sender Marlow op ad floden i Congo, har sit hovedsæde i en unavnngiven by på fastlandet, hvis virkelige forbillede er Bruxelles. Ved at fratage byen sit sande navn og i stedet sammenligne byen med ”a whited sepulchre” (ibid. 13) tilføjes den et mystisk religiøst skær. Betegnelsen stammer fra Mattæusevangeliet. Tekststykket lyder i den engelske oversættelse:

*Woe unto you, scribes and Pharisees, hypocrites! for ye are like unto whited sepulchres, which indeed appear beautiful outward, but are within full of dead men's bones, and of all uncleanness.* (Matt. 23:27, min kursivering)<sup>2</sup>

I citatets lignelse foretager Jesus en værdi-omvendning, som også er karakteristisk for det første kapitel i *Heart of Darkness*. Den hykleriske farisæer er som den hvidtede grav, der er smuk på overfladen, men under sig gemmer på døde mennesker og al slags urenhed. Ligeledes vendes ideen om et civiliseret Europa overfor et barbarisk Afrika på hovedet. Bruxelles' bureaukratiske skinsandhed gemmer på død og urenhed, som får sit udtryk i imperialisternes voldelige

fremfærd i Congo. Bibelhenvisningen fungerer som et forvarsel om novellens tematik og tilføjer samtidig fortællingen et konkret metafysisk lag. Til trods herfor kan Marlow endnu ikke præcis sætte fingeren på, hvad det er, der er galt i Bruxelles. Hans ubehag forbliver en fornemmelse.

*"I began to feel slightly uneasy. [...] there was something ominous in the atmosphere. It was just as though I had been let into some conspiracy – I don't know – something not quite right, and I was glad to get out. [...] An eerie feeling came over me."* (ibid. 14)

Mødet med bureaukratiske funktionærer og den overfladiske læge, der blot interesserer sig for Marlows hovedform, vækker en *eerie feeling* i Marlow. Der er noget galt, men han ved ikke præcis hvad. Anderledes forholder det sig, da Marlow anden gang besøger Bruxelles. Efter strabadserne i Afrika kan han i langt højere grad konkretisere sit ubehag.

*"I found myself back in the sepulchral city resenting the sight of people hurrying through the streets to filch a little money from each other [...]. They were intruders whose knowledge of life was to me an irritating pretence because I felt so sure they could not possibly know the things I knew. [...] I had some difficulty in restraining myself from laughing in their faces so full of stupid importance."* (ibid. 70)

Byens fremmede mennesker trænger ind i hans tanker og ind i hans privatsfære. Deres travlhed, deres overbevisning om, at de er i sikkerhed og deres indbildske tro (*pretence*) på, at deres virkelighedsfornemmelse stemmer overens med sandheden er irriterende for Marlow, der føler at han ved bedre. At modstå lysten til at le den uvidende masse

op i dens åbne ansigt kræver hele Marlows selvbeherskelsesevne. En evne der om noget er Marlows speciale.

I novellens indledende scene følte Marlow behov for at relativere den ureflekterede sandhed, som jeg-fortælleren gav udtryk for. Af de to scener fra Bruxelles fremgår det, at Marlow for det første har lært noget i Afrika, og at denne viden for det andet har betydet, at han mere præcist kan formulere det frastødende ved byens normalitet. I første omgang følte han instinktivt, at Bruxelles var en falskhedens by. I anden omgang ved han, at dens befolkning blindt tror på en skinsandhed. Både i den indledende scene og i Bruxelles-scenerne er det den ureflekterede hengivelse til overfladesandheden, han ikke kan udstå. Tanten er eksemplet på den moderne farisæer, som tror sig sikker i sin egen falske overbevisning. Vidste de, hvad Marlow ved, gik de ikke så ubekymrede rundt.

Men hvad er det Marlow ved? Hvad er det for en dyb sandhed, han fornemmer før sin tur til Afrika og i Congo får vished for? I det følgende vil jeg redegøre for Marlows position imellem ureflekteret overfladesandhed og driftshengivelsens dybe sandhed med henblik på en diskussion af erkendelsens mulighed gennem fortælling.

### **Marlows indsigt – dybde og overflade**

Europa og Afrikas respektive fremtrædener i *Heart of Darkness* demonstrerer en del af forskellen mellem overfladesandhed og dybdesandhed. I deres bog *Oplysningens dialektik* (1944) foretager Max Horkheimer og Theodor W. Adorno en modernitetskritik, der ligger nær Marlows. De hævder, at oplysningstankegangen, der har været vestens redskab til at opløse naturens tidligere mytiske og metafysiske fremtræden,

selv er blevet netop metafysisk. Oplysningen, der i første omgang havde et frigørende potentiale, idet den løsrev mennesket fra en forestilling om naturens fortryllede farlighed, er i stedet blevet repressiv. Matematikkens videnskab, der sætter virkeligheden på formel, kan ikke række udover sin selvop-satte formel.

*“Med udbredelsen af den borgerlige vareøkonomi bliver mytens mørke horisont oplyst af den kalkulerende fornufts sol, under hvis isnende stråler det nye barbaris sæd modnes.”* (Horkheimer & Adorno 2003, 71)

Den oplyste fornuft, der kendetegner det borgerlige samfunds vareøkonomi, er ligeså undertrykkende som ”mytens mørke horisont”, om end på en anden måde. Dette synspunkt stemmer glimrende overens med Marlows oplevelse af Europas bybefolkning. De er ikke klar over, at tilværelsen rummer et element, som skjules af den oplyste travlhed, der præger Bruxelles. Europas affortryllede virkelighed er ”a conquered monster” (Conrad, 37) eller et sublimeret begær, hvis dyriske kraft udfoldes i kolonialisternes opførsel i Afrika. Overfor Europas moderne skinsandhed står Afrikas forhistoriske og stadig fortryllede natur. ”Going up that river was like travelling back to the earliest beginnings of the world, when vegetation rioted on the earth and the big trees were kings.” (ibid. 35). I dette perspektiv er Afrika en primitiv urverden, som danner rammen om novellens psykologisk eksistentielle undersøgelse.

Det er denne reduktion af et helt kontinent og dets befolkning til en allegorisk scene for undersøgelsen af den hvide mands psykologi, der har fået den nigerianske forfatter Chinua Achebe til at kalde

Joseph Conrad ”a thoroughgoing racist” i en kontroversiel artikel.<sup>3</sup> Achebe skriver endvidere, at de få gange den afrikanske lokalbefolkning kommer til orde, er det med grammatisk forkerte grynt og forsimplede kannibalistiske udtryk som ”catch ’im. Give ’im to us. [...] Eat ’im!” (ibid. 42) eller ”Mistah Kurtz – he dead.” (ibid. 69). Achebe bemærker, og andre der med ham har interesseret sig for racisme i *Heart of Darkness*, at det Afrika, der møder læseren, ikke så meget er Afrika som sådan, men derimod Afrika udsat for fiktionens manipulation. På trods af at Conrad selv har været i Congo, er bogens Congo et fiktivt land, som er tilpasset en konservativ engelsk læserskares opfattelse af Afrika. I den forbindelse er det interessant, at tidsskriftet hvori novellen udkom, *Blackwood’s Magazine*, var berømt for sin notorisk konservative læserskare. Den evigt fattige Conrad kan altså i nogen grad, hvilket ingenlunde gør racismen mere sympatisk, have været fristet til, ”at give sine læsere hvad de ville have”, idet han var afhængig af at få sin tekst trykt, hvis han skulle have et honorar udbetalt. Men dermed er alt ikke sagt om Afrikas fremtræden. Den nådesløse politiske imperialismekritik, der navnlig præger første kapitel, er rettet mod en sand historisk situation, som udspandt sig i det virkelige Afrika. I Conrads oprindelige manuskript er der en bitter henvisning til ”some third rate king” (ibid. 10, n), der uden tvivl har sit forbillede i Belgiens brutale Kong Leopold II, der regerede fra 1865 til 1909, og som brugte Congo som sin personlige legeplads. Som ramme for Marlows eksistentielle fortælling henter Afrika en stor del af sin allegoriske kraft i samtidens historiske virkelighed. På én gang gennemfører Conrad en hård kritik af især den kontinentaleuropæiske imperialisme – sagen er

mere tvivlsom, når det gælder den engelske imperialisme – og en racistisk reducere af hele den afrikanske lokalbefolkning. For den moderne læser virker det besynderligt: på én gang racist og skarp imperialismekritiker, men sådan forholder det sig tilsyneladende ikke desto mindre.

Det første mål for Marlows kritik – den europæiske skinsandhed – kan således sammenlignes med Horkheimer og Adornos modernitetskritik. Han kan ikke udstå det uvidende hykleri, som han oplever i Bruxelles, ikke mindst som det er inkarnet af tanten, den moderne farisæer. Oplysningsidealet er blevet et slør, der dækker over barbarisk udnyttelse af det afrikanske kontinent og dets beboere. Det andet mål for hans kritik er den fuldstændige driftshengivelse, som han ser i Kurtz – inkarnationen af det europæiske elfenbensbegær. Hvis tantens virkelighed er en uudholdelig skinsandhed, er Kurtz' overgivelse til sit eget begær på den anden side ikke bedre. En nærmere analyse af forholdet mellem på den ene side den selvbeherskelse (*restraint*), der ligger i arbejdets overfladesandhed, og på den anden side driftshengivelsens dybe sandhed vil klarlægge Marlows mellemposition.

I Afrika inkarnerer Marlow idealet om arbejde og dets immanente selvbeherskelse. Personer han møder dømmes efter en arbejds- og selvbeherskelsesstandard. Mekanikeren, på den station på floden i Congo hvor Marlow finder floddamperen i ubrugelig stand, er således "a good worker" (ibid. 31), som pilgrimmene – Marlows ironiske betegnelse for firmaets ansatte – ikke bryder sig om. Marlow får et særligt forhold til den afrikanske rorgænger, der dør, fordi "he had done something, he had steered" (ibid. 51). Marlows borgerlige arbejdsmoral kan virke

komisk og næsten ironisk, fordi han bliver ved at insistere på dens vigtighed. Den er imidlertid forbundet med overfladesandhedens beskyttelse mod mørkets kræfter.

*"When you have to attend to things of that sort, to the mere incidents of the surface, the reality – the reality I tell you – fades. The inner truth is hidden – luckily, luckily."* (ibid. 36, jeg kursiverer)

På vej op ad floden fremstår vildniset faretruende, og Marlow undgår kun den faretruende indre sandhed ved at koncentrere sig om at styre båden. At koncentrere sig om overfladens begivenheder – flodens konkrete overflade samt livets symbolske overflade – holder virkeligheden på afstand; "luckily, luckily", som Marlow siger.

Overfor Marlows selvbeherskelse står Kurtz' hengivelse. "Mr. Kurtz lacked restraint in the gratification of his various lusts" (ibid. 57). Kurtz har skrupelløst givet sig hen til sine lyster. I første omgang var hans begær den europæiske imperialists materielle begær. Elfenbensbegæret. Så længe han blot er ambitiøs materialist, er der lighed mellem selskabets amoralske udnyttelse af landet og Kurtz. Men hans hengivelse til vildmarken sker ikke alene ud fra materielle overvejelser. Den har et erotisk aspekt.

*"The wilderness had patted him on the head and – lo! – he had withered; it had taken him, loved him, embraced him, got into his veins, consumed his flesh, and sealed his soul to its own by the inconceivable ceremonies of some devilish initiation. He was its spoiled and pampered favourite. Ivory! I should think so. Heaps of it, stacks of it."* (ibid. 49)

Her er vildniset omtalt som en kvinde. En



farlig, erotisk og aggressiv kvinde. I citatet sameksisterer kvinden og elfenbenet i vildniset. Der er tale om en *fortætning* i psykoanalytisk forstand. Det materielle og det erotiske begær, som normalt tilhører to forskellige sfærer, får i vildniset et fælles udtryk. At give sig hen til vildniset er at give sig i drifternes vold, hvilket er præcis, hvad Marlow forsøger at undgå med sin stædige opretholden af en borgerlig arbejdsmoral. Kurtz inkarnerer driftshengivelse, materielt såvel som seksuelt. Man kan, som det ofte sker i den psykologisk betonedede reception af værket, betragte ham som det freudianske id. Denne opfattelse vinder troværdighed, når Kurtz' driftshengivelse stilles overfor Marlows selvbeherskelse - et id og et superego.

Historisk er der en parallel mellem Freuds psykoanalyse og Conrads *Heart of Darkness*, idet førstnævntes *Drømmetydning* (1899) udkom samme år, som andet og tredje kapitel af sidstnævntes novelle blev trykt. Derudover kan der være grund til at analysere novellen blandt andet ud fra Freuds drømmetydningsbegreber, idet Marlow sammenligner sin fortælling med en drøm. "It seems to me I am trying to tell you a dream" (ibid. 30). Fortætning er et af drømmens karakteristika, og den fremstår tydeligt i skikkelsen af Kurtz' afrikanske elskerinde, der både udstiller det materielle og det erotiske begær.

*"She carried her head high, her hair was done in the shape of a helmet, she had brass leggings to the knees, brass wire gauntlets to the elbow, [...], innumerable necklaces of glass beads on her neck, bizarre things, charms, gifts of witch-men, that hung about her, glittered and trembled at every step. She must have had the value of several elephant tusks upon her. She was savage and superb, wild-*

*eyed and magnificent; [...]."* (ibid. 60)

Hun er *savage* og *superb*, hun bærer værdien af adskillige stødtænder, og Marlows beskrivelse af hende afslører en tydelig fascination. Som kvindeskikkelse er hun tantens og Kurtz' forlovedes diametrale modstykke. Hun er det erotiske og det materielle begær samt vildnisets personifikation. På én gang lokkende og farlig. Når Marlow, inspireret af sin tante, siger: "It's queer how out of touch with truth women are!" (ibid. 16), er det en helt anden kvindeskikkelse, han taler om. Den afrikanske kvinde i citatet er farlig for Marlow. Hun er et skræmmende kvindeligt subjekt, mens tanten og Kurtz' forlovede fremstår som skrøbelige objekter i en skinverden. Den afrikanske elskerinde er det erotisk aggressive mål for Kurtz' begær. Hun er den fare, Kurtz har overgivet sig til, og som Marlow både frygter og drages imod. Men som karakter er Kurtz andet end en mand, der har overgivet sig til drifterne, til det freudianske id. Nok så vigtig er den henvisning til Faust-myten, der også er indlejret i historien om Kurtz:

*"My ivory." Oh yes, I heard him. "my intended, my ivory, my station, my river, my..." everything belonged to him. [...]. Everything belonged to him - but that was a trifle. The thing was to know what he belonged to, how many powers of darkness claimed him for their own."* (ibid. 49)

Kurtz' behov for at gøre alt til sin ejendom (*my, my, my*) tydeliggør hans begær. Men hvis ejendom er Kurtz selv? Hvilke mørkets kræfter gør krav på ham? Kurtz har - idet mindste for en tid - fået tilfredsstillet sit begær, men er til gengæld blevet vildnissets ejendom. Faust-parallellen tydeliggøres yderligere af Marlows lidt senere bemærk-

ning: "I take it no fool ever made a bargain for his soul with the devil." (ibid. 50). Kurtz er individet, som sælger sin sjæl til djævlens køber ikke en sjæl af hvem som helst. Heri ligger forklaringen på Marlows fascination af Kurtz. "Kurtz was a remarkable man. He had something to say" (ibid. 69), lyder Marlows dom over ham. Det er en "fascination of the abomination" (ibid. 10), som det hedder tidligt i novellen.

Marlows overfladesandhed, som udgør hans forsvarsværk overfor Kurtz' begærshengivelse, ligner præcis den overfladesandhed, han foragter hos befolkningen i Bruxelles. På vej op ad floden hører Marlow vildnissets kalden, drifternes kalden, symboliseret ved den afrikanske lokalbefolknings hylen (*houl* ibid. 37). En kalden han desperat forsvarer sig imod med sin egen medfødte styrke (*inborn strength*, ibid. 38). Igen og igen taler han om *work* (ibid. 26), *efficiency* (ibid. 10), *restraint* (43) eller *the idea* (ibid. 10). Disse dyder er ofte blevet oversat i receptionen af *Heart of Darkness*. Fascinationen af Kurtz og vildnissets mørke har ofte skygget for dette arbejdsomhedens positive forsvarsaspekt i novellen. I det som man kan betragte som en slags *post scriptum* i Marlows fortælling, besøget hos Kurtz' forlovede efter hjemkomsten fra det afrikanske kontinent, sættes forskellen mellem drifternes dybe sandhed og civilisationens overfladiske sandhed på spidsen, idet Marlow, af etiske grunde, ser sig nødsaget til at lyve for hende. Og det på trods af, at han tidligere, i fuld overensstemmelse med sin kritik af Bruxelles' bybefolkning og dens skinsandhed, har sagt "I hate, detest, and can't bear a lie" (ibid. 29). Hvorfor lyver Marlow for Kurtz' forlovede? Hans løgn er et etisk valg, der kan sidestilles med den borgerlige arbejdsmoral, han selv

bruger som forsvar mod drifternes ubønhørlige kalden.

"... *bowing my head before the faith that was in her, before that great and saving illusion that shone with an unearthly glow in the darkness, in the triumphant darkness from which I could not have defended her – from which I could not even defend myself.*" (ibid. 74)

Den forlovedes illusion om Kurtz' menneskelige storhed er en beskyttelse mod den mørkets sandhed, som Marlow ligger inde med. At fortælle den forlovede sandheden om Kurtz, udtrykt i hans berømte sidste ord – "The horror! The horror!" – ville have været "too dark altogether" (ibid. 76). Den forlovede skal først og fremmest beskyttes, ligesom Marlow i øvrigt også selv skal. Hans etiske position er en linedansers position. På den ene side kan han ikke udstå løgnet, tantens hykleriske uvidenhed og Bruxelles' beboeres fejlagtige sikkerhed, på den anden side erkender han, at sublimeringen i arbejdets overfladiskhed er det bedste forsvar mod drifternes farlige dybde. Han erkender, at den forlovedes illusion om Kurtz er det eneste, der kan forsvare hende mod mørket. Han erkender, at en idé eller ideologi kan opveje den ellers amoralske erobring af kloden. Sådan er Marlows livsopfattelse. Konstant må der findes en balance mellem det skadelige selvbedrag og illusionens positive beskyttelse. Derfor lyver Marlow, og derfor vælger han arbejdets overflade i stedet for at give sig fuldt og helt hen til drifternes dybe sandhed.

