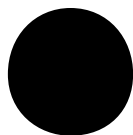


SEMIKOLON



Tavshed



Tavshed

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

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

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

I Semikolon nr. 16 var blikket rettet mod *resten af verden* som en art negativ definition på den uformelige masse, der ligger udenfor vores normale interessesfære. Med Semikolon nr. 17 gælder det en anden 'rest', nemlig den sproglige rest, vi kalder tavshed.

Hvad er tavshed? Vi har efterhånden vænnet os til at opfatte tavsheden som pinlig; et ubehageligt moment i den sociale interaktion, som vi gør meget for at undgå. Når verden er fyldt op med støj, bliver tavsheden et problem. Tavshed gør os utrygge – måske fordi vi aldrig helt kan vide, præcist hvad den dækker over; tavsheden er hemmelighedsfuld. Den vesterlandske kultur har da heller aldrig rigtig haft fidus til de eventuelle gevinster, der måtte være tavsheden iboende: 'I begyndelsen var ordet', det husker vi nok. Derfor vurderes tavshed ofte negativt som et fravær, der burde være nærvær; et tomrum, der burde være fyldt ud.

Dette nummer af Semikolon er et opgør med den entydigt negative opfattelse af tavsheden som problem eller mangel. Vi må insistere på, at tavsheden aldrig er

entydig, men altid tvetydig. Karen Blixens novelle om *det ubeskrevne blad* er et godt eksempel på tavshedens tvetydighed. Her viser Blixen, at tavsheden først bliver rigtig interessant, når den sættes i en sammenhæng, der kan give den betydning og dybde. Denne indsigt formidles på skønneste vis gennem historien om karmeliterklostret i Portugals bjerge, hvis nonner forarbejder lin af højeste kvalitet til brug som brudelagner ved konge- og fyrstelige bryllupsnætter. Efter på bryllupsmorgen at have bevidnet den adelige bruds jomfrulighed indrammes og ophænges linnederne i klostrets smukke søjlegang og forsynes med navn. Tro mod traditionen er denne praksis fortsat gennem århundrede og de mønstre og former, der blev bryllupsnattens resultat, er blevet gjort til genstand for varsler eller har inspireret til nye våbenskjolde. Hvert lagen, sin historie. Kun i en sådan række bliver det tomme og tavse linned mere end blot et bart stykke stof, men får dyb og gådefuld betydning. Kun her taler tavsheden, så både dronninger, fyrstinder, nonner og abbedisser stopper op og falder i tanker. Blixen konkluderer:

“Hvor læser man da en bedre Historie end paa den skønnest prentede Side i den kosteligste Bog? Paa det ubeskrevne Blad.”

Blixens konklusion er samtidig en opfordring, vi umuligt kan efterkomme. Tavsheden må nødvendigvis brydes, om man vil tematisere den. Med otte artikelbidrag indenfor tema byder Semikolon nr. 17 således på otte helt fundamentale brud med tavsheden. Artiklerne nærmer sig begrebet fra vidt forskellige vinkler, hvilket i sig selv er en effektiv demonstration af tavshedens enigmatiske væsen. Resultatet tegner et nuanceret billede af tavshedens positive potentialer som udtryksform og meningsbærer.

Vi indleder med Silas Eberts artikel om *Litteraturens forsøg på at holde kæft*, som er et udmærket eksempel på, hvordan Karen Blixens »ubeskrevne Blad« forsat sætter den litterære virkelighed i et betydeligt dilemma. Ebert er optaget af den aktive gøren brug af tavsheden, som han finder i hhv. Per Højholdts *Auricula* og Samuel Becketts *Molloy*. Begge forsøger ifl. Ebert 'at beskrive det, der ikke er' og gør til dette formål brug af en 'tavs fortællerstemme' til at iscenesætte forholdet mellem sprog og virkelighed.

I *Tavshedens grænse - sprogets tortur* tager Søren Rosendal udgangspunkt i en - kulørfuldt, som det byder sig - udtalelse af Slavoj Žižek under dennes besøg på Aarhus Universitet i august 2008. Rosendal argumenterer for, at tavshed kan betragtes som 'ren liminalitet', dvs. en grænse i lighed med døden. Tavsheden er for sproget, hvad døden er for livet. Med reference til bl.a. Søren Ulrik Thomsen og Gilles Deleuze demonstrerer Rosendal, at poesi kan anskues som en tavshedens 'arketype'. Digter er den, som forsøger at trodse tav-

heden; at skrive det ubeskrivelige.

Til de litterært-filosofiske perspektiver på tavsheden bidrager også Andreas H. Møller med artiklen *φλ² eller Friedrich Schlegel og den larmende tavsheds poetik*. I et tekstnært studie viser Møller, hvordan den 'negative hermeneutik,' jf. Schlegel, ophøjede antikkens fragmenter qua deres ruinerede form. Antikkens ufuldstændige overlevering kan imidlertid kun udtrykke en 'tekstuel stilhed', mens det romantiske fragment af Møller fremhæves som et eksempel på 'tekstuel tavshed', evigt efterstræbende det 'meningsfulde fravær af mening'.

Også i billedkunsten finder vi det meningsfulde fravær: den formålsløse kunst, som tilsyneladende kun er til for sin egen skyld. Med *Tavshedens tilsynekomst - om kunstens monokrome flader og det sorte billedes æstetiske effekt* deler Thomas Bjørnsten Kristensen ud af sin viden om 'negationens strategi' i kunsthistorien. Kristensen diskuterer tavshedens muligheder for at komme til visuel udfoldelse på lærredet, herunder især hvordan malere som Kasimir Malevitj og Ad Reinhardt gør brug af det motivløse maleri til at idealisere kunstneren som formidler af tavshedens 'sorte autonomi'.