Ombord på *Nellie* bekender Marlow, at han har løjet for Kurtz' forlovede, men har han dermed fortalt hele sandheden? Og kan Kurtz' dybe sandhed, drifternes og begærets sandhed, overhovedet formidles i sproget?

For at svare herpå er en nærmere analyse af Marlows fortællestil og fortællerrolle nødvendig.

### Erkendelse gennem fortælling

Den russiske lingvist og litteraturforsker Mikhail Bakhtins begreb *adressivitet* er oplysende, når det gælder en karakteristik af mundtligheden, som overalt præger Marlows historie.<sup>4</sup> I enhver sproghandling er taleren bevidst om sin tilhører og medtager denne i sin ytring. Allerede hos Aristoteles kan man, i *Retorikken*, læse, at en taler bør medtænke sin lytter, bør bringe ham i den rette sindsstemning, hvis han vil have succes med sit overbevisningsforehavende.<sup>5</sup> Adressivitet er, ifølge Bakhtin, et kendetegn ved vores sprogbrug, men kan altså også, ifølge Aristoteles, være et retorisk kneb, idet man herigennem skaber det fællesskab med lytteren, der er nødvendigt, hvis man skal overbevise ham om noget. Når Marlow afbryder sin fortælling og siger "You know I am not particularly tender" (ibid. 19), er det et eksempel på, at han tænker på sine modtagere.<sup>6</sup> Han appellerer direkte til deres fælles viden og til den fælles fortid, hvori denne viden om ham er blevet grundlagt. Frem for blot at være et stilistisk særkende for novellen må Marlows opmærksomhed overfor sine lyttere forstås som tegn på, at han ønsker at trænge igennem til dem. Det er ham magtpåliggende at formidle historiens lære videre til tilhørerne, at få dem til at forstå den linedanserens livsopfattelse, der er fortællingens morale.

Dermed hersker der overensstemmelse mellem det Marlow ønsker med sin fortælling, og det der, ifølge Walter Benjamin, udmærker fortælleren i bredere forstand. I sit essay *Fortælleren* (1936) karakteriserer Benjamin svundne tiders mundtlige for-

tællere på en måde, der kan give mindelser om fortælleren Marlow. Benjamin skriver, at fortællingen "længe trivedes i landbrugsgets, sofartens og siden byernes håndværks kredse, [...]".<sup>7</sup> Ligesom Marlow gengiver fortælleren ofte egne oplevelser. For Benjamin har eventyret "et hemmeligt efterliv i fortællingen. Den første sande fortæller er og bliver eventyrfortælleren."<sup>8</sup> Parallelt hermed siger Marlow om vejen til Kurtz:

*"The approach to this Kurtz grubbing for ivory in the wretched bush was beset by as many dangers as though he had been an enchanted princess sleeping in a fabulous castle."* (ibid. 44)

Kurtz er, som eventyrets Tornerose, en fortryllet prinsesse, der sover i et mægtigt slot. Ramme-fortællingen i *Heart of Darkness* er desforuden atypisk i engelsk litteratur og har i stedet sit historiske forbillede i den mundtlige, traditionelle polske fortællestil *gaweda*.<sup>9</sup> På overfladen har Benjamins fortæller og Marlow altså en række ting til fælles. Den vigtigste egenskab ved Benjamins fortæller, deler Marlow imidlertid ikke. I hvert fald ikke til fulde. Marlows oplevelse har ikke bundfældet sig som *erfaring*. Marlow vil gerne formidle sin livsfilosofi, hvilket forklarer de ydre ligheder med Benjamins *visé* fortæller, men hans indsigt er netop ikke blevet til erfaring. Som jeg vil vise i det følgende, er Marlows fortælling, snarere end en formidling af visdom, et *forsøg* på, at formidle en indsigt han ikke til fulde har forstået. Der er et ufuldendt *erkendelsesforløb* i Marlows fortælling, som står i modsætning til Benjamins *erfarne, visé* fortæller. Marlows indsigt består i at have set Kurtz' erfaring, hvilket forsikrer ham om, at der findes andet og mere end den tilværelsens skinsandhed, som karakteriserer bysamfundets overflade. Hans for-

tælling er på én og samme tid et forsøg på at erkende denne dybe sandhed og på at formidle den. Muligheden af erkendelsesforsøget og dets formidling gennem fortællingen skal diskuteres til slut.

Ian Watt, som har skrevet det centrale værk om Conrads tidlige forfatterskab, *Conrad in the Nineteenth Century*, karakteriserer Conrads fortællestil i *Heart of Darkness* som en blanding af symbolisme og impressionisme. Historiens begivenheder beskrives impressionistisk, som Marlow ser dem, men er ladet med en symbolsk dybde. Med dette skel er der åbnet for en erkendelsesproblematik. Marlows subjektive oplevelse af tingene overfor tingenes dybere, symbolske væsen. Vigtigst i Watts analyse er dog begrebet forsinket afkodning (*delayed decoding*), der betegner en stil, Conrad benytter adskillige gange i novellen. Stilen skal udstille forskellen mellem bevidsthedens umiddelbare opfattelse af en begivenhed og dens langsommere erkendelse af begivenhedens betydning. I scenen, hvor Marlows afrikanske rorgænger dræbes af et kastespyd, ser Marlow i øjeblikket blot, at rorgængerens falder sammen, imens han holder på en stav. Først senere erkender han sin umiddelbare opfattelses betydning, nemlig at rorgængerens er blevet gennemspiddet og derfor falder omkuld. Forsinket afkoder han begivenhedens betydning. Fortællestilen er for det første elementært spændende, idet den midlertidigt udsætter afløringen af en vigtig begivenheds betydning. Derudover er den for Watt også et eksempel på Conrads impressionistiske skrivestil, idet Marlows subjektive opfattelse kombineres med hans senere erkendelse af tingenes objektive betydning. Det er altså en måde at demonstrere, at det subjektive indtryk verden gør på en person i øjeblikket ikke altid stemmer

overens med dens objektive realitet.<sup>10</sup>

Betydningen af den forsinkede afkodning rækker for mig at se længere, end Watt selv bemærker. Det er ikke blot et særligt stiltræk, men derimod en rammende beskrivelse af en af novellens overordnede tematikker – erkendelsens mulighed igennem fortælling. Den forsinkede afkodning er det, der adskiller Marlow fra Benjamins fortæller. Hvor fortælleren i Benjamins essay formidler en *erfaring* eller en allerede grundfæstet erkendelse, befinder Marlow sig midt i en erkendelsesproces, hvor han kun langsomt indser betydningen af sin oplevelse. Han formidler en situation, som han i øjeblikket opfattede den, og ikke blot som den retrospektivt tager sig ud. Hvor Benjamins fortæller videregiver en viden, forsøger Marlow at videregive en oplevelse, han selv i fortællingen er ved at afkode, er ved at erkende. Benjamins fortæller har erkendt sin fortælling, der er nedlejret som erfaring. Marlow er midt i sin erkendelsesproces. I fortælleprocessen er også en erkendelsesproces. Derfor er hans fortælling *inconclusive* (ibid. 11), som jeg-fortælleren siger i starten af novellen.

Det ligner en logisk selvmodsigelse: på den ene side har jeg hævdet, at Marlows morale er, at der er en dybere sandhed, hvis eksistens man bør være bevidst om, om end man skal forsvare sig imod den. På den anden side har jeg hævdet, at der udspiller sig en erkendelsesproces i Marlows fortælling. På den ene side kender han sin morale, på den anden side er han kun ved at erkende betydningen af sine oplevelser. Hans ophold i Afrika har gjort ham bevidst om, hvad det var, der fik ham til at føle sig utilpas, første gang han besøgte Bruxelles. Han må have erkendt noget i Congo, som gør ham i stand til at give sin fortælling en morale. Det, han ikke har erkendt, er moralens *begrundelse*.

Han ved, at der eksisterer en dyb sandhed, og at man skal passe på den, men han er ikke i stand til at formidle Kurtz' indsigt. Figuren Kurtz optræder kun på relativt få sider i tredje kapitel, og da er han døden nær. I vid udstrækning bygger Marlows fortælling på en viden om Kurtz, som han selv har fået fortalt. Det er ofte andenhåndsviden, som med jeg-fortællerens filtrering bliver til tredjehåndsviden, før det når læseren. Kurtz og hans viden synes uendeligt fjern allerede i kraft af den lange vej mellem ham og læseren. Hans dybe indsigt er for enden af en næsten uendelig kæde af fortællinger, og hans sandhed lader sig ikke indfange, men kun nærme metonymisk. Ombord på *Nellie* indrømmer Marlow sin løgn overfor den forlovede, og han forsøger dermed at fortælle hele sandheden. Men Kurtz' sandhed lader sig dårligt udtrykke sprogligt.

*"It was as though a veil had been rent. I saw on that ivory face the expression of sombre pride, of ruthless power, of craven terror – of an intense and hopeless despair. [...] He cried in a whisper at some image, at some vision – he cried out twice, a cry that was no more than a breath: The horror! The horror!"* (ibid. 68, jeg kursiveret)

Den sidste sandhed Kurtz når, der er begrundelsen for Marlows morale, kommer til syne, som var et slør blevet flænget. Med sit hviskende skrig reagerer Kurtz på noget visuelt (*some image, some vision*). Kurtz, som fortællingen igennem har været kendetegnet ved sin stemme og sine ord, kan til slut ikke formulere sin viden, men kun  *reagere* på den. Ligeledes ser Marlow (*I saw on that...*) indsigten i Kurtz' ansigt. Den perciperes visuelt, og ord er ikke i stand til at udtrykke den, som Marlow også allerede tidligere har fortalt sine

tilhørere. Den viden Kurtz reagerer på med ordene "The horror! The horror!", og som Marlow synes at se i hans ansigt, lader sig ikke indfange i sproget. Den er, som litteraten Peter Brooks påpeger, ekstraltingvistisk. Og det er Marlows problem. Hans modernitetskritiske pointe er, at der findes en dybere sandhed end den oplysningens overflade, som navnlig Bruxelles' bybefolkning har viklet sig ind i. Det kan han kun begrunde ved at henvise til Kurtz' dystre indsigt, som ikke lader sig indfange i sproget. I forhold til denne befinder han sig selv i en erkendelsesproces. Med sin fortælling forsøger han at begribe og fastholde sin ekstrasproglige indsigt. Det, der skal begrunde hans fortælling, retfærdiggøre hans morale, er han altså selv kun ved at erkende. Fortællingen synes umotiveret, fordi dens begrundelse ikke kan udtrykkes i sproget. Sproget er et skin, da der ikke hersker fuld overensstemmelse mellem ordet og genstanden, som det betegner. Denne sprogproblematik udtrykker Marlow i ovenstående citat. Sandheden om Kurtz, der begrunder Marlows morale, er et uopnåeligt, uudsigeligt punkt for enden af en række af fortællere. Hans indsigt lader sig ikke fastholde i fortællingen, men kun anvise metonymisk af sproget.

Det har konsekvenser for lytternes koncentration, at Marlow ikke kan begrunde sin moralske historie. Allerede tidligt i fortællingen er jeg-fortælleren usikker på, om han er den eneste af lytterne ombord på *Nellie*, der stadig er vågen (ibid. 30). Det anonyme jeg adskiller sig netop fra de andre tilhørere, fordi han bliver ved at lytte for at få et "clue to the faint uneasiness inspired by this narrative" (ibid. 30). Fascinationen af Marlows fortælling træder dog tydeligst frem ved jeg-fortællerens overtagelse af mørkemetaforen på novellens sidste linjer.

*"I raised my head. The offing was barred by a black bank of clouds, and the tranquil waterway leading to the uttermost ends of the earth flowed sombre under an overcast sky – seemed to lead into the heart of an immense darkness."* (ibid. 76)

Brugen af mørket som metafor er konventionel og upræcis. Mørke konnoterer ubehag, fare, uvished og lignende, men benævner eller synliggør netop ikke disse ting. Når jeg-fortælleren overtager denne trope, overtager han Marlows problem. Også på ham har den mørke sandhed, som det oplyste samfund vender blikket bort fra, gjort indtryk. Men heller ikke han kan indfange fascinationskilden med sproget. Blot kan han bruge mørkets konventionelle konnotationsværdi til at pege i retning mod ubehaget. Han bruger mørkemetaphoren metonymisk. Ligesom Marlow har han ikke erkendt præcist, hvori fortællingens dragen består. Dermed bliver det anonyme jeg den sidste i rækken af fortællere, der upræcist peger i retning af et ekstrasprogligt mørke, som står i modsætning til det moderne oplyste bysamfund.

*Heart of Darkness* rummer en bastant kritik af navnlig det europæiske fastlands nådesløse profitjageri i Afrika. Af mange opfattes bogen derfor som entydigt kapitalisme- og kolonialismekritisk – en opfattelse som vel er blevet forstærket af Francis Ford Coppolas frie filmatisering *Apocalypse Now* (1979). Imperialismekritikken er imidlertid nært forbundet med et psykologisk portræt af novellens hovedperson, hvilket uvægerligt reducerer den afrikanske befolkning til symptomer på den hvide mands genvedigheder – afgjort en racistisk gestus, som Chinua Achebe har fastslået. Midt i dette politiske morads udspiller sig en kompliceret, men helt central, problematik angående fortællingens mulighed for at formidle

en erkendelse af livet og drifternes farlige kalden. Bogen fremstår så kompliceret, fordi en konservativ nationalisme møder en progressiv imperialisme- og kapitalismekritik, alt i mens tidstypiske socialdarwinistiske racefordomme trives side om side med den centrale problematisering af formidlingen af en ekstrasproglig sandhed gennem den mundtlige fortælling. Det er i de mange, og internt forbundne, tematikker, at novellens styrke og fortsatte læseværdighed ligger, og det er med den forsøgsvisse udredelse heraf, at uønskværdige misforståelser og lette for-simplinger af Joseph Conrads tekst undgås.

## Noter

<sup>1</sup> Conrad, Joseph: *Heart of Darkness*, Norton Critical Edition (Third edition), 1988. Alle senere henvisninger er til denne tekstkritiske udgave.

<sup>2</sup> Citeret efter Watt (1981), 218.

<sup>3</sup> Artiklen blev oprindeligt holdt som forelæsning for et engelsk publikum. Her var Conrad omtalt som "a bloody racist". Da bloody racist på amerikansk betyder "blodig racist" og ikke, som på engelsk blot en "pokers racist", blev ordvalget ændret da artiklen udkom i et amerikansk tidsskrift. Trods alt.

<sup>4</sup> Bakhtin (1987), især 95-99.

<sup>5</sup> Aristoteles (1995), fx 2155 (1356a 2-4), men også det meste af bog II, 2194-2237 (1377b 15 – 1403b 2).

<sup>6</sup> Igennem fortællingen er der adskillige af den slags ytringer. F. eks.: "True, by this time it [Africa] was not a blank space any more" (Conrad, 11), "You know the foolish notions that come to one sometimes" (ibid. 35) eller "Kurtz – Kurtz – that means "short" in German – don't it?" (ibid. 59).

<sup>7</sup> Benjamin (1996), 47. Min understregning.

<sup>8</sup> Ibid., p. 59.

<sup>9</sup> Se Watt (1981), p. 211 samt Batchelor (1992), 230. Det er Batchelor, der bemærker, at rammefortællingen er atypisk i den engelske litteraturhistorie. Den traditionelle polske fortællestil staver han imidlertid gawenda.

<sup>10</sup> Om impressionisme, forsinket afkodning og symbo-

lisme hos Conrad, se Watt (1981), pp. 169–200.

### Litteraturliste

- Achebe, Chinua: 'An Image of Africa: Racism in Conrad's *Heart of Darkness*', in *Heart of Darkness*, Norton Critical Edition (Third Edition), ed. Robert Kimbrough, 1988.
- Aristoteles: 'Rhetoric' i *The Complete Works of Aristotle Volume Two*, Edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press, USA, 1995.
- Batchelor, John: 'Heart of Darkness, Source of Light', in *The Review of English Studies*, New Series, Vol. 43, No. 170, 227-242, May 1992.
- Bakhtin, M.M.: 'The Problem of Speech Genres', i *Speech Genres & Other Late Essays*, 60-102, University of Texas Press, USA, 1987.
- Benjamin, Walter: 'Fortælleren', i *Fortælleren og andre essays*, pp. 37-67, Gyldendal, Danmark 1996.
- Brooks, Peter: *Reading for the Plot*, 238-263, Harvard University Press, USA, 1998.
- Conrad, Joseph: *Heart of Darkness*, Norton Critical Edition (Third Edition), ed. Robert Kimbrough, 1988.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W.: *Ophysningens dialektik*, 35-85, Samlerens Bogklub, Danmark 2003.
- Watt, Ian : *Conrad in the Nineteenth Century*, 126-253, University of California Press, Berkeley, 1981.

Jødisk identitet  
Amichai Shoham interviewet af  
Anne Louise Nielsen

Følgende artikel bygger på et antropologisk mini feltarbejde, som fandt sted sidst i marts 2008 i Danmarks største jødiske menighed, Det Mosaiske Trossamfund, i Krystalgade i København. Udover at besøge synagogen kom vi i tale med forskellige jøder og ikke mindst med vicerabbiner Amichai Shoham om, hvordan det er at have en identitet som jøde, spændt ud mellem resten af verden og Danmark. I dag lever der omkring 9000 jøder i Danmark. Her vil et lille uddrag af interviewet blive bragt.

**Den danske sukka**

Vi sidder i en ”sukka”, som er en aflang, jødisk hytte, hvor loftet består af aftagelige træplanker, der er lagt med mellemrum, som er fyldt ud med kviste. Ideen er, at disse kan fjernes, så der er frit udsyn til nattehimlen og dermed mulighed for at etablere en tættere kontakt til Gud; det er et gammelt jødisk ritual at lave sig en sukka en gang om året i forbindelse med den såkaldte ”Løvhyttefest” i september-oktober. Oprindeligt har familier boet i hytter af løv, opført på tage og gårde, i 7-8 dage til minde om ørkenvandringen efter exit fra Egypten. I Israel er det 25 grader og ligetil at sove ude. I Danmark er der ikke mere end 2-3 hytter, det kan være koldt, storm- og regnfuldt - Amichai Shoham (AS) valgte at sove hjemme i lejligheden denne nat.

30-årige AS er kommet til Danmark for halvandet år siden fra Israel med sin kone og børn for at virke som vicerabbiner. Der er ikke noget i hverken udseende

eller opførsel, der indikerer, at AS tilhører en minoritet. Han er utrolig vidende at lytte til på trods af, at han kan sige: ”Jeg kender herfra og til Østerbro – det er mit liv”. Ligeledes ser han ikke fjernsyn, men læser lidt aviser en gang imellem. Har også været til en enkelt fodboldkamp. Til gengæld bruger han internettet, måske fordi man der selv kan vælge.

**Jødedommen i dag**

Vi iler med at stille spørgsmålet: *hvad definerer jødedommen i dag?*

AS: ”Det særlige ved jødedommen er, at det ikke kun er en religion eller et folk, men en blanding, et folk med en religion og en religion med et folk. Situationen i dag er, at ca. 20-25 % er religiøse, 50 % er traditionelle, og 30 % er ikke-religiøse eller ateister. På den ene side er jødedommen den samme, som den var for 2000 år siden. På den anden side kommer der forandringer og udviklinger, og vi bliver interesseret i andre



ting. En definition på jødedommen i dag er den jødiske handling, vores fester/helligdage, kosher [mht. jødiske spiseregler], jødiske hjem og familier og nu diskussionen om, hvorvidt Israel skal være en jødisk stat eller sekulær, dvs. hvad betyder det at være en jødisk stat, såsom kan forretninger være åbne på lørdage eller ej, hvad er den offentlige jødedom, og hvad er den private jødedom i staten? Osv.

Jeg tror, at det, der definerer jødedommen i forhold til andre religioner, er vores specielle tilværelse og dagligdag, som er bygget på en pagt med Gud. Det er et stort spørgsmål, og det er altid ikke-religiøse, der spørger om dette spørgsmål, dvs. hvad betyder det at være jøde, hvis man ikke er religiøs. Jeg sammenligner det med en fabrik. Vi har et produkt, der hedder ”jødisk liv.” Ideen er, at kun de folk, som arbejder på fabrikken, kan begynde at producere dette liv. Det er muligt at komme ind til fabrikken, men i dag er det største problem i den jødiske verden, at arbejderne går ud af fabrikken til andre fabrikker og producerer andre ting, men i Israel og New York virker fabrikerne. Andre steder i verden prøver fabrikerne konstant at skaffe arbejdskraft. En stor diskussion i dag i den jødiske verden er derfor, hvad kan vi lave: én gruppe peger på mere Torah, en anden siger, at rammerne skal åbnes mere, fx reformjøder, som mener, at alle som ønsker at være jøde, kan være jøde. Men jeg tror, at når vi tænker på en virksomhed, må vi sige, at ikke alle kan være ingeniør. Du skal være ingeniør for at være ingeniør. Der skal en jøde til jødedommen. Rammerne er vigtige, dette er min point of view. Jødedommen er kommet med nogle rammer, som er blevet udviklet til kristendom med andre rammer og til islam med nogle andre. På denne måde er jødedommen

en slags moderreligion. En væsentlig ting i jødedommen er, at vi er ikke missionærer, vi er ikke interesseret i, at alle personer skal være jøder; det er altså vores historie, vores kendemærke. Hvis man spørger en jøde, hvad mener du om andre religioner? - jamen det må de selv om! Vi har vores historie, de har en anden.”

Mens vi lytter til AS i sukkaen, ses jøder, færende rundt i og omkring synagogen; man rydder op, kører biler ind, stiller borde op og sætter mad i skabe. Det er fredag, og fra og med klokken 18 er det overhovedet ikke tilladt at bestille noget - ikke engang give et interview - for da sætter sabbatten ind i et døgn. Man får det indtryk, at reglerne i høj grad leves ud, selvom vi er i Danmark, og de fleste jøder har assimileret sig. Jødedommen er en praktisk religion – derfor fabriksmetaforen. Og en fabrik har mange arbejdere, der er fælles om at producere produktet. Nuværende overrabbiner, Bent Lexner, udtrykker det sådan: ”Der er ingen Robinson Crusoe i jødedommen”. Menigheden er en familie.

## Den evige dannelsesrejse

Der er et fint hierarki indenfor jødedommen, som har tråde tilbage til jødernes historie og deres oplevelse af to tempelfald, henholdsvis i 587 f. Kr og i 70/19 f. Kr. Efter år 70 e. Kr. udvikles en jødedom, hvor det er Moseloven, den hellige skrift, Torahen (de fem Mosebøger), som står i centrum. Man opererer med et dobbelt lovebegreb, nemlig ved siden af Torahen med en mundtlig supplerings, kaldet ”halaka”, både fordi der er mange sider af samfundslivet, som Torahen ikke regulerer, og fordi konteksten konstant skifter, og der er behov for videreudvikling. De mundtlige lovtraditioner systematiseres og samles i Mishna (færdigredigeret omkr. 200 e. Kr) og senere Talmud (omkr. 4-500

e. Kr).

Vi retter følgende spørgsmål til AS: *Hvad er det vigtigste indenfor jødedommen?*

AS: "I midten af 2. tempeltid sker der en udvikling, hvor rabbinerne siger, at det ikke er templet, som er vigtigt, men Torahen, og ideen er ikke kun at leve det hellige liv i templet, men også i vores hjem. Og så begynder udviklingen af halaka, vores regler. Ideen er, at jødedom skal være relevant for alle. I Torahen er det at lære meget, meget vigtigt. Der er et gammelt ordsprog, hvori Gud siger: "it's better they leave me but continue with my Torah.". Så dette er konceptet. Fx havde vi følgende diskussion: hvis en menighed sælger deres synagoge, må de ikke bruge deres penge til at købe chokolade og den slags, men må kun købe en anden synagoge. Så er der diskussionen om, hvad der er det helligste: du kan sælge synagogen og købe en Torahrulle, men ikke sælge en Torahrulle og købe en synagoge. Så følger diskussionen hos rabbinerne om, hvad der er det helligste, en synagoge eller en "bet midrash", et lærested. Konklusionen er en bet midrash. Dvs. at lære er det vigtigste, og dette begyndte for 2300 år siden, hvor rabbinerne besluttede, at alle skal lære. Når en dreng fylder fem, skal han i skolen og lære, formentlig det første uddannelsessystem i verden. Dvs. det er en væsentlig ting at lære hele tiden, vi har det princip, at du skal bruge din fritid på at lære. Dette, at lære, har pludselig fået en renaissance indenfor de sidste 20 år. Også for de ikke-religiøse."

Det stærke fokus på lærdom mærker vi selv, da vi, et par minutter før interviewet går i gang, følges med AS gennem synagogen. Den er 175 år gammel og helt enkel. Kun Torahskabet, indeholdende Torahrullerne, er prydet med guld og dækket med tunge,

bordeauxfarvede fløjlsgardiner. Mændene sidder ved højtider ved pultene for nedenunder, mens kvinderne sidder på bænkene langs siderne for oven. AS mener, at det er en dramatisk måde at dele op mellem kønnene på i dag.

Efter tempelfald og den tilknyttede kult i forbindelse hermed opstår synagoger som menighedshuse, hvori der foregår skriftlæsning, skriftudlægnings og studium. Vi fornemmer blandingen af skole og kirke. Især pultene afslører det første element, mens det andet synliggøres, da AS fortæller, at denne synagoge er europæisk og kirkeagtig, idet alle sidder og kigger med retning mod øst frem for mod midten, og der ligeledes er et kristeninspireret alter øverst oppe frem for i midten. "10 mænd har job i gudstjenesten – det er ikke et onemanshow", afslører AS, inden vi går mod sukkaen.

## Resten af verden

Vi afslutter med at spørge: *Hvordan fungerer fabrikkerne i resten af verden sammenlignet med den danske?*

AS: "Der er tre hovedting, som interesserer én med en jødisk identitet. Den første gruppe siger, at det er Torah, lærdom og et religiøst liv. Den anden gruppe vil sige zionisme, dvs. at bygge en jødisk stat, rejse til Israel og hjælpe, og så er der den tredje gruppe, som spekulerer over, hvad det vil sige at være jøde. Så opstår der mange forskellige svar. Folk synes ikke, zionisme slår til længere, Israel er brugt legetøj, og man må tænke på noget andet. Specielt i Amerika hvor der er store menigheder, er Israel ikke så vigtig, og derfor slår man sig på menneskerettigheder, økologi, Darfur, altså universelle ideer."

AS erkender, at ikke mange jøder for alvor er aktive i fabrikken i Danmark. Til

gengæld er der velfungerende fabrikker i resten af verden, i Sydafrika, Australien, New York og ikke mindst Israel. Dér, siger han, hersker en helt speciel spirituel følelse, der er mange Torahlærde, hvilket udløser aktivitet, diskussion og mere undervisning – alt sammen indikationer af, at produktet udvikles.

AS: ”Jeg tror på, at en tro er en tilværelse, og at tilværelsen påvirker troen eller tankerne, så hvad vi tænker er hvor vi er, og hvor vi er er hvad vi tænker, så det er en symbiose mellem de to ting.

AS fortæller på baggrund af ovenstående, at han med garanti vil tilbage til Israel på et tidspunkt, så han ”kan få sanserne skærpet.” Han fortæller, at i Israel eksisterer Gud i handlingen, selv for de ikke-religiøse. I Danmark forsøger man at fastholde menigheden. Årsagen er, ifølge AS, at Danmark er mere sekulær samt endnu vigtigere, at folk ikke kan hebraisk.

AS: ”Et sprog, og hvordan man bygger et sprog, er identitet og filosofi, derfor er der et ’gap’ mellem Torahen og oversættelsen, og det bunder i ideen om, at det at oversætte er at sove, for det er ikke det ægte. Derfor er det et kæmpe problem at skabe en jødisk identitet og at ”komme til teksterne” i områder uden hebraisk. Det taber meget. Også i filosofien sagde man, at kun tysk og græsk kunne være filosofiske sprog. Også i jødedommen sagde man, at en Torahrulle skulle være på hebraisk eller græsk, fordi græsk er et fint sprog.”

Vi forlader den skrøbelige sukka, da sabbatten sætter ind. Uden at forfalde til sentimentalitet eller banalitet omkring begrebet ’resten af verden’ føles eftermiddagen i Krystalgade som at have oplevet et stykke af netop dette. Mødet med AS har givet indblik i en person, som mentalt træk-

ker stærke tråde til en ganske anden livsopfattelse.

# UDENFOR TEMA



## Den liberale ironikers dannelses- mæssige implikationer

Dannelsesproblemstillingen og dannelsesdiskursen er i vor tid fremherskende. Richard Rortys dannelsesstænkning er et bud på en belysning af vor tids aktuelle historiske problematik i et konstruktivistisk og pragmatisk perspektiv. Hans dannelses teori og tænkning tager afsæt i kontingens, og han tilbyder den liberale ironiker som dannelsesideal. Således bliver den liberale ironiker et bud på, hvordan dannelse kan legitimeres i det senmoderne.

### Overordnede betragtninger af dannelsesbegrebet

Hvordan kan dannelse karakteriseres? I modsætning til opdragelse er dannelse kontemplativ. Hvor opdragelse er funderet i det intentionelle og det asymmetriske forhold, er dannelse funderet i det interesseløse – dannelse er ikke *for* noget, men dannelse for dannelsens egen skyld. Dannelse er altid dannelse af selvet, men kan tænkes i forskellige perspektiver. Overordnet er spørgsmålet om almindelse eller selvdannelse grundlæggende et spørgsmål om, om subjektet er at opfatte som oprindelse eller produkt. I vor tid er det i spændingsfeltet mellem det universelle og det partikulære, at dannelsesdiskursen udfolder sig. Hvor dannelse er dannelse af selvet, må selvdannelse forstås som selvet, der danner sig i selvets perspektiv. Dette giver en forestilling om, at dannelsesprocessens retning går fra det universelle til det partikulære. I vor tid må dannelsen altså tænkes på ny, da det ikke længere er muligt at tro på eller legitimt at forlade sig på almenlydige fortællinger om det almene.

### Kontingensens konsekvens

Rortys dannelsesstænkning tager afsæt i *kontingens*; alt er tilfældigt og uden nødvendighed. Kontingens er indsigt i, at alt kan være anderledes. Det selvfølgelig kan ikke længere anses som værende selvfølgelig. ”Contingency means what might be different. And it might be different because its existence cannot be justified” (Nielsen 2003, 523). Det er dette vilkår, Rorty tager afsæt i ved indsættelse af sin dannelsesfigur, ”den liberale ironiker”.

For Rorty er sproget dét, der konstituerer verden og mennesket; det menneskelige selv er noget, der skabes ved brug af vokabularer, hvor det endelige vokabular er det sæt af ord, som alle mennesker bærer rundt på. Det er med det endelige vokabular, vi fortæller os selv og vores liv. Udgangspunktet er således, at verden, sproget og selvet er tilfældige og vilkårlige. Ifølge Rorty er det menneskelig selv ikke noget, der udtrykkes i overensstemmelse med et iboende sandt selv. Denne menneskelige ”indre natur” eksisterer ikke. Jeget er den individuelle følelse af, hvad der er muligt og vigtigt, og dét, der gør

os forskellig fra andre. Hos Rorty er dette *den idiosynkratiske fragtliste*, og ethvert menneske kan betragtes som værende i færd med at leve sin idiosynkratiske fantasi ud – dette ubevidst eller bevidst. Rorty inviterer til, at vi ikke beskæftiger os med det, der er, som det er, da en sådan ”tingenes” essens ikke eksisterer. I stedet må vi være optagede af det, der kunne være anderledes. Det kontingente kan ikke indfanges af *theoria*, som jo netop er den vidensform, der beskæftiger sig med det, der ikke kan være anderledes. Formålet med at beskæftige sig med teori skal ikke være at lede efter den objektive sandhed, men være en øjenåbnende virksomhed og et stimulerende redskab til at inspirere til dannelse af nye metaforer, til at skabe livsudkast. Hele Rortys projekt er, at udskifte oplysningens håb om, at kulturen kan rationaliseres eller videnskabeliggøres gennem søgning efter sandheden, med håbet om ”at kulturen som helhed kan poetiseres” (Rorty 1992, 58).

### Ironikeren

Det er således dette syn på, hvordan vi skal tænke mennesket, at Rorty bygger sin tænkning om dannelse. Dannelsesidealet er den liberale ironiker, om hvem han siger, at det er mennesker, der ”altid er opmærksomme på kontingensen og skrøbeligheden i deres vokabular – og dermed i deres selv” (Rorty, 1992, 77). Ironikeren nærer radikal og vedvarende tvivl om det endelige vokabular, og ironikerens søgen efter et bedre vokabular end det, der for indeværende anvendes, er som ”poetiske bedrifter” (Rorty 1992, 80) præget af opfindsomhed, nyskabelse og forskelliggørelse. Rortys kulturelle helt, ”den stærke digter”, er netop én, der ikke er optaget af hverken at få ret eller at andre deler hans vokabular, men én, som er optaget af

at søge sin originalitet – at være forskellig fra andre. Således er søgen efter et bedre vokabular ikke et spørgsmål om gennem logisk erkendelse at forøge sin erkendelse, men at forandre sin erkendelse.

Med denne hermeneutiske tilgang forskyder Rorty erkendelsesprojektet til et projekt, der ikke handler om sandhed, men om frihed. Ironikerne er ironikere på grund af ”deres erkendelse af, at alt kan komme til at tage sig godt eller skidt ud ved at blive genbeskrevet” (Rorty 1992, 77). I erkendelse af, at alt kan genbeskrives, samt at der ingen kriterier er for valg af vokabularer, har ironikeren indset og accepteret, at deres synspunkter og domme aldrig er uangribelige. Men det er ikke et spørgsmål om at have en særlig erkendelse af den gennemgribende kontingens. At være ironiker er en særlig måde at forholde sig til kontingensen på. ”Ironikere betragter ikke blot kontingensen som vores skæbne, de betragter den som en mulighed for frihed – for *autonomi*.” (Christensen og Jeppesen 1990, 14). Oplysningsprojektet udskiftes og bliver et dannelsesprojekt, hvor orienteringen er at opnå autonomi, som for ironikeren er ”at slippe ud af et gammelt vokabular og udforme et, der vil være helt hans eget” (Rorty 1992, 99). Således er frihed ikke et spørgsmål om at undslippe kontingensen, men en frigørelse, der finder sted indenfor kontingensen. Autonomien må være at betragte ikke som en teleologi, en endestation, men som et processuelt begreb. Der findes ikke kriterier for at formulere et begreb om frihed. At blive fri er simpelthen at blive anderledes ved at opfinde et nyt vokabular.

Ironikeren stræber efter en autonomi, som er selvfrembringelse som skabelse af et nyt selv, og denne stræben er drevet af en radikal og vedvarende tvivl. Således

fremstår ironikerne som personer, hvor ”så længe det gælder autonomi, er ironikerne ikke pragmatisk afslappede, men romantisk martrede – rædselsslagne ved tanken om at skulle dø uden, at deres idiosynkrasier skulle have resulteret i et nyt vokabular” (Christensen og Jeppesen 1990, 14).

### Ironi og solidaritet

Ironikeren som beskrevet ovenfor fremstår som en noget egocentrisk figur, hvor den ironiske bestræbelse på autonomi er et spørgsmål om privat selvudfoldelse. Subjektet er helt igennem kontingent, så der eksisterer ikke en universel moralsk kerne, der kan være udgangspunkt for et menneskeligt fællesskab. Hos Rorty er der ingen metafysik, der kan definere den enkelte og samtidig være det, vi har fælles med andre mennesker. Så man må spørge: Hvad er da det sociale kit, der binder et samfund sammen? Til dette svarer Rorty: ”fælles vokabularer og fælles håb” (Rorty 1992, 88), hvor det sociale kit er knyttet til en specifik historisk og kulturel konsensus om, at ”målet for social organisering er at give enhver mulighed for at skabe sig selv, så godt han eller hun nu kan” (Rorty 1992, 87). Rorty indsætter solidariteten, som udspringer af evnen til at sætte sig i andres sted. Solidaritet er ikke bundet til fælles vokabularer, men på fælles udsathed for lidelse. Ydermere siger Rorty, at vi ikke kan være solidariske med alle mennesker. Solidariteten er bundet til et bestemt ”vi”, til et bestemt historisk-kontingent fællesskab, til dem, der er én af vore og må derfor konstrueres i specifikke sammenhænge gennem en udvidelse af fællesskabet ved at lade stadig flere mennesker blive én af vore.

På denne måde kan Rorty invitere til selvfrembringelse som en stræben mod

privat fuldkommenhed, uden at relationen til omverden opgives, men hvor der er inkommensurabilitet mellem det private og det offentlige; hverken autonomien eller solidariteten er egenskaber ved selvet. Idealet om den liberale ironiker er således båret af en præcis skelnen mellem, hvad der hører den liberales domæne til, og hvad der hører ironikerens domæne til. Denne offentlige - private - distinktion indeholder umiddelbart et konfliktuelt forhold, nemlig konflikten mellem forpligtelser over for selvet og forpligtelsen over for andre. Men når denne konflikt søges løst ved at tænke det private og det offentlige som kommensurable størrelser, ender vi i en metafysisk forestilling om et kerneselv, der både er privat og offentligt. Vi skal droppe kravet om en teori, der forener det private og det offentlige, og stille os tilfreds med at behandle kravene om selvfrembringelse og menneskelig solidaritet som ligeberettigede, men inkommensurable.

Dette knytter ironikeren til det at være *liberal*. Den liberale ironiker er således borger i et liberalt, demokratisk samfund, der ikke betragter samfundet som udtryk for den enkeltes inderste væsen, men som en samfundsform, der tillader mest forskellighed. Rorty opstiller et ”liberalt utopia” (Rorty 1992, 64ff), der er forbundet med, at menneskelig solidaritet ikke er et faktum, som skal anerkendes. Dette utopia bebos af mennesker, som både anerkender kontingens i deres vokabular og anerkender fællesskabets kontingens. Det liberale knyttes således til et håb. Den liberale ironiker konstitueres således af ”ironi”, der referer til en historicistisk grundtanke om, at selvet ikke har en ”natur” eller ”kerne”, der skal realiseres. Selvet har ingen fastlagt struktur, det kan altid være anderledes. Ironikerens radikale

og vedvarende tvivl bliver en bestræbelse på hele tiden at søge nye vokabularer. Dette for at forandre erkendelsen, hvorfor genbeskrivelserne er præget af nyskabelse og en gåen mod forskelliggørelse. For Rorty må ”fornuft” udskiftes med ”fantasi”, hvor det, der efterstræbes, er at fortælle sig selv – med sin egen stemme. Dét, der knytter mennesker sammen, er ikke en fælleshed med et afsæt i en fælles sandhed eller et fælles mål. For Rorty er menneskelig solidaritet et spørgsmål om at dele et fælles selvisk håb om, at ens private fuldkommenhed ikke bliver hindret eller ødelagt. Dannelse bliver således til et spørgsmål om at gøre sig selv ny, at befri sig fra fortidens magt med håb om solidaritet, og dette gennem genbeskrivelse.

## **Socialisation og genbeskrivelse**

Genbeskrivelserne skal fungere som konkrete indspil i konversationen om, hvordan vi gerne vil indrette os. Genbeskrivelsen tager afsæt i et allerede eksisterende vokabular, etableret gennem socialiseringen, der hos Rorty er et vilkår. Vi må føres ind i den eksisterende kultur - i en national fortælling - og lære, hvad der er godt eller smukt, hvad enten det er det eller ej. Om forholdet mellem socialisation og individuation siger han: ”There is only the shaping of an animal into a human being by a process of socialization, followed (with luck) by the self-individualization of that human being through his or her own later revolt against that process” (Rorty 1999, 118). I genbeskrivelserne drejer det sig om, at vække tvivl og at stimulere fantasien for derigennem at udfordre den herskende konsensus. Genbeskrivelsens form er netop, ifølge Rorty, at være domineret af metaforer, ”der taler om opfindsomhed snarere end om opdagelser, om forskelliggørelse og nyskabelser snarere

end om konvergens mod det allerede tilstedeværende” (Rorty 1992, 80). Socialiseringen og den deraf følgende etnocentrisme er således en forudsætning for genbeskrivelsen. Rorty udtrykker dette ved at sige, at alt, hvad en ironiker kan måle sin succes mod, er fortiden. Ved at genbeskrive den i hans egne ord og derved blive i stand til at sige: ”således ville jeg det”. Genbeskrivelsens orientering er, ”hvad nytter”, hvor dét, der er interessant, er det, der er anderledes. ”What matters is whether the interpretation is powerful or not” (Nielsen 2003, 519). For Rorty er socialiseringen og dannelsen som selvfrebringelse ikke modsætninger, de er to forskellige funktioner, som må løses hver for sig, to lige nødvendige processer, hvor målet er et mere leveligt liv i frihed.

”Den ironiske dannelse bliver derfor et spørgsmål om at sætte sit vokabular på spil over for andre vokabularer, om at udøve sin historicitet ved konstant at genbeskrive sig selv og dermed blive anderledes” (Christensen 2000, 95). Genbeskrivelsens fordring er en åben dialog – eller med Rorty ”konversation”. Denne åbne konversation udspiller sig i det liberale utopia, hvor der tillades mest forskellighed. For at genbeskrivelserne bliver en mulighed, må vi møde andre vokabularer, vi må møde andre personer og kulturer – ”ved at udvide vores bekendtskabskreds” (Rorty 1992, 84) – som kan inspirere til genbeskrivelsen. Om en ny metafor, et nyt vokabular er bedre end det gamle afgøres af, om det virker.



## Den liberale ironikers dannelsemæssige implikationer

### *Kontingensvilkåret som mulighed*

Rorty bygger på og indbygger i dannelsesidealet kontingensens vilkår. Verden, viden og værdier er tilfældige og ikke nødvendige. Den risiko og usikkerhed, der hermed forbindes til mennesket liv, er et vilkår. Ifølge Rorty kan alt være anderledes - blot ikke dette, at alt kan være anderledes. Hans dannelseperspektiv markerer ikke, at kontingensen er noget der må kompenseres for igennem dannelsen. At blive fri er ikke et spørgsmål om at undslippe kontingensen, men at finde nye ord for den - at gå fra én version af kontingens til en anden. Med kontingens som vilkår sættes skrøbelighed, usikkerhed og tilfældighed på agendaen - det kan synes svært at leve med. Men Rortys pointe er netop, at den radikale og vedvarende tvivl, der karakteriserer ironikeren på baggrund af kontingens-vilkåret er efterstræbelsesværdig, da den kan give anledning til dels dannelse af selvet mod et bedre liv, men også give anledning til vedvarende at kunne sætte nye metaforer i spil i forhold til andre.

### *"Das Bild": den liberale ironiker som dannelsesideal*

I Rortys dannelseperspektiv er indeholdt et *Bild*, den liberale ironiker.

Rortys bud på den liberale ironiker som dannelseideal tilbyder et dannelseperspektiv, hvor pejlemærket er frihed og forskelliggørelse. Dannelseforestillingen har således en retning, hvor individet går fra det universelle - manifesteret i socialisationen - til det partikulære. At blive menneske er at blive forskellig (fra andre), ikke at tale med fremmed stemme. Med afsæt i

"den stærke digter", der ikke stræber efter at få ret eller at være enig, implikerer Rorty en dannelse, hvor det ikke drejer sig om at søge og stræbe efter dét eller dem, man er enige med. Med ironikeren som dannelseideal bliver dannelse et spørgsmål om at blive anderledes. Dannelseidealet er således orienteringsgivende; det er ikke et spørgsmål om at blive noget bestemt, men at forholde sig processuelt ironisk og liberalt for vedvarende at efterstræbe genbeskrivelsen. Den pædagogiske virksomhed kan således ikke være foreskrivende. Den må søge efter noget nyt, velvidende at "dette nye" på et tidspunkt uundgåeligt vil blive "det gamle". Det opbyggelige er for Rorty netop forbundet med denne vedvarende tvivl, da det er med afsæt i tvivlen, at vi stræber efter genbeskrivelsen. Således må den pædagogiske virksomhed med baggrund i Rortys dannelseperspektiv være konversationen, den opbyggelige konversation, hvor vi hele tiden konstruerer nye beskrivelser, dette i bestræbelserne på at menneskene realiserer sig selv som beskrivende subjekter. Men for at skabe rum for genbeskrivelserne i konversationen må vi hele tiden nedbryde eksisterende beskrivelser. Dette giver et billede af en pædagogisk virksomhed, hvis fornemteste opgave er nedbrydning. Men med Rorty bliver det netop det orienteringsløse, som er orienteringen i genbeskrivelsen som dannelsens proces.

### *Værdi og genbeskrivelse*

Der fastsættes ingen almene anerkendte kriterier for dannelsen, hvorfor det i høj grad bliver den enkeltes genbeskrivelser af sig selv, der er orienteringen. "Skab dig selv" synes parolen at lyde. Rortys pragmatiske træk er, at der ikke spørges efter sandheden, men efter værdsættelsen, som giver

retning for en livsduelig praksis. Dette er i høj grad en værdsættelse af det enkelte selv. Med Rortys konstruktivistiske afsæt spørges ikke efter, hvad der er sandt eller falsk, men efter hvilke synspunkter der er værdifulde. Det interessante er ikke at fremstille løsnin-ger, der er bedre end alle andre, men at give bud på egen værdsættelse, velvidende at det blot er et bud blandt andre. Dette markerer et dannelsesperspektiv, der sætter fokus på værdier; den enkeltes værdier som orienterende for processen. At værdierne i så høj grad er i højsædet, knytter Rortys dannelsesperspektiv til den i vor tid fremherskende individualisering. At blive et helt og alsidigt menneske er ikke at søge efter eller bekende sig til ”begrundede ideologier”, men at orientere sig efter egne værdier ud fra det endelige vokabular der lige nu er gældende. I Rortys dannelsesperspektiv bliver det således et spørgsmål om at vælge ud fra værdier, der kan knyttes til den enkelte, og som ikke er bundet op af normer eller tid. Da denne værdsættelse er båret af indsigten i, at andre er frie til at beskrive og genbeskrive sig selv, bliver værdsættelse, at der er værdier, man sætter som sine, samtidig med at man anerkender, at andre kan have andre værdier. Det er altså ikke et spørgsmål om, at alt kan være lige godt, da den enkelte har sine værdier at gå efter. De værdibårne valg er ikke konstitueret af et ”bør”, men af et ”hvad virker”. Rortys dannelsesperspektiv markerer her et nytteperspektiv, hvor nyttebegrebet i denne pragmatiske forståelse defineres som praktisk gennemførlig. Parolen lyder *How to be usefull rather than how to be right*. Dette fordrer en pædagogisk virksomhed, der er orienteret mod det eksperimenterende og perspektiverende med fokus på det skabende, selvfrebringende individ. Den pædagogiske virksomhed kan ikke

være foreskrivende og normsættende, men kan vedvarende invitere til genbeskrivelser gennem konversation.

### *Om at holde konversationen åben*

Med en hermeneutisk tilgang og indgang vil Rorty en ny filosofisk kultur, hvor opgaven er gennem konversation at holde konversationen åben. Da historiciteten ikke kan suspenderes, må alle kulturer erklæres lige gode, og derfor må vi grundlæggende og til stadighed reflektere over verden og os selv, den vedvarende genbeskrivelse. At dannelse således bliver et spørgsmål om selvfrebringelse fordrer for den pædagogiske virksomhed, at den skaber rum for ”det skabende selv”, der ikke blot er selvet, der skaber noget, men selvet, der skaber sig selv gennem genbeskrivelse. Det er gennem den opbyggelige konversation, vi hele tiden kan konstruere nye beskrivelser; dette i bestræbelserne på at menneskene realiserer sig selv som beskrivende subjekter. Men for at skabe rum for genbeskrivelserne i konversationen må vi hele tiden nedbryde eksisterende beskrivelser. Den intention, der her må være bærende for pædagogisk virksomhed, er kontinuerligt at sikre refleksionen og den åbne dialog, hvor den enkeltes genbeskrivelse gøres mulig, og hvor de andres genbeskrivelser gøres til mulige nye metaforer for den enkelte. I stedet for at spørge efter sandheden, både i den forstand at vi leder efter det sandt menneskelige, og i den forstand at vi opererer med sand viden, erstattes spørgsmålet om, hvad pædagogikken skal, med et mere brugorienteret perspektiv, hvor der spørges: virker det? Således udelukkes den epistemiske, teoretiske videnstilgang ikke i et rortiansk perspektiv. Blot tjener den ikke til en søgen efter sandhed og gyldighed, men til at tilbyde mulighed for

genbeskrivelse.

Rorty knytter hermed pædagogikken til en videnskabsform, der er praktisk og poetisk, hvor der er sammenfald mellem enskaben og gøren. Individet må være undersøgende på, hvilke interpretationer, der viser sig, og som gør sig gældende og i forhold til dette være skabende selvfrebringende.

### *Moralitetens fremskridt*

Traditionelt har opdragelsestænkning og dannelse været knyttet til spørgsmålet om moralitet, idet mennesket skulle dannes til både at være individ og samfundsborger. Rorty adskiller definitivt det private og det offentlige ved at erklære dem som værende inkommensurable og ophæver således tilsyneladende den etiske fordring og moraliteten. Han påpeger: ”er der så nogen grund til at beholde termen ”moralitet”, når vi drop- per forestillingen om ”moralsk princip”?” (Rorty 1992, 63). Men ifølge ham selv er den liberale ironiker udtryk for et moralsk fremskridt, hvor fremskridtet er en større menneskelig solidaritet. Moraliteten er ikke forbundet med ”stemmen fra et guddom- meliggjort område i vores sjæl” (Rorty 1992, 64), men med solidaritet. De dilemmaer, der opstår af konfliktualiteten mellem moralske forpligtelser og private engagementer, vil vi altid have – de løses ikke ved at appellere til eller fremsætte højere sæt af forpligtel- ser, der er ahistorisk begrundet. Med Rorty bliver inkommensurabiliteten mellem det private og det offentlige netop muligheden for, at én person både kan varetage egen frihedsbestræbelse og varetage ens følelse af forpligtethed over for andre mennesker. Moralske overbevisninger er et spørgsmål om at identificere sig med kontingensen. Det efterstræbelsesværdige i Rortys dan- nelsesideal er, at det er egnet til at udvide

fællesskabet og dermed mindske lidelse, da ironikere nærer en grundlæggende nysger- righed og åbenhed overfor andre vokabula- rer, overfor andre perspektiver. Med Rortys dannelsesperspektiv italesættes således det åbne fællesskab, der, hvor der ikke kun til- lades forskellighed, men hvor der med hen- visning til genbeskrivelserne er brug for andre, der træder ind. Det er et inkluderende perspektiv, men hvor det inkluderende ikke er bundet af et ansvar. I Rortys dannelses- perspektiv reduceres ansvaret for den anden til anerkendelse af den andens frihed til at genbeskrive sig selv. Ansvaret for den anden er fuldt ud tilstede i socialiseringen, men i dannelsen må vi forlene os på solidariteten, på håbet om at kunne leve os ind i, at den anden lider.

### *Liberalismens (foreløbige) legitimering*

Ifølge Rorty er det liberale demokrati den liberale ironikers mulighed for at blive dannet gennem genbeskrivelserne, idet demokratiet kan undvære autoriteter og derfor netop kan være en samfundsform, der gør dannelsen af den liberale ironiker mulig. Dette er en samfundsform, der ikke udtrykker menneskets inderste væsen, men en samfundsform, der tillader mest forskel- lighed. Men demokratiet som samfundsform danner ikke liberale ironikere. Demokratiet er blot et ”heldigt eksperiment”. Rortys dannelsesperspektiv er et opgør med almen- dannelsen og et opgør med sammenfaldet mellem individets og samfundets dannelse. Det private og det offentlige er inkommen- surable størrelser. Der er ikke sammenfald mellem individet og fællesskabet; individet varetager helt privat sine genbeskrivelser, men med opmærksomhed på ikke at ydmyge den anden.

I det ideelle samfund er anliggendet:

”hvordan man skal give alle lige store muligheder for selvfrebringelse og så overlade det til folk selv at udnytte eller negligere deres muligheder” (Rorty 1992, 87). Her afspejles hos Rorty en dannelses-tænkning, der har afsæt i den enkeltes frihed til at dannes, hvor dét ansvar, som samfundet har, er at sørge for at rammen for genbeskrivelser er tilstede. I dette er Rorty blind for det liberale samfunds problem, der ikke tilgodeser umiddelbart forskellige dannelsesmuligheder. Ifølge Rorty må enhver danne sig, så godt han kan, men Rorty har ikke blik for denne kunnens fordringer om åbenhed, talent eller evne for at genbeskrive. Med Rorty har den enkelte ikke et ansvar for mennesker, der er marginaliserede i forhold til ”bekendtskabskredsen”. Vi kan holde ud kig med disse mennesker og forsøge at bemærke vores ligheder med dem, for vedblivende at forsøge at udvide vores opfattelse af ”os”, så langt vi kan. Vi kan med Rorty ikke have ansvar for, at disse mennesker er marginaliserede, men være tilskyndet til ”at skabe en mere ekspansiv følelse af solidaritet end vi har for indeværende” (Rorty 1992, 185).

## Does it work?

Vor tid er præget af, at personligheden og partikulære værdier foregives at være indgangen til viden. Det er de almene kompetencer forstået som individets egne evner, der er i fokus, hvorimod almindelsen, der orienterer sig efter et alment dannelsesideal er under pres. Denne inderliggende individualitet afspejles i den liberale ironiker, hvor det er individets bestemmelse af, hvad der er værd at gå efter, og individets konstruktion, der giver, hvad der er viden, der tages afsæt i. I vor tid med øgede globaliseringstendenser bliver det markedets

rationaler, herunder krav om innovation, der sætter dagsordenen for den pædagogiske virksomhed. Dette stiller krav til det skabende individ. I denne samtidsdiagnose stilles den pædagogiske virksomhed overfor en udfordring, der ophæver det selvfølkelige i tænkningen om almindelse; en selvfølgelighed, der har domineret den pædagogiske virksomhed siden det pædagogiske felts udgrænsning som et selvstændigt felt i slutningen af 1700-tallet. Således har pædagogisk virksomhed traditionelt taget udgangspunkt i subjektet, defineret med et kerneselv, der satte agendaen for den pædagogiske tænkning og praksis; nogen skulle ledes et sted hen. Af ovennævnte samtidsdiagnostiske perspektiv må dannelse tænkes på ny. Rortys bud, er et opgør med den metafysiske tilgang og forståelse af individ og verden og hermed forskydes dannelsen fra almindelsen til selvdannelsen, hvor nogen skal lede sig selv i en skabende selvfrebringelse. Således indskriver Rorty sig i nævnte samtidsdiagnose. Den pædagogiske virksomhed må ”tænkes igen”, og i denne henseende kan genbeskrivelsen være en invitation. Om Rortys dannelsesteori kan man sige, at ”den er skræddersyet til en bestemt type samfund, nemlig de moderne vestlige demokratier - og en bestemt type mennesker, nemlig romantikerne, dem, der mener, at det vigtigste ikke er sande sætninger, men gode vokabularer” (Christensen og Jeppesen 1990, 13).

I dette perspektiv virker det, it works.

## Litteratur

- Christensen, Søren og Jeppesen, Morten Haugaard (1990): Richard Rortys pragmatisme. I: *Slagmark* nr. 16.
- Christensen, Søren (2000). Historicitet og dannelse. *Philosophia*. Årgang 26, nr.3-4
- Lieberkind, Jonas (2005): Indledning. I: *Dannelse mellem subjektet og det almene*. Red. Jonas Lieberkind og Bosse Bergstedt. Danmarks Pædagogiske Universitets Forlag.
- Nielsen, Kurt (2003): *Reflections on Education and Contingency*. Philosophy of Education Society of Great Britain. Oxford.
- Rorty, Richard (1999). *Philosophy and social hope*. Penguin Books.
- Rorty, Richard (1992). *Kontingens, ironi og solidaritet*. Modtryk. Århus

Stefan Gaarsmand Jakobsen	119	“Man merkt die Absicht und wird verstimmt”
Paw Hedegaard Amdisen	125	Det menneskeligt virkelige
Rasmus Urup Kjeldsen	126	Følelser og kognition
Gry Vissing Jensen	127	Jeg burde glæde mig mere i denne tid...
Ditte Marie Munch-Hansen	129	Filosoffen ud af elfenbenstårnet!
Mikkel Jarle Christensen	130	Dansk politiret anno 2007
Mikkel Jarle Christensen	132	Terrorens historie
Astrid Nonbo Andersen	133	Postkolonialisme
Stefan Gaarsmand Jacobsen	136	Godt og skizoidt Slagmarknummer - Slagmark nr. 49: Charles Taylor
Anne Louise Nielsen	137	Hvad andedammen gemte - Slagmark nr. 50: Dansk idéhistorie

## “Man merkt die Absicht und wird verstimmt”

*Tale i anledning af Idehistories 40 års jubilæum og Slagmarks 25 års jubilæum.*

Jeg vil lægge ud med et kontroversielt, men sandt udsagn: Alle, der frekventerer Afdeling for Idéhistorie har nu i et stykke tid dagligt trampet på Johann Wolfgang von Goethe! Nærmere bestemt har de trampet på hans ord: ”Man merkt die absicht und wird verstimmt”

De ord har nemlig prydet en fortovssten ved indgangen, men er nu nærmest helt udviskede. Jeg kender ikke ophavet til dette filosofiske kunstværk, men forstod straks jeg så det, hvad det har at sige for idehistorie her i Århus.

Jeg påtager det derfor som min opgave at gøre det godt igen i løbet af de næste tyve minutter ved at give tilstrækkelig homage til den tyske mester. Udgangspunkt bliver dog ikke Goethe, men derimod det, der går forud for hans erklæring; ”Man mærker hensigten og bliver forstemt”; nemlig et møde. Jeg vil nu fortælle om 10 møder.

### Mødet med idehistorisk retorik

Det er ikke tilfældigt, at idehistorikere er berømte og berygtede som foredragsholdere og debattører. Det bedste og mest frygtindgydende eksempel på idehistorisk retorik, jeg har oplevet, er en spontan tale som Karsten Thau holdt på Thestrup Højskole for et par år siden. Hein Heinsen var inviteret til at tale samme aften som Thau, og Heinsen havde fundet en grim lille tegning, angiveligt tegnet af Hegel, der skulle forestille tre-enigheden i den plastiske gud. Med hjælp fra en bog af den franske filosof Catherine Malabou lykkedes det Heinsen

at fremspekulere en hel ny Hegeltolkning på grundlag af tegningen og forbinde det til hans egen kunstneriske produktion. Det skulle han *ikke* have gjort med en idéhistoriker og ekspert i kunsthistorie i nærheden. Thau brugte ca. tyve minutter på at sprænge Heinsen hjemmestrikkede filosofi i småstykker og tog, nu han var i gang, lige hele Heinsens kunstneriske produktion med på lossepladsen. Godt nok med et enkelt lille smil og en bemærkning om, at han ”bare legede polemiker”. Måske forstået på den måde, som en kat leger med en mus.

### Mødet med en glemte kanon, det andet møde

På mit første semester mødte jeg en idehistoriker, der fuldstændig uden blufærdighed traverserede alle videnskabelige, filosofiske og litterære skel. Jeg fulgte nemlig det sidste seminar Mogens Wegener holdte på idehistorie.

Vi fik udlagt Platon på en engageret og tværvidenskabelig måde, som jeg ellers kun i glimt har set her på stedet. Vi sprang til Dante og fik en fornemmelse af erkendelsepotentialiet i det poetiske verdensbillede. Vi fik løbende en indføring i kontingensen mellem logikkens skiftende former og tænkningens forvandlinger. Vi kom til moderne erkendelsesteori, relativitetsteori og kosmologi og fik lov at fantasere om forbindelser tilbage over Bergson, Leibniz, Dante og Platon. Wegeners yndlingsproblem, *tiden*, var ikke blot det, der gjorde ting gamle, men et fænomen der pirrede tænkningen.

Jeg vil ikke foreslå, at vi ombygger den idehistoriske kanon fuldkomment efter Wegeners hoved, men jeg vil håbe, at man kan afbryde tavsheden omkring nogle af de tænkere og problematikker, han har peget på. Det er vel symptomatisk, at der ikke

er nogen, der beskæftiger sig med Dante, at Spinoza ikke er på pensum, at forholdet mellem matematik, fysik og filosofi sjældent tematiseres, og at den eneste tilbageværende idehistoriske Leibniz-ekspert er draget til Israel.

Men, vil nogen sikkert spørge, er det ikke for komplekst, er det ikke for meget, hvis man som Wegener vil gabe over det filosofiske, poetiske, politiske og videnskabelige på én gang? Det er i hvert fald et

### Knudret møde, det tredje møde

Som mange andre universitetsfag er idehistorie for øjeblikket under pres fra begrebet *kompleksitet*. Idehistorie er det i særlig grad, fordi der på vores fag ligger en ambition om at finde kontinuiteter og sammenhænge, der i ny og næ kan overskride den kontekst, i hvilken man oprindeligt fandt et komplekst problem. Men den nye tendens, der nok mest kommer fra engelsksproget sociologi og historievidenskab, er at kompleksiteten i samfundet, altså teknologien, videnskaben, historien osv., skal afholde os fra at tage alt for store mundfulde. En vis ydmyghed og agtpågivenhed er der efter min mening intet galt med. Men hvis frygten for kompleksiteten slår over i en trang til simplicitet og til at udforme let fordøjelige og umiddelbart samfundsrelevante projekter hos studerende og forskere, så spiller et fag som idehistorie fallit.

Etymologisk kan vi forstå kompleksitet som ”noget, der fletter sig”; noget der møder sig selv. Men vi behøver ikke forstå det som en gordisk knude, selvom vi bliver præsenteret for mange fletninger på én gang. Det *kan* være muligt at finde en rød tråd i problemerne. Men hvad er en ”rød tråd” i idehistorien? Dorthe Jørgensen definerer idehistorikerens felt således i et interview i

Semikolon:<sup>1</sup>

*”En idehistorikers egentlige genstand er og bør være de ideer, der strukturerer de fænomener, man beskæftiger sig med. Det forhold kan man kun forvalte meningsfuldt, hvis man ihukommer, at den idehistoriske tankemåde ikke bare består i at historisere, men at den også forudsætter og omfatter filosofisk refleksion.”*

Men der er her ikke tale om filosofisk refleksion i en streng analytisk forstand. For at forstå ”den idehistoriske tankemåde”, må man interessere sig for fantasiens rolle på idehistorie. Et forsøg er blevet gjort i et Slagmarknummer med temaet ”Fantasien i filosofien”. Men et af deres redaktionsmedlemmer afslørede overfor mig at det på grund af dets indhold nær havde fået navnet ”Indbildningskraften i filosofien”, hvilket jo, efter min mening, er lidt noget andet. Som tema var ”indbildningskraften” nok ikke sexet nok – For andre end den højagtede idealismekreds, naturligvis.

Hans-Jørgen Schanz siger i det interview, man finder i festskriftet for jubilæet, vi fejrer i dag:

*”Hvad man kan kalde tankemæssig fantasi er yderst vigtig, og den består ikke mindst i at bringe vidt forskellige ting sammen og lade det slå gnister. Uden det, ingen tænkning.”*

Det er selvfølgelig taget ud af kontekst og lægger bestemt ikke op til den rene spekulation over de historiske emner. Goethe har skrevet, at man aldrig ustraffet forveksler det ideelle med det reelle, men ligesådan koster det for idehistorikere at forveksle det komplekse og svære med det uladsgjorlige. Prisen er tænkningen.



### Orienteringsmøde, nummer fire

Når man skal *orientere* sig i dag, det være sig filosofisk, politisk eller historisk, må man naturligvis *også* kaste et blik mod *Oriente*n.

Også her er Goethe kommet os i forkøbet. Inspireret af den persiske digter Hafis' (født 1310) digtsamling *Diwan Hafiz* skriver Goethe i 1814 sin store digtcyklus *West-Östlicher Diwan*. Ordet Diwan betyder netop mødested. Goethe formulerer sit forehavende således:

*"Wer sich selbst und and're kennt  
Wird auch hier erkennen:  
Orient und Okzident  
Sind nicht mehr zu trennen"*<sup>2</sup>

Fra Marco Polos rejser i 1200-tallet over Cusanus' rejse til Byzanz i det 15. århundrede, det 18. århundredes filosofiske Kinafascination, det 19. århundredes romantiske Indienfascination til 1970'ernes europæiske maoisme, ser vi vigtige idehistoriske krydsninger mellem "vesten" og "resten".

Idehistorie bør som fag følge op på Goethes tidlige opfindelse af begrebet "verdenslitteratur" ved at folde sig ud i en slags "verdensidehistorie". I økonomihistorie og materialhistorie har man for længst anerkendt, hvad Andre Gunder Frank kalder den "afro-urasiske" historie, og der må også komme et tidspunkt, hvor det bliver aktuelt for idehistorie i Århus for alvor at skue ud over Europa. Derfor er det et stort spadestik, når Semikolons næste gang har temaet "Resten af Verden".

### Mødet med Enden, nummer fem

Jeg nåede selv kun at være på idehistorisk institut i kort tid, inden jeg deltog i receptionen, hvor man sammen med filosofi fejrede institutsammenlægningen. Der var forskel-

lige planlagte taler og dertil én spontan. Det er selvfølgelig den man husker. Hans-Jørgen Thomsen brød ind med et budskab, der lød i retning af, at han ti år tidligere, som den eneste ansatte, var gået sammen med de studerende imod sammenlægningen, og selvom der nu skulle fejres, så burde man ikke glemme, at dette måske var første skrift på vej til nedlæggelsen af idehistorie.

Jeg kender ikke Thomsens nøjagtige begrundelse for at mene, at vi med sammenlægningen måske så begyndelsen til enden, men jeg mener godt at kunne forstå baggrunden for det. Som nævnt er én af styrkerne ved idehistorie den opfindsomme fordybelse. Tilgangen til nogle emner kan virke komplet meningsløs for folk på filosofisk afdeling, endnu mere for resten af universitetet, men særligt for resten af samfundet. Med bølgerne af fagsammenlægninger, professionalisering og konkurrence om private forskningsmidler er interessen for dybdegående tænkning nu også blevet gjort til en svaghed.

Hans-Jørgen Thomsens tale var et kritisk goddag til yderligere professionalisering. Ikke sådan ment at hans tilgang var uprofessionel, men den var uden behov for fernis! Det var med en ærlighed, som det kan være svært at finde i universitetsverdenen i dag.

### Nummer seks, Mødet med det Ukendte

Thomsen kunne i den nævnte tale også have sagt: „Man merkt die Absicht und wird verstimmt“

Men hvad hvis man ikke kender hensigten? Jeg har hørt rygterne om, at sidedøren i tunnellen mellem stakladen og hovedbygningen, hvis funktion og udgang ingen kender, i en årrække var prydet med Johannes Sløks navn. For hvad var det han ville, da han inviterede studenteroprøret

Rudi Dutschke til at undervise på idehistorie i 1971? I den grundige artikel om Idehistorisk instituts historie i det seneste Slagmark (nr. 50), står der, at ”Sløks åbenhed overfor studenteroprøret viste sig at være en trojansk hest” (s. 103). Det er nok rigtigt, men det bør også pointeres, at den invitation var en af de sjældne handlinger, der rækker ud over bestræbelsen på egen selvopretholdelse på universitet. Han svarer derfor med en handling på det, som Alain Badiou kalder det eneste spørgsmål i sandhedernes etik. Jeg citerer fra Badiou’s ”etikken”, der er nyligt oversat af en lokal idehistoriker:

*”Hvordan skal jeg fortsætte med at overskride min egen væren, det vil sige fortsætte på en konsistent måde at forbinde det jeg kender, med det ukendtes gribens virkninger.”*

Det er noget, man skal glane længe efter på universitetet i dag. Der gælder oftest, hvad Badiou ville kalde dyrisk: økonomiens ”junglelov”. Man fristes til at sige, at der ikke længere findes muligheder for intellektuelle Møder, men blot

### **Mødning, som er nummer syv**

Nietzsches beskrivelse af sin egen tids akademi var nærmest profetisk for situationen i dag. Han skrev i 1888 (i *Afgudernes Ragnarök*):

*”vore ”højere” skoler er alle som én indrettet på den mest ivetydige middelmådighed, med lærere, lærerplaner, med læremål. Og overalt hersker et uanstændigt hastværk, som om der var blevet forsvundet noget, dersom den unge mand i en alder af 23 år endnu ikke er ”færdig”, endnu ikke kender svaret på ”bovedspørgsmålet”: hvilket erhverv - en højere slags menneske, om jeg må tillade mig dette udtryk, holder ikke af ”erhverv”, netop fordi de*

*véd, at de er hvervede ... De har tid, de tager sig tid, de tænker overhovedet ikke på at blive ”færdige” - i en alder af 30 år er man, i en høj kulturs forstand, en begynder, et barn.”*

Det her kunne jo være et direkte slag til Århus universitets hastige indførelse af 4+4-ph.d.-ordninger og strategiske satsningsområder, hvortil forskningen skal rundbarberes.

Nej, lad os hellere få

### **Mødet med storheden, som er nummer otte.**

Jeg vil vende tilbage til Hein Heinsen, når det gælder dette møde. På den nævnte aften på Thestrup Højskole mødte Heinsen idehistorikerens asiatiske vælde. I Idehistorisk Forenings kanon-seminar i år 2006 havde han bedre chancer i diskussion med Hans Hauge. Heinsen mente, at det ”de unge” i internetalderen for alvor mangler netop er ”Mødet med Storheden”. Men dette møde skal ikke være en lydlig respekt for alderdommens finkunst. Mødet med kulturens storhed skal afføde energi, give én lyst til at tænke. Hvis ikke værkerne kan bidrage med det, lød Heinsens håb, må de unge gøre oprør imod dem, ligefrem nedbryde dem, for derefter selv at producere noget nyt! Derfor kulturkanon!

Heinsen argumenterede, at den slags brud med et indremissionsk barndomshjem, som han og Hauge hver især har gennemgået, er det brændstof, der stadig driver deres respektive produktion. Har man ikke haft et eller andet afgørende og frigørende møde, så har man ikke energi til at gøre oprør og til at skabe noget nyt, mente Heinsen.

Der må være en lære i det her for idehistorikere af enhver slags, om vi så er bli-

vende eller blot strejfer faget i 6-7 år, om vi er politisk, æstetisk eller videnskabshistorisk interesserede. Siden vi ikke alle kan stamme fra et indremissionsk hjem, kan man måske i sine studier stræbe imod et møde med noget stort, der kan inspirere. Som Hans-Jørgen Thomsen har bemærket i et interview i Tingen:

*"En idehistoriker er kendetegnet ved en gnist eller en intensitet i forhold til idehistorien. Hvis ikke man kan få den gnist her, så kan det jo være man kunne få den andre steder."*

Det er de sidste ord i interviewet, så jeg ved ikke om Thomsen mente på andre fag eller helt udenfor universitetet. Men lad os antage det sidste, for så kan vi ty til Goethe, der har forstand på intensitet, forstået som kræfters virksomhed. Han har skrevet i et brev:

*"Lad os fortsætte med at virke, indtil vi ved verdensåndens kalden vender tilbage til återen! Måtte da den evigt levende ikke nægte os nye aktiviteter analoge med dem, i hvilke vi allerede har vist vore evner!"*

Vi kan lave det om til et mere profant motto:

*"Lad os fortsætte med at virke, indtil vi ved pengenes kalden vender tilbage til jobmarkedet! Måtte da den evige stat ikke nægte os nye aktiviteter analoge med dem, i hvilke vi allerede har vist vore evner!"*

Dette motto skulle særligt gælde for studerende, der bliver presset til at tilsidesætte alle andre hensyn end egen karriere. Vi tvinges i travlheden væk fra muligheden for at være virksomme i egne former for organisering, hvor vi kan udfolde tænkning og handle

uden, at det er indenfor "det fine selskab".

Men som én pointerede for mig for nylig, så er idehistorikere (og så mange andre "klassiske humanister") fuldstændigt gennemsocialiserede til at fryse af alt intellektuelt, der *ikke* er vokset ud af et ph.d.-stipendium, et adjunktur, et lektorat eller et professorat. Kort sagt: vi higer og søger efter dunsten af det gamle, sikre akademi. Vi søger autoriteten, *inden* vi vil lære noget. For at modvirke den socialisering må vi have et frigørende ideal, og her kan vi måske bruge denne bog, for nylig oversat af en idehistoriker: Jacques Ranciere's *Den uvidende lærer*, hvorfra jeg citerer (s. 20):

*"Mennesket kan have brug for en lærer, når dets egen vilje ikke er stærk nok til at sætte og holde det på sporet. I undervisningen og læringen er der to viljer og to intelligenser. Vi vil kalde det fordommelse, når de [altså intelligenserne] falder sammen." og videre "Vi vil kalde det emancipation, når forskellen mellem de to forhold anerkendes og opretholdes, det vil sige, når intelligensen kun anerkender sig selv, selvom viljen adlyder en andens vilje."*

Søgningen efter den slags autoritet, der kan angive den sikre intellektuelle vej koster altså. Jeg tror ikke idehistorie som fag eller afdeling er alene om en gang i mellem at falde i Rancieres fordummelsesfælde. Men om nogen burde vi være os de politiske dimensioner af disse tanker bevidst, hvad enten det er som universitetsansatte, varetagere af offentlige embeder, konsulenter eller arbejdsløse.

Samfundet og universitetsverdenen præges af denne higen efter at blive en del af kultureliten. Blandt både studerende og forskere er en af kardinaldyderne derfor blevet at lære at begrænse sig og finde lodige, overskuelige projekter. Men den bestræbelse

bør ikke gå for langt. For skal man lede efter det forskningsmæssige guldæg, eller nærmere den guldhøne, der altid kan smide nye guldæg, altså forskningspenge, af sig, eller skal man satse på det, der engagerer? Hvis man satser på det sidste, så er det ikke sikkert, at man vil kunne blive indenfor universitets mure længere end specialet. Men den egentlige idehistoriker i den her radikale forstand er ikke nødvendigvis den, der står forsker i panden på, men det er den, der følger sin tænkning.

Jeg argumenterer altså for **mødepligt på idehistorie!** Og det er **det 9. møde** – men vi skal nok forstå mødepligt på en lidt anden måde: Mødet mellem intelligenser, mødet med storhed, mødet med resten af verden.

*”Man marker hensigten og bliver forstemt”*

Goethe-graffittiens mødeforpligtelse skal forstås dobbelt:

- Udadtil: At man ikke kan blive forstemt nok overfor samfundsmæssige hensigter, hvis forstemtheden leder til en politisk, æstetisk og filosofisk kritik.
- Indadtil: At man ikke *blot* bør blive *forstemt* over forskelligheden i faglige hensigter, men i højere grad lade tingene slå de gnister, vi hørte om før.

Og til sidst: **Mødet på Slagmarken, nummer 10**, for som medlem af redaktionen på det ”konkurrerende” skrift Semikolon, må jeg jo ”lege lidt polemisk” mod Slagmark. Men som Mao sagde d. 26. maj 1939 på syvårsdagen for grundlæggelsen af det kinesiske folks militære og politiske anti-japanske skole: ”At blive angrebet af fjenden er en god og ikke en dårlig ting.”

Nu er det ikke fordi jeg kræver et Slag-

marktemanummer om Mao, i hvert fald ikke lige med det samme, men jeg er af den opfattelse, at vi må have Slagmarkredaktionen til i ny og næ at minde sig selv om navnets kritiske og polemiske forpligtelse. Ellers må vi simpelthen have gennemført en navneforandring, der passer bedre til tidsånden; mit forslag ville i så fald være ”Samtalekøkken”.

Tillykke med Jubilæet til Idehistorie og Slagmark, som jeg selvfølgelig skylder tak for megen god læsning!

*-Stefan Gaarsmand Jacobsen*

#### Noter

<sup>1</sup> Semikolon nr. 10, 2005

<sup>2</sup> ”Den der kender sig selv og andre, vil også indse, at Østen og Vesten ikke længere kan adskilles”

## Det menneskeligt virkelige

Lars Andreassen & Dennis Nørmark: *Det virkelige menneske*, People's Press, København 2007. 576 sider, 299 kr.

Det er ikke hver dag, der udkommer bøger med så højt ambitionsniveau, som den, der her skal anmeldes. Allerede titlen angiver det høje ambitionsniveau. Det er mennesket, som det *virkeligt* er, det handler om. Ikke dette eller hint perspektiv på, hvad mennesket nu er eller kunne være for en størrelse.

Og hvad er mennesket så i virkeligheden? Et højtudviklet pattedyr, der i næsten alt, hvad det gør, mener forfatterne, er biologisk determineret i overensstemmelse med Darwins udviklingslære. Alle menneskelige tanker og handlinger kan i sidste ende henføres til princippet om at sikre genernes "udødelighed" og artens videreførelse.

Når man skriver en bog om "det virkelige menneske", må der jo også være nogen, der har et *uvirkeligt* menneskesyn. Bogens polemiske tema er derfor, at humaniora og humanister generelt har et "forkert" menneskesyn, som skal erstattes af forfatterernes "rigtige" menneskesyn. Mange humanister tror nemlig fejlagtigt, at ting som sprog og kultur leder os på rette spor i forhold til mennesket og menneskets virkelighed. I virkeligheden burde de konsultere biologien, neurologien og kognitionsforskningen – i nævnte rækkefølge.

Bogen er opdelt i tre dele. Første del behandler menneskehjernen i et evolutionært og erkendelsesteoretisk perspektiv og angiver dermed fundamentet for forfatternes menneskesyn: At mennesket er et højt udviklet pattedyr, hvis erkendelse primært tjener – og kan udledes af – overlevelses-

instinktet. I bogens anden del sættes der fokus på kultur, moral, kønsroller og religion – altså de specifikt menneskelige attributter. Pointen med denne del af bogen er dog at nedtone disse faktoreres betydning på bekostning af den menneskelige biologis, ifølge forfatterne, altoverskyggende betydning. Den afsluttende tredje del af bogen behandler mennesket som "politisk dyr", og det er særligt i dette afsnit, forfatternes polemiske ærinde præsenteres.

Mine indvendinger mod *Det virkelige menneske* retter sig primært mod forfatternes ideologiske polemik og sekundært deres totale afvisning af, at der skulle findes andre gangbare veje til (human)videnskaben end den, de selv repræsenterer.

Lad mig starte med det sidste. Det er en rød tråd hos Andreassen og Nørmark, at sprog og kultur betyder forsvindende lidt for menneskets tilgang til verden. Humanvidenskabernes sproglige vending afvises derfor som "sprogfetichisme" og ren overtro.

Naturligvis kan vi alle – på nær nogle få religiøse fundamentalister – blive enige om, at mennesket er et højtudviklet pattedyr, og at vores biologi i høj grad er bestemmende for vores adfærd. Men den ensidige reduktion af det menneskeligt "virkelige" til et spørgsmål om biologi, overlevelse og reproduktion, der finder sted hos Andreassen og Nørmark forbliver mig en gåde. Hvordan kan man pure afvise den uomgængelige betydning, som eksempelvis sprog, kultur og religion helt indlysende har for det menneskeligt "virkelige"; vores virkelighedsforståelse? For mig at se er der ikke tale om en opkvalificering af *menneskevidenskaberne*, når man konsekvent opfordrer til at under spille netop de fænomener – sprog, kultur, religion – som udmærker mennesket fra alle

andre levende organismer.

Så er der forfatternes ideologiske kors-tog. Som bogens titel antyder, så er forfaterne filosofisk set realister og endda ret dogmatiske sådanne. Parret med et bastant forsvar for oplysningstænkningen udgør dette bogens polemisk-ideologiske standpunkt, som bl.a. giver sig udslag i en reduktion af al menneskelig dårlighed og ulykke til at være et spørgsmål om mangel på rationalitet.

At både nazismens og sovjetkommunismens rædselsregimer udfoldede sig på baggrund af naturvidenskabelig rationalitet og moderne teknologi bagatelliseres i den forbindelse, fordi forfatterne opererer med et meget snævert billede af, hvad rationalitet kan betyde.

Når Europas jøder skulle udryddes, kan man jo således sige, at det var et udslag af en særlig form for rationalitet, der, uanset hvor skingrende sindssyg den kan forekomme os, var dybt fornuftsbaseeret for alle rettroende nazister. Ja, i sidste ende var det jo et spørgsmål om racens overlevelse. Og netop dette, at tankegange, der kan forekomme os dybt irrationelle, ofte har deres egen rationalitet, er Andreassens og Nørmarks humanvidenskab helt ude af stand til at behandle tilfredsstillende.

Det er åbenbart, at vi som mennesker ofte har vidt forskellige virkelighedsopfattelser. At blotlægge og forklare dette faktum burde være det primære for en humanvidenskab, der ønsker at nærme sig det menneskeligt ”virkelige”. Og netop dét er Andreassens og Nørmarks bog, sin titel til trods, desværre milevidt fra at nærme sig.

- Paw Hedegaard Amdisen

## Følelser og kognition

---

Thomas Wiben Jensen & Martin Skov (red.): *Følelser og kognition*, Museum Tusulanums Forlag, København, 2007, 299 s., 275 kr.

---

De tolv kapitler i antologien *Følelser og kognition* kredser om menneskets følelser og deres betydning for forskellige former for adfærd og tankevirksomhed. Ideen fra redaktørernes side er, at præsentere den nyeste neurobiologiske forskning inden for området og dertil undersøge og diskutere denne videns potentiale og implikationer for humanvidenskaberne.

Bogens ene halvdel, hvis bidragydere fortrinsvis er hjerneforskere, realiserer første del af dette program ved at fremstille en række forskellige perspektiver på følelserne og hjernen. De mest velfungerende kapitler i denne sektion er dem, der afstår fra at ville dække alt og fortælle hele historien selv. Her er Erling Mellerup og Gitta Wörtweins bidrag ”Hjernens belønnings- og strafsysteem” et godt eksempel. På en kort og velstruktureret måde fremstilles væsentlig viden, og det bliver klart, hvordan det, at anskue en række følelsesmæssige fænomener inden for et belønnings- og strafsystems perspektiv, lader interessante forbindelseslinjer mellem dem ane.

Til sammenligning stritter Morten Kringelbachs kapitel ”Emotioner og følelser i menneskehjernen” i alle mulige retninger og virker generelt set ufokuseret. Man kunne forledes til at tro, at der er tale om et sammenkog af et andet og større anlagt arbejde, der imidlertid som antologikapitel kommer til at fremstå stikordsagtigt og upointeret. Og det hele får jo ikke ligefrem et mere gennemarbejdet præg af, at man

finder de samme syv linjer – fuldstændig identiske – to forskellige steder i teksten (s. 88 og 96). Kringelbachs egen forskning i nydelsens neurobiologi, som han beskriver over nogle få sider i sit kapitel, er imidlertid rigtig interessant. Så jeg forstår egentlig ikke, at man ikke fra redaktionens side har bedt ham om at lave et vinklet bidrag om dette emne i stedet for at male med den brede pensel.

I bogens anden halvdel, der for størstedelens vedkommende er skrevet af humanister, behandles, med udgangspunkt i- eller reference til neurobiologisk og kognitionsvidenskabelig forskning, emner som bevidsthed (Nikolaj Zeuthen), social adfærd (Jon Wegener), æstetik (Martin Skov), det fremmedpsykiske (Thomas Wiben Jensen og Dan Zahavi) og film (Mette Kramer).

I Martin Skovs kapitel fornemmer man den på én gang overspændte og forfriskende tro på hjerneforskningens store potentiale i forhold til humanistisk forskning, som er karakteristisk for nogle af bogens bidrag. Fx i et højstemt udsagn som det følgende: ”(...) i kraft af den moderne neurobiologi er vi – her 2.500 år senere – på vej mod en indfrielse af Platons og Aristoteles’ æstetiske program.” (s. 196)

Forestillingen om hjerneforskningen som en revolutionerende faktor inden for det humanistiske område spiller også en central rolle i bogens introduktionsafsnit, hvor de to redaktører forsøger at trække de store linjer op. Ældgamle filosofiske dikotomier må tages op til genovervejelse i lyset af, at ”[d]en moderne biologi og hjerneforskning fortæller en helt anden historie.” (s. 25) Det vigtigste eksempel herpå, det eksempel hele antologien i en vis forstand bygger på, er selvfølgelig den nuancering af modsætningsforholdet mellem fornuft og følelse,

som særligt neurologen Antonio Damasio forskning – der viser, at evnen til at tage fornuftige beslutninger er afhængig af et velfungerende emotionelt system – har nødvendiggjort. Denne nuancering er uden tvivl en reel landvinding, og hvad mere er, det er også en landvinding, som det er værd at forsøge at fremdrage perspektiverne i, som man med antologien har gjort. Blot er det jo så bare en smule ironisk, at de to redaktører i introduktionskapitlet ikke er bleget for selv at fremsætte diverse ikke særligt nuancerede filosofiske udsagn. Fx fremgår det på side 33, at det fænomen, vi kalder mening, konstitueres af positiv eller negativ kvalitet. Det virker imidlertid umiddelbart som en lidt skråsikker påstand, idet man vel godt kan forstå meningen med noget, uden at det behøves at føles godt eller skidt.

Under alle omstændigheder rummer *Følelser og kognition* megen spændende læsning og er helt klart interessant som et af de vel nok stadig ret få danske bidrag til bevægelsen mod større kontakt mellem naturvidenskab og humaniora.

- Rasmus Urup Kjeldsen

### Jeg burde glæde mig mere i denne tid...

---

Peter Laurs Sørensen (red.): *Filosofi og videnskab*, Systime, Århus 2007, 62 s., 85 kr.

---

I skrivende stund er det snart jul, og under træet kommer der givetvis til at ligge op til flere boggaver – i hvert fald i anmelderens familie. Desværre bliver *Filosofi og videnskab* ikke en af dem. Og det på trods af, at bogens formål er interessant og vigtigt i sig selv; at belyse forholdet mellem filosofi og videnskab. Beklageligvis lever bogen

ikke op til de høje forventninger og den kvalitet, som man ellers normalt forbinder med en udgivelse fra det århusianske forlag Systime.

Peter Laurs Sørensen, har ellers de faglige forudsætninger i orden. Han er ansat på Københavns Universitet, hvor han bl.a. underviser i videnskabsteori. Det faglige fundament skinner da også igennem i den vigtige samling af tekster, hvor Sørensen har udvalgt en række væsentlige bidrag til videnskabsfilosofien. Uddragene er gode og Sørensens force ligger helt klart i hans indgående kendskab til de forskellige filosoffer, hvilket de korte og præcise indledninger til hver tekst vidner om.

Desværre er filmen knækket for anmelderen allerede inden hun er nået til tekstuddragene. Snørklede sætninger og sjusk overskygger bogens tema. Som lærebog tiltænkt ungdomsuddannelserne skrevet af en erfaren underviser forventede hun en klar gennemgang af forskellige filosofers syn på forholdet mellem filosofi og videnskab, men nej. Tekstuddragene belyser den enkelte filosofis idé om, hvad videnskab er godt, men det er uklart, hvordan synet på forholdet mellem filosofi og videnskab har udviklet sig. Og det skyldes flere ting:

Bogens indledning er lang, men ikke opklarende. Man forvirres snarere end oplyses af alle de navne, der i flæng nævnes. Sørensen kunne med fordel have indsat nogle skemaer i teksten for at udpege de vigtigste pointer.

Det ville også have klædt indledningen og lettet læsningen af teksterne, hvis Sørensen havde brugt et par linjer på at forklare grundlæggende begreber som "deduktion", "induktion", "induktionsproblemet", "ontologi", "tentativt" og "neovitalisme" klart og tydeligt for læseren. Disse begreber

giver ikke sig selv for en ny læser.

Fodnoterne er et kapitel for sig. Sproglige forkludringer gør det til tider meget svært at forstå, hvad der står i dem. En enkelt fodnote er decideret volapyk og hjælper på ingen måde til forståelsen af de komplekse problemstillinger:

*"ontologiske variant af socialkonstruktivismen; Collin skelner mellem to forskellige teser indenfor socialkonstruktivismen: den erkendelsesteoretiske eller epistemologiske tese, som hævder, at indholdet i videnskabelige teorier først og fremmest er betinget af sociale forhold, og den ontologiske tese, som hævder at virkeligheden ikke er noget bestemt uafhængigt af vor erkendelse."* (s. 53)

Say what? Hvad er det helt præcist, der er forskellen på, at videnskabelige teorier er socialt betinget, og at virkeligheden ikke er uafhængig af vores (videnskabelige?) erkendelse? Er vores erkendelse ikke også socialt betinget ifølge socialkonstruktivisternes? Og kan man overhovedet modstille begreberne 'indholdet i videnskabelige teorier' og 'virkeligheden'? Deres anmelder har efter lange overvejelser stadig ikke forstået forskellen mellem de to varianter – og det er ikke hr. Collins skyld.

Forvirring af denne art kunne have været forebygget, hvis bare Sørensen havde skrevet en mere præcis indledning og udvalgt teksterne efter lidt skrappe krav. For eksempel kunne Habermas-teksten have været sparet væk alene af den grund, at Sørensen allerede i indledningen skriver:

*"Bogen [Filosofi og videnskab] begrænser sig til naturvidenskaberne og kommer derfor ikke ind på de vigtige diskussioner om forholdet mellem videnskaberne om naturen og videnskaberne om mennesket og samfundet"* (s. 5)



Habermas-teksten er god og relevant i forbindelse med afgrænsningen af naturvidenskaben i forhold til samfundsvidenskaben og humanvidenskaben. Men når dette nu ikke er bogens formål, kunne man godt have droppet hans tekst og lagt en klassisk tekst af f.eks. Auguste Comte ind. Comtes navn bruges i flæng (jeg går ud fra, at det er Auguste Comte?) uden, at hans videnskabsfilosofi beskrives eller sættes i klart perspektiv til teksterne. Hvis Comte i højere grad var blevet inddraget, havde det også givet en større forståelse af, hvorfor alle teksterne direkte eller indirekte taler om "akkumuleringen af den videnskabelige viden".

Anmelderen må desværre konkludere, at denne bog kunne og burde have varmet mere i den kolde tid. Tekstuddragene er gode, og ideen med bogen er prisværdig. Derfor er det ærgerligt, at man efter endt læsning *ikke* har en klar fornemmelse af, at man lige har læst en kronologisk og letforståelig fremstilling af synet på forholdet mellem filosofi og videnskab, der forklarer de komplekse problemstillinger.

- Gry Vissing Jensen

### Filosoffen ud af elfenbenstårnet!

---

Robin May Schott og Kirsten Klercke (red.): *Philosophy on the Border*, Museum Tusulanum, Danmark 2007, 228 sider, 198 kr.

---

*Philosophy on the Border* udfordrer den gængse måde, filosoffer tænker og arbejder med filosofi på. I stedet for at sidde og snakke med sig selv og føre lange, utrættelige monologer i elfenbenstårnet, er antologiens bidragsydere trådt ud i verden for at undersøge, hvorledes filosofiske teorier og begreber

kan bruges til at analysere den politiske virkelighed, der omgiver os. Antologien favner bredt og kommer omkring emner som immigrationspolitik, nationalisme, kolonialisme og folkedrab. Fælles for artiklerne er, at de arbejder med filosofi i grænseområdet til andre discipliner, derfor er selve bogens titel *Philosophy on the Border* nok noget nær det tætteste, man kommer på én fællesnævner for antologiens otte artikler. Antologiens svageste punkt er den manglende sammenhæng imellem de forskellige artikler. Der er meget få overlap imellem artiklernes emner og antologien fremstår derfor ikke helstøbt og sammenhængende. De enkelte artikler er dog meget interessante i sig selv, og jeg vil her anbefale mine favoritter.

Særlig begejstret blev jeg, da jeg læste Penelope Deutschers artikel, som er en læsning af Jacques Derrida og hans begreb om *gæstfrihed*. Her overvejer Deutscher, hvad Derrida ville kunne lære en immigrationsminister om gæstfrihed. Deutscher analyserer på den mest elegante vis konkrete eksempler på immigrationspolitikker ved hjælp af Derridas distinktioner om formel og etisk gæstfrihed. Er en ubetinget gæstfrihed overhovedet mulig? Det er Derridas projekt at opstille en gæstfrihedens poetik, men hvordan går et sådant projekt i spænd med konkrete eksempler på immigrations- og asylopolitikker? Deutschers artikel får både givet en glimrende introduktion til Derridas begreb om gæstfrihed og formår samtidig at sætte begrebet ind i en aktuel politisk kontekst. Selve hendes caseanalyse ender også med at udfordre den måde, Derrida tænker gæstfrihedsbegrebet på, således, at filosofien ikke blot bliver et passivt analyseredskab, men selve analysen får en "talk back"-funktion til filosofien og dermed konsekvenser for den måde, hvorpå vi for-

mulerer filosofiske begreber.

Samme interessante dynamik er til stede i Margrit Shildricks også meget anbefalelsesværdige artikel om Emmanuel Lévinas' ansigtsetik. Shildrick leverer i sin læsning af Lévinas en gevaldig udfordring til hans umættelige og altopofrende etiske dogme, idet hendes primære ærinde er at se på, hvilke reelle muligheder en sådan etik har for at udvikle sig i det politiske domæne: gælder Lévinas' etik, der afkræver individet et uendeligt ansvar for den anden, i enhver politisk sammenhæng? Særlig interessant bliver det i hendes analyse af Lévinas' egen forholden sig til konflikten mellem Palæstina og Israel: gælder det uendelige etiske ansvar også for den palæstinensiske befolkning på Vestbredden? Uden at afsløre for meget kan jeg allerede her røbe, at Shildrick meget skarpsindigt formår at afsløre en række faldgruber i Levinas' etik og nogle svage punkter i hans position, og dét uden at ende i rene og banale *ad hominem* argumenter. Shildrick ser det som sin fornemste opgave at fastholde og fremhæve det progressive potentiale i Levinas' etik, hvilket jeg personligt synes bliver lidt kedeligt. Det er mere interessant, når hun giver den gas og trykker på de ømme punkter i hans position.

Robin May Schott og Arne Johan Vetlesen leverer to meget forskellige, men begge meget velskrevne og interessante artikler om ondskab. Schott leverer en grundig indføring i, hvordan Simone de Beauvoirs forståelse af *ondskab som noget tvetydigt* kan bruges som en nøgle til hele forfatterskabet. Schott foretager derved en genlæsning af Beauvoir, som illuminerer nye sammenhænge imellem temaer, som normalt forstås som isolerede fra hinanden i forfatterskabet. Thomas Brudholms artikel om de danske

historikeres brug af metaforen "et lys i mørket" om redningen af de danske jøder i 1943 er et godt eksempel på, hvordan filosofi kan gå i dialog med historiefaget og bidrage med en række analyseredskaber og nye perspektiver til historikerne. Brudholms styrke er netop som 'jordemor' for de etiske refleksioner, der allerede ligger latent i historiefaget. Han forholder sig kun i mindre grad til, hvilke konsekvenser, det får for filosofien selv og dens begreber, at den forholder sig direkte til en konkret historisk og politisk virkelighed. *Philosophy on the Border* præsenterer læseren for begge strategier, og antologien vil forhåbentlig virke inspirerende på den nye generation af filosoffer i det 21. århundrede: det er bare med at komme op af den lidt for behagelige lænestol, få smøget ærmerne op og så se at komme i gang!

- Ditte Marie Munch-Hansen

### Dansk politiret anno 2007

---

Ib Henricson: *Politiiret* (4. udgave), Jurist- og Økonomforbundets Forlag, København 2007, 928 sider, 1080 kr.

---

Det er ikke hverdagskost, at der i Danmark kommer en politiret. Ib Henricsons omfattende forsøg på at nedfælde og formidle de overordnede regler og principper for politiets virksomhed er kommet i en ny udgave, der medtager den seneste politireform fra 2007 – på mange måder den mest omfattende nogensinde. Det er den første politiret siden J. L. A. Kolderup-Rosenvinges, der udkom i første udgave i 1825.

Den 26. januar 1821 ændrede man på Københavns Universitet reglerne for de stu-

derende, der nu skulle undervises i forskellige juridiske domæner, herunder som noget ganske nyt: politiret. Underviseren blev den 29-årige Kolderup-Rosenvinge, der på baggrund af sin undervisning skrev *Grundrids af den danske Politiret. Til brug ved forelæsninger*. Denne politiret bar naturligvis præg af at være forfattet i et enevældigt system. Politiet blev set som et ordens- og sikkerhedsskabende organ, der havde til hensigt at fremme statens velfærd. Undervisningen i politiret blev nedlagt igen i 1839. Eksaminationspresset på de studerende var enormt og de endeløse love, regler, regulativer og ordrer, der hørte politiretten til, betød, at faget blev udfaset.

Ib Henricson begyndte sin undervisning i politiret på Aarhus Universitet i 1990. Første udgave af *Politiret* kom i 1996. Forfatteren har selv erfaring som vicepolitimester i Odder, og bogens formål er: ”at samle mine undervisningsnotater, artikler om emnet samt viden fra praksis i et for de studerende rimeligt overskueligt omfang” (s.17). Endvidere holder Henricson sig ikke til de rene beskrivelser, men tilstræber i et letfatteligt sprog at forholde sig kritisk til det nuværende system og gør udbredt brug af eksempelmateriale. Værket er vokset sig en del tykkere siden første udgave.

I forordet skriver Henricson:

”Bogen indeholder derfor ikke blot den strikte jura, men også sociologens, kriminologens, lagens, pressens, politikereens, politimandens, borgerens, ja selv gerningsmandens synspunkter. Sådant må det være, hvis man vil beskrive en så levende organisme som politiet, der er afhængig af – og skal beskytte – det samfund, den er en del af.” (s. 17)

Det er imidlertid tydeligt, at *Politiret* har politimesterens og juristens perspektiv.

Det er forståeligt, men også problematisk: Noget, der ikke har ændret sig siden Kolderup-Rosenvinges tid, er omfanget af regler og love, der på den ene eller anden måde vedrører politiets virksomhed. Det er Henricsons eksplicitte formål at formidle på et niveau, som også kan læses af ikke-fagkyndige. Bogens blotte volumen og myriaderne af politiretlige regler gør det imidlertid svært at holde selv et fagligt hoved koldt. Det er forståeligt, hvis de århusianske studerende, som deres københavnske forgængere, går rundt og er lidt tummelumske af al den politiret. Går man som almindelig læser til *Politiret* for et overblik og en forståelse af politiets nutidige rolle, går man i det væsentligste forgæves. Den politiretlige tilgang er på én gang for snæver og for omfattende til meningsfuldt at beskrive politiet. Her må historie, idéhistorie, filosofi eller andre videnskaber træde til.

For fagfolk – såvel teoretikere som praktikere – kan *Politiret* utvivlsomt fungere som et udmærket opslagsværk. Der bør dog tages det forbehold, at Henricson i visse analyser og kritikpunkter lyder meget som en politimester:

”Det er naivt at tro, at Danmark som »Torneroseland« i al fremtid kan blive forskånet for terrorhandlinger. Hvem troede mon nogensinde, at ferieparadiset Bali i Indonesien ville blive ramt? Og skyldes bombeattentaterne i Madrid i marts 2004, hvor 190 togpassagerer blev dræbt og 1.700 kvæstet, at Spanien, ligesom Danmark, deltog i den koalition, der førte krig mod Irak? Et samarbejde mellem dansk efterretningstjeneste og de udenlandske ditto synes at være alfa og omega for at forebygge denne form for kriminalitet.” (s. 775)

Hvis man i stedet anlagde en streng juridisk betragtning, er det vel et monumentalt pro-

blem, at de – i juridisk som i politisk praksis – anvendte definitioner af omtalte terrorisme mindst talt er diffuse?

I dele af politividenskaben ses juræns fremmarch omkring demokratiets indførelse som et opgør med enevældens system. Retsstaten erstattede politistaten. I den grad det stadig giver mening at se de to som oppositionelle størrelser, er Henricsons perspektiv nok snarere politiets end juræns, selvom han i det meste opretholder en fornuftig balance.

*Politiret* er et fint udgangspunkt for nysgerrige, men må suppleres på nævnte områder.

- Mikkel Jarle Christensen

## Terrorens historie

Mikkel Thorup & Morten Brænder (red.): *Antiterrorismens idéhistorie – Stater og vold i 500 år*, Aarhus Universitetsforlag, Århus 2007, 328 sider, 348 kr.

Terrorisme er ikke noget nemt fænomen at beskrive, hvad enten det er på et politisk eller akademisk niveau. Da man i FN nåede frem til en fælles plan for bekæmpelse af terrorisme kunne man ikke enes om en fælles definition. Det måtte man se på senere hen, som det hed. En noget mærkværdig fremgangsmåde, der er sigende for de problemer, man ofte møder under arbejdet med den fluktuierende og ofte noget u håndgribelige terrorisme.

Thorup og Brænders antologi er fuldt ud bevidst om det minefelt, den bevæger sig ud i og har derfor valgt en bred tilgang til problemet. Der er dog, i kraft af antologiens titel og de tre artikler, der løber anto-

logien igang, sat en omtrentlig ramme eller fællesnævner for de mange artikler: det er især terrorismens og antiterrorismens forhold til staten, der interesserer. Med dette fundament er det hensigten at ”historicere terror- og terroristbegrebet” (s. 9).

De første to artikler er skrevet af redaktørerne og introducerer, med en bred idéhistorisk tilgang, til den historiske relation mellem staten og terroristen: I første artikel hedder det:

*”I og med at staten stadig mere jaloux bævder sit voldsmonopol, så sker der en udgrænsning af de private voldsaktører gennem enten en delegitimering af dem eller ved deres inkorporering og forsvinden i det statslige voldsapparat. Udfordrere af statens voldsmonopol – om det er røverbander, krigsherrer, sørovere, lejesoldater, duellanter, krybskytter, oprørere eller terrorister – bliver terroriseret, i og med at de for det første udråbes som terrorister og for det andet bliver genstand for en udryddelseskrig.”* (s. 36)

Hermed anslås en figur, der går igen gennem en stor del af antologien. Redaktørernes introduktionsartikler er fine, men skærer en hæl og klipper en tå hist og her. Det er ofte en forudsætning for at kunne skabe et overblik, men her er det desværre som om, der til tider ryger et stykke hud med i maskinen. Ikke nok til at ramme en blodåre, men nok til at argumentationens gangart ikke er helt harmonisk. Eksempelvis bliver staten en alt for monolitisk og temmelig leviathansk størrelse.

I den tredje introduktionsartikel skriver Jacob Alsted: ”Terrorisme er altså et tegn på et umodent fællesskab”, hvilket analyseres med udgangspunkt i en diskussion af ”menneskets grundvilkår” (s. 57). Her er ikke tale om ridser i den historiske fodsål,

men amputation ved knæet.

Antologiens stærkeste artikler er dem, der holder en ordentlig balance mellem en helt konkret terroristisk problemstilling og overordnede refleksioner. Anne Sørensens bidrag ”I krig mod ’statsfjende nr. 1’” om vesttysk terrorbekæmpelse er velskrevet og koncis. Sørensen præsenterer den tyske stats reaktioner på den røde terrorisme, der dukkede op i slutningen af 1960’erne. På baggrund af en grundig gennemgang drages paralleller til nutidens terrorbekæmpelse, der gerne skulle lære af det tyske eksempel.

En anden interessant artikel er Emily Hartz’ ”Gør krigen mod terrorismen retten tavst?” Artiklen tager afsæt i Agambens lettere lamenterende tese om den radikale undtagelsestilstands kolonisering af normal retspraksis. Tesen har fundet anvendelse som forklaring på den retsløshed, der gør sig gældende for blandt andre de indsatte på Guantanamo. Men, påpeger Hartz, den amerikanske Højesteret har flere gange dømt imod regeringen i sager om indskrænkelse af terrormistænkte rettigheder:

”Derfor er det vigtigt, at kritikere ikke blot bekræfter Bush-regeringens postulat om en radikal undtagelse med omvendt fortegn, men i stedet gør en indsats for at tilbagevise regeringens logik og påvise mulighederne for at behandle terrorismekonflikten inden for eksisterende institutioner og retslige paradigmer.” (s. 269)

Hermed er vi ikke antydningvis kommet hele antologien rundt. Den indeholder, ud over de 21 artikler, 11 udvalgte tekster af alt fra Robespierre til George Bush. Teksterne skal på den ene eller anden måde illuminere terrorismefigurens march gennem historien. Det fungerer udmærket, selvom nogle eksempler er mere velvalgte end andre. I

det hele taget er det antologiens problem, at de gode artikler – og dem er der en del af – drukner lidt i mængden. Redaktørerne kunne med fordel have skåret en håndfuld mindre gode artikler og et par tekstuddrag fra. Det ville give en bedre samling på artiklerne, mere plads til skribenterne samt eliminere den værste redundans artiklerne imellem.

Har man en interesse for terrorismens historie, er de nævnte forbehold ingen grund til ikke at gå i gang. Hvis læseren selv evner at plukke, er der en del at komme efter.

- Mikkel Jarle Christensen

## Postkolonialisme

---

Hans Hauge (red.), oversat af Winni Hauge: *Postkolonialisme* Serien: *Moderne Litteraturteori*, Aarhus Universitetsforlag, Århus 2008, 300 s., 198 kr.

---

Serien *Moderne Litteraturteori* byder i sin seneste udgivelse *Postkolonialisme* på et udvalg af postkoloniale kernetekster, der alle har været trykt tidligere, enten som artikler eller kapitler i bøger. Teksterne repræsenterer hver især en række centrale retninger indenfor postkolonial teori såsom modstandsteori, nativisme, diskursteori, dekonstruktion og feminisme.

Hos Bill Ashcroft, Gareth Griffiths og Helen Tiffin gives et overblik over forskellige retninger indenfor postkolonial litteraturteori, og der advares mod at gøre postkolonial teori til én universel teori. Som en genklang af denne advarsel følger dernæst en række ret forskelligartede bud på postkolonial teori. I den litterære afdeling befinder sig Spivaks postkoloniale genlæsning af Charlotte

Brontës *Jane Eyre*, Jean Rhys *Wide Saragasso Sea* og Mary Shelleys *Frankenstein* – der alle er skrevet af kvindelige forfattere. I artiklen undersøges den britiske fiktion, feministiske individualistiske heltinde i lyset af den engelske imperialisme. Gayatri Chakravorty Spivak vender sig bl.a. mod den form for feministisk litteraturkritik, der reproducerer imperialismen, dvs. den form for litteraturkritik, der beundrer det kvindelige subjekts litteratur som det højeste feministiske ideal. En dybest set isolationistisk beundring if. Spivak. Også Chandra Talpad Mohanty går i kødet på vestlige, feministiske skrifter om kvinder i den 3. verden, der if. Mohanty ikke forstår at skelne det deskriptive niveau (f.eks. påvisningen af at størstedelen af kvinderne i mellemøsten bærer tørklæde) fra det analytiske (at der gives en række forskellige grunde til at bære tørklæde). Derved begår de vestlige feminister den fejl at slå alle ikke-vestlige kvinder sammen i kategorien kaldet ”Den 3. verdens kvinder”. I denne form for vestlig feministisk forskning finder Mohanty en ny form for kolonialisme, hvor kun den frigjorte vestlige kvinde i ”den 1. verden” optræder som egentligt subjekt, og som det spejl kvinderne i resten af verden spejler sig i. Men det er if. Mohanty falske dikotomier, og det er desuden op til diskussion, hvorvidt vestlige kvinder også er så frigjorte.

Også Abdul JanMohamed og David Lloyd er ude i et opgør med vestlig forskning, nemlig den pluralisme-dyrkende, men dog universalistiske, vestlige humanistiske forskning. Overfor denne står den såkaldte minoritetsintellektuelle, der if. JanMohamed og Lloyd er dobbeltmarginaliseret, idet denne både er bevidst om minoritetskulturens kraft, men samtidig afskåret fra denne i og med sit engagement i institutioner som universitetet, som på den anden side ofte også

marginaliserer den intellektuelle. Det gælder derfor if. forfatterne for minoritetsforskere om at finde sammen og at finde fællestræk, men ikke på den pluralismesøgende vestlige universalistiske forsknings præmisser.

Som en art modsvar hertil står Robert J.C. Youngs forsvar for brugen af vestlig teori i en ikke-vestlig kontekst. Artiklen, der er direkte henvendt til Derrida, tager udgangspunkt i dennes jødisk-fransk-algjer-ske ambivalente mellemidentitet, der ophæver det strenge skel mellem koloniseret og koloniserende.

Med udgangspunkt i Frantz Fanon diskuterer Homi K. Bhabha begreber som ’race’, ’nation’ og ’etnicitet’ - en diskussion, der leder til en undersøgelse af postkolonialismen, som på den ene side viderefører strukturer og begreber, der hørte kolonihistorien til, men på den anden side også reviderer dem og dermed markerer en ny begyndelse.

Af bogens bagside fremgår det, at antologien er ideel til en opdatering, hvilket vel er lige flot nok, når man tager i betragtning, at over halvdelen af antologiens tekster er fra 80’erne og kun en enkelt fra det nye årtusinde. Om det så betyder, at feltet er gået i stå, og at det væsentlige allerede er blevet sagt for 20 år siden, eller at feltet først nu er ved at vinde indpas i Danmark, og derfor tæller som opdatering alligevel – eller måske en kombination af begge, forbliver uklart.

Til antologiens minusside hører, at enkelte af teksterne er skrevet i et så unødigt tørt, akademisk engelsk (hvilket tydeligt mærkes gennem den ellers udmærkede oversættelse), at man i blandt er i fare for at miste interessen for (nogle af) teksterne på trods af, at de har interessante pointer.

Teksterne har som sagt alle tidligere

været offentliggjorte og en del refererer til diskussioner, der ikke nødvendigvis er kendte for den, der læser antologien som en introduktion til feltet. Heldigvis er der god hjælp at hente i Hauges udmærkede introduktion, der på en klar og oplysende måde sætter retninger, forfattere og tekster i ramme og giver et godt overblik over feltet, dog med det forbehold, at indledningen har litterær slagside. Selvom de valgte tekster nok er forskellige, og skrevet af folk fra mange dele af verden, er de dog alle med en enkelt undtagelse skrevet af professorer/lektorer i engelsk, hvilket ender med at være en begrænsning for antologien. For den ikke-litteraturstuderende ville et udblik til de dele af feltet, der ikke er koloniseret af litteratur med speciale i engelsk have været givtigt. På den anden side er antologien jo netop skrevet som et led i en række af antologier om moderne litteraturteori, og det sætter sig selvfølgelig spor i tekstudvalget og afgrænsningen. Heldigvis når Hans Hauge i sin indledning også at pege på et par af hovednavnene indenfor postkolonial forskning i Danmark, der jo også har en kolonial fortid, selvom vi gerne ser bort fra det.

For den, der er interesseret i at vide mere om temaet *Resten af Verden*, og særligt den med litterære interesser, er *Postkolonialisme* et fint sted at fortsætte.

- Astrid Nonbo Andersen

## Godt og skizoidt Slagmarknummer

*Slagmark – Tidsskrift for idéhistorie: Nr. 49, Charles Taylor, Slagmarks forlag, Århus 2007, 192 sider, 140 kr.*

Med en bred indføring i dette *Slagmark*-temanummer, præsenteres Charles Taylor som en angelsaksisk udgave af den klassiske humanistiske polyhistor. Artiklerne strækker sig fra Taylors filosofiske antropologi over etik og politik til hans rolle i den analytiske filosofis beskæftigelse med den europæiske tænkningens historie. Der ligger en udfordring i at lave et tema om så ”ung” en tænker, der stadigvæk er i ”fuld vigør”, og for hvem der derfor endnu ikke foreligger en fast kanoniseret fortolkningstradition. Det gælder særligt i *Slagmark*-regi, hvor ”tænkerne” normalt enten er døde, eller repræsentanter for en skole eller bevægelse.

*Slagmark* synes at lykkes i forsøget på at bidrage til den helhedsorienterede Taylorfortolkning og for reelt at grundlægge den på dansk jord. Derfor får vi logisk nok først Taylor selv at læse *efter* de øvrige artiklers indøvelse i hans tænkning. Første spadestik tages med det biografisk-filosofiske indlæg af Ruth Abbey, og dette følges mere systematisk op i Arto Laitinens forsøg på at syntetisere og begrebsliggøre Taylors filosofi. De to indlæg kan fint læses i direkte forlængelse af hinanden og giver en tilstrækkelig moralfilosofisk introduktion, inden de næste artikler går i dybden med mere specifikke problemstillinger.

Den første af disse, Frode Nyengs artikel, synes at gentage meget af stoffet fra Laitinens artikel, men til gengæld har artiklen mange selvstændige og inspirerende overvejelser over økonomi, filosofi og etik.

Morten Raffnsøe-Møllers artikel bærer mere præg af bestillingsarbejde, idet den forholder sig implicit til diskussionen og kritikken af Taylors politiske filosofi. Den formår dog yderst klart at give en forståelse af Taylors position, og hvad man ”kan hente” herfra. Jean Bethke Elstain skriver også om økonomi hos Taylor, men det er her i den græske betydning, oikos – husholdningen og hverdagslivet. Vi får igen, nu gældende Taylors politiske tænkning, en mere filosofisk engageret artikel til at efterfølge den introducerende, og det gavner det samlede indtryk af skriftet, at begge dele kommer med.

Nicholas H. Smiths artikel ”Ekspressivisme hos Brandom og Taylor” giver et indførende og inspirerende indblik i den nordamerikanske filosofis beskæftigelse med den etiske og epistemologiske arv fra oplysningstiden og romantikken. Sådanne diskussioner overses ofte af danske idehistorikere og filosoffer, fordi idehistorikere helst finder deres sekundære kilder til historiefortolkning *indenfor* Europa, mens filosoferne oftest finder dette stof *for* historisk. Smiths artikel kan sikkert åbne for diskussion med hans behandling af dette historiske aspekt af erkendelsesteorien. Taylors ”Selvfortolkende dyr” fungerer som afslutning af skriftet, men samtidig en fin åbning til videre læsning af forfatterskabet.

Når man har tygget lidt på de pæne afrundede argumenter, har man muligheden for, i selvsamme skrift, at kaste sig ud i to franske lussinger; den ene filosofisk og den anden politisk. Begge leveret af Alain Badiou. Først oversættelsen af et kort, men ekstremt kompliceret, kapitel af Badiou's *Væren og Begivenheden*, der skitserer en aksiomatisk ontologi. Herefter en mere pædagogisk, men nu både filosofisk og politisk



sprængfarlig, udlægning af Badiou's politiske tænkning i et interview. Spørgerne, Kåre Blinkenberg og Holger Ross Lauritsen, viser med deres lange spørgsmål, at de tør tænke med og stille sig kritisk. Det kommer der gode og meget læseværdige svar ud af.

Hvis man drister sig til at betragte *Slagmark* nr. 49 som ét stykke litteratur, så fremstår det pirrende skizoidt. Det sitrer, når man skifter fra Taylor-temadelens bearbejdelse af en socialdemokratisk, hverdags-sensitiv moral til den filosofisk (af)krævende og politisk radikale Alain Badiou. Det vides ikke, om denne kontrastering er overlagt fra redaktionens side, men den giver begge de respektive afsnit et nærmest ironisk præg. *Så* langsom en metafysikoverbygningstyggende socialdemokratisk tænkning overfor en *så* travl immanensontologisk antidemokratisk ditto. Det er galt eller genialt. Faktisk i så høj grad, at man længes efter, at *Slagmark* igen vil anføre flere af de tænkere på forsiden, der bliver behandlet. I dette tilfælde ville forsiden blive en god gang "show-don't-tell": det *er* rent faktisk en slagmark.

- Stefan Gaarsmand Jacobsen

## Hvad andedammen gemte

*Slagmark – Tidsskrift for idéhistorie: Nr. 50, Dansk idéhistorie*, Slagmarks forlag, Århus 2007, 191 sider, 140 kr.

Som titlen siger, er dette nummer et billede af det danske idéhistoriske landskab i perioden 1800-2000. Redaktionen understreger, at temaet ikke er en del af en lokal og national brise i Danmark, men snarere fokus på idéhistorie i en historiografisk kontekst, hvor nationalstaten dominerer (om der så er en modsætning?). Lad os gå tæt på billedet.

Bertel Nygaards artikel dækker en tom plet i anmelderens viden. Nygaard argumenterer for, at hegelianisme ikke blot havde en filosofihistorisk betydning, men skal ses som en bred kultur- og åndshistorisk retning. Fx kan der, op til junigrundlovens udformning i skismaet mellem kobling af individ og fællesskab, spores klare hegeliske synteseforståelser hos de fire politikere Madvig, Tscherning, Monrad og Lehmann. Læs selv de enkelte politikeres finurlige hegeliske argumenter.

Hans Henrik Hjermitsev tager os med en tur tilbage til de danske højskoleers storhedstid og fortæller, at trods to brødre, Jørgen og Poul la Cour, og særlig den sidstes stædige kamp for indførelse af naturvidenskabelige fag på Askov udvidede folkehøjskole sidst i 1870'erne, bestod Grundtvigs ideal om højskolerne som bastion for de literær-historiske dannelsesfag.

Artiklen rækker passende ind i Kristine Hays Lynnings "Dannelse og naturvidenskab i den lærde skole 1878-1886", som koncentrerer sig om perioden mellem de to gymnasireformer i 1871 og 1903. Førstnævnte omhandler den såkaldte gaffeldeling

i gymnasieskolen mellem en sproglig-historisk linje og en matematisk-naturvidenskabelig. Sidstnævnte daterer indførelsen for endnu en linje, den nysproglige. Disse til tider pudsige løsninger vidner om indædte kampe mellem repræsentanter for de to dannelsesidealer. De fygende argumenter fra den klassiske side angår angst for elevernes ensidighed og åndelige slummer. Omvendt skyder den naturfaglige fløj med pragmatisk-utilitaristisk skyts og beskyldninger om græsk- og latinfagenes ligegyldighed over for et samfund, der er midt i en rivende demokratisering.

Endelig vrider Casper Andersen historiens gang ud af to modsatte skæbner, aktive i debatten om Folkeuniversitetets oprettelse i foråret 1899, nemlig socialisten Gerson Trier og universitetshistorikeren Kristian Erslev. Sidstnævnte sidder i Folkeuniversitetsudvalget (FUU), som ved at fremme en kritisk-positivistisk videnskabelighed i en international kontekst på den ene side lægger afstand til Studentersamfundets radikalisme og på den anden side til grundtvigianismens national-kristelige højskoler. Hermed åbnes spørgsmålet om universitetets generelle folkeoplysningspligt, som Trier fra sin formandspost i Folkeuniversitetets organisatoriske del (FUF) fortolker til at være suveræn for arbejderbevægelsens udvikling. Trier opnåede lidt, men lærte dog efterhånden, at de institutionelle rammer ikke tillod et politisk folkeuniversitet.

I "Kulturkamp i 1920'erne" beskriver Jesper Vaczy Kragh den saftige livsanskuelsesdebat mellem religion og videnskab, som afslutter en historisk debat, der daterer sig helt tilbage til Georg Brandes' forelæsninger i 1870'erne. Kragh påpeger, at netop efter 1. Verdenskrig er jorden gødet for en opblomstring af kristendommen, og på trods af en

arrig Brandes med en stærk kritik af biblen sås der tvivl om naturvidenskabens troværdighed. Debattens fokus og aktører afløses med 1930'erne politisering og lancering af nye tendenser som psykoanalyse og marxisme.

Endelig kommer vi med Stine Grumsens og Hans Henrik Hjermitsevs artikel "Institut for Idéhistorie 1967-2004. Et studie af institutionens oprettelse, udvikling og afvikling" helt tæt på den lokale kilde. Efter oprettelsen i 1976 af teologen Johannes Sløk og dennes ambition om tværfaglige studenter, bliver instituttet kapret af marxisme i 70'erne, og trods pengekriser gennem 80'erne og kriseår med tre ansatte og samme antal nyoptagne lykkes det instituttet at få en ny profil samt en institutionel rygrad, som faktisk forhindrer en sammenlægning med Institut for Filosofi helt frem til 2004. Vi erfarer også det interessante, at Idehistories oprindelse kan reduceres til et tidsskrift i USA, og at det var Sverige, som var først til a forankre ideerne institutionelt i 1932.

Uden for tema findes en svær, men interessant artikel af Richard Rorty, "Filosofiens historiografi" samt spændende anmeldelser fx af Dorthe Jørgensens "Skønhed", David Helds kosmopolitiske essays og ikke mindst en kynisk dom over Kulturministeriets kulturkanon.

Et præciserende overtema for *Dansk Idéhistorie* (undtagen Nygaards artikel) kunne være legitimeringen af naturvidenskabens som dannelse. I og med at dette nummer tegner historiske rids, er det ikke bidende debatstof, der fremsættes. Til gengæld erfarer man lokal viden, som er særdeles nødvendigt at trække på i alle andre sammenhænge.

## Går du rundt med en lille redaktør i maven?

Så er Forlaget Philosophia løsningen!

Her har du chancen for at føre dine idéer (også de lidt vildere...) ud i livet på et lille, engageret forlag i vækst.

### Hvem er du?

Du har et emne, du brænder for eller en idé, du gerne vil se på tryk (I kunne også være flere, som brænder for det samme). Du kunne tænke dig at prøve kræfter med bogudgivelsens forskellige faser: ideudkast, kontakt til forfattere og oversættere, opæstning og redigering af indkomne tekster, korrekturlesning, ansvar for bogens layout samt markedsføring af det endelige produkt (fx ved receptioner o.lign.). Der er dog hos os intet krav om, at man altid er med 'hele vejen'. Du kunne derfor også være særlig interesseret i blot en enkelt eller to af disse faser. Uanset hvad, så hold dig ikke tilbage, men mød op, så har vi lige opgaven, der passer til dig.

### Hvem er vi?

Vi er en flok studerende, Ph.D.'er samt lektorer, samlet om den fælles interesse for at udgive bøger og drive et forlag. Forlaget drives derfor på frivillig basis og har en bred udgivelsesprofil, der mødsvare vores forskellige interesser. Vi oversætter centrale udenlandske værker og udgiver antologier over forskellige temaer med bidrag fra både danske og udenlandske forfattere. Vores udgivelser spænder således fra oversættelser af fx Sartre, Foucault, Taylor til antologier med bidrag fra danske og udenlandske profiler som Joakim Garff, Claus Emmeche, Michael Hviid Jacobsen, Uffe Junil Jensen og Martha Nussbaum. Derudover er vi som forlag førende inden for udgivelser om sundhed og sundhedsfrøms. Og for nylig har vi endda udgivet en filosofisk børnebog!

Har noget af dette fanget din interesse, så kig forbi i vores åbningstid (mandags fra 9-12 og torsdags fra 11-14), send en mail til vores daglige leder, Ejvind på [leh@hum.au.dk](mailto:leh@hum.au.dk) eller kig forbi på vores hjemmeside: [www.philosophia.dk](http://www.philosophia.dk).

Fysisk holder vi til på afdeling for Filosofi i Nobelparken, Bygning 1465, lok. 113.

Vi ses til næste redaktionsmøde!





Tidligere numre af Semikolon kan findes i PDF-format på Semikolons hjemmeside. Desuden kan visse gamle numre stadig rekvireres ved afhentning eller ved at sende en frankeret svarkuvert (20 kr. for en enkelt nummer; 60 kr. for op til fire numre).

Alle bidrag til Semikolon sendes til redaktionen på e-postadressen [semikolon.au@gmail.com](mailto:semikolon.au@gmail.com). Alle indlæg skal overholde nedenstående formalia.

- a) Artikler er maksimalt 12 sider med Times New Roman, pkt. 12, linieafstand 1,5.
- b) Artikler indeholder titel og et abstract på maksimalt 5 linier.
- c) Litteraturhenvisninger er af formen: (Croft 2004)  
Ved sidehenvisning: (Nicolaisen 2004: 40)
- d) Begrænset brug af noter.
- e) Citater i dobbelt anførselstegn: "I begyndelsen var ordet..."
- f) Særlige fagtermer fremhæves med *kursiv*, første gang de anvendes.
- g) 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.
- h) Teksten skal være skrevet på dansk, svensk, norsk eller engelsk i henhold til den seneste retstavning og Kommatering.
- i) Illustrationer vedhæftes separat i bedst mulige kvalitet.

Torben Halmø Albertsen  
Cand. mag. i idéhistorie, AU;  
torbenalbertsen@hotmail.com

Paw Hedegaard Amdisen  
Cand. mag. i idéhistorie og film & tv;  
pawsefisker@yahoo.com

Astrid Nonbo Andersen  
Stud. mag. i idéhistorie og dansk ved  
KU, Lund og AU;  
blixblix@hotmail.com

Maria Inés Arrizabalaga  
Ph.D. © (Dra ©) i Translation Studies,  
Universidad Nacional de Córdoba;  
inesarrizabalaga@gmail.com

Mikkel Jarle Christensen  
cand.mag. i idéhistorie, AU;  
mjarlec@gmail.com

David Dunér  
fil.dr., docent i idé- och lärdoms-  
historia, Lunds Universitet;  
David.Duner@kult.lu.se

André Gunder Frank  
Tysk økonomihistoriker og sociolog  
(1929-2005)

Stefan Gaarsmand Jacobsen  
Ph.D.studerende ved Institut for Filo-  
sofi og Idéhistorie, AU;  
idesgj@hum.au.dk

Gry Vissing Jensen  
stud. mag. i idéhistorie og historie,  
AU;  
enigwoman@hotmail.com

Rasmus Urup Kjeldsen  
Stud. mag. i semiotik og litteraturvi-  
denskab, AU;  
rasmus\_uk@hotmail.com

Jonas Kjærgård Laursen  
Stud.mag.art i litteraturvidenskab, KU;  
jonask128@gmail.com

Ditte Marie Munch-Hansen  
Stud. mag. i filosofi, KU;  
dittemh@gmail.com

Morten Münchow  
Cand.mag. i idéhistorie og biologi;  
morten@munchow.net

Anne Louise Nielsen  
Stud. theol.;  
annelouise\_aln@hotmail.com

Ilakkuvan Rajadeva Mithiran  
Junior Researcher, Ecole Francais  
d'Extreme Orient, Pondicherry og  
Ph.d. fellow på T.U.K.College, Than-  
javur.

Gitte Riis Hansen  
Cand.pæd. i pædagogisk filosofi;  
gitte@hanhun.dk

Jesper Tække  
Ph.d., adjunkt ved Institut for Infor-  
mations- og Medievidenskab, AU;  
imvjet@hum.au.dk

## SEMIKOLON

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

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

## REDAKTION

Astrid Nonbo Andersen (ansv. redaktør)  
Anne Louise Nielsen (temaredektør)  
Stine Grumsen (anmeldelsesredaktør)  
Helene Sloth Borgholm  
Mikkel Jarle Christensen  
Thomas Hjerimitslev (lay-out & hjemmeside)  
Karsten Høgh  
Stefan Gaarsmand Jacobsen  
Anders Dahl Sørensen

## PRODUKTION

SUN-tryk  
Aarhus Universitet; bygn. 1163  
8000 Århus C

Oplag. 500 eks.

Udgives med støtte fra  
Nordisk Institut  
Institut for Filosofi og Idéhistorie

Semikolon modtager gerne indlæg af enhver slags. Indlæg kan sendes per e-mail i word/RTF-format; tegninger/illustrationer seperat. Redaktionen påtager sig intet ansvar for indsendt materiale. Næste deadline 1. oktober 2008.

Redaktionen	3	Leder
Torben Halmø Albertsen	8	Frigørelsesfilosofien og den interkulturelle dialog
Morten Münchow	14	Diakron, diatopisk og kontemplativ hermeneutik
Maria Inés Arrizabalaga	26	Fantasy and "Other Worlds"
Jesper Tække	36	Internettet som resten af verden
André Gunder Frank	46	At reorientere historiografi og samfundsteori
Stefan Gaarsmand Jacobsen	59	Europas kinesiske oplysning
David Dúner	72	Världshistorien, enligt Kim Jong Il
Ilakkuvan Rajadeva Mithiran	80	Resten af Indien - interviewet af Astrid Nonbo Andersen
Jonas Kjærgaard Laursen	92	Lys og mørke - om modernitetskritik og driftsproblematik i "Heart of Darkness"
Amichai Shoham	104	Jødisk Identitet - interviewet af Anne Louise Nielsen
Gitte Riis Hansen	109	Den liberale ironikers dannelsesmæssige implikationer

Polemik

Boganmeldelser

Tidsskriftreview