Tavshed kan imidlertid ikke reduceres til udelukkende at være et æstetisk fænomen. Malthe Munkøe beskriver i sin artikel *Tavsheden efter "det sproglige skift"*, hvordan visse af samfundets grupperinger bringes til tavshed som et resultat af de til enhver tid gældende politiske magtforhold. Inspireret af Michel Foucault og Norbert Elias insisterer Munkøe dog samtidig på, at tavsheden også rummer en 'positiv dimension', herunder sociale kvalifikationer som selvbeherskelse, høflighed og situationsforømmelse. Denne dimension af tavsheden er underudviklet i den vestlige kultur.

Det positive potentiale er ligeledes omdrejningspunktet for Jonas Jakobsen og Ida Solhaug, som skriver om *Kunsten at tie - Kierkegaard, mindfulness og selvudviklingskulturen*. De to forfattere finder hos Kierkegaard betoningen af den eksistentielle 'gennemsigtighed' som et almenmenneskeligt grundvilkår. Men med erkendelsen af egen gennemsigtighed følger en tilstand af fortvivelse. Jacobsen og Solhaug viser, hvordan mindfulness-tankegangen i moderne psykologi fremhæver den meditative stilhed som en mulig vej ud af fortvivelsen; i den praktiske udøvelse af mindfulness bliver mennesket 'i stilhed konfronteret med sig selv'.

Ejvind Hansen anlægger i sin artikel *E-mailens tavshed* et mere ambivalent perspektiv. Med stadig henvisning til Derrida analyserer Hansen, hvordan e-mail som digital kommunikationsform giver tavsheden andre mulighedsbetingelser, end det fx var tilfældet med det analoge brev. Som medium er e-mail på den ene side med til at accentuere tavsheden - her primært forstået som 'mellemheder', 'dialogiske skift' eller 'kommunikative tomrum'. På den anden side annullerer e-mailen de samme mellemheder ved dens evne til at 'bygge bro hen over tavsheden' mellem de respektive udsagn.

Tavshedens terapi er titlen på den sidste artikel indenfor tema. Her giver Anders H. Stefansson endnu et eksempel på den tvetydighed, der knytter sig til tavsheden. Artiklen bygger på Stefanssons antropologiske feltstudier i Bosnien-Hercegovina, hvor borgerkrigens afslutning indførte et uofficielt påbud om 'selektiv tavshed' i befolkningen. Artiklen diskuterer, om den fælles traumbearbejdning i tavshed nødvendigvis står tilbage for den mere mainstream konfliktforskning, der opfat-

ter tavshed som noget, man for alt i verden skal undgå.

Semikolon nr. 17 indeholder desuden to artikler udenfor tema. Først er Christian Stokbro Karlsen ude i et prisværdigt oplysningsprojekt med sin artikel *Æstetikken - en reintroduktion*. Her bliver vi ført ajour med Baumgartens æstetikbegreb. Stokbro Karlsen kritiserer den endimensionale fokusering på Baumgarten som kunstfilosof - og fremhæver i stedet *Aesthetica* som et bidrag til videnskabsfilosofien. Dernæst tager vi på moralfilosofisk ekskurs med Andri Thor Kjartansson i *The doctrine of double effect and the problem of harmful means*. Her diskuterer Kjartansson, om det kan være moralsk acceptabelt at tilføje skade eller smerte for at nå frem til et større gode. Må man fx smide sit spædbarn ud af vinduet på en brændende bygning for således at redde det fra flammerne?

I dette nummer af *Semikolon* kan vi desuden fejre oprettelsen af en ny sektion, der forhåbentlig vil blive et omdrejningspunkt for vores læsere. I sektionen *Faglig Kritik* lægger vi nemlig op til et skrivende engagement fra den, der har ideer og indsigt til at udvide perspektivet i vores tidligere numre. Det vil i fremtiden blive muligt at sende os kommentarer til artikler i de to seneste numre. Vi præsenterer mulighederne og baggrunden nærmere i en separat indledning til sektionen.

Men nu tier vi og overlader ordet til tavsheden selv. Vi håber, at de mangeartede artikler, vi har valgt at bringe, vil falde i læserens smag og gøre ham eller hende lidt klogere på dette allestedsnærværende, men lidet tematiserede fænomen. Vi håber med andre ord, at tavsheden vil tale....

God fornøjelse med Semikolon nr. 17!

CALL FOR PAPERS SEMIKOLON NR. 18:

Klima er efterhånden kommet på humanisters læber, men mere som almindelig bekymring og interesse, end som noget, der kan gøres fagligt relevant. Hører overvejelser om klima kun hjemme hos økonomer og naturvidenskabere, der skal klargøre, hvor stor en belastning "systemet" kan klare? Er der ikke brug for overvejelser om, hvordan andre systemer, der umiddelbart ikke har noget med CO² at gøre, bliver påvirket af klimaudfordringen? Den humanistiske pendant til naturvidenskabens undersøgelse af øko-systemer kunne opfattes som undersøgelsen af øko-logier, forstået som tanker, ideer og humanistiske teorier om natur, klima og bæredygtighed i en bred forstand.

Ordet 'økologi' blev udviklet indenfor biologien af den danske botaniker J. Eugen Warming i bogen *Plantesaemfund* fra 1895. Siden har begrebet bevæget sig videre. Warming brugte ordet 'saemfund' som synonym for 'økologi', og måske har dette begrebsmæssige overlap givet anledning til en fortsat udveksling af metaforer imellem ellers fremmede discipliner som natur-, saemfund- og humanvidenskaber. Derimod har den danske dagligdags brug af 'økologi' som madvarestempel siden 1970'erne medført, at begrebet ikke er slået igennem som en begrebsmæssig brobygger mellem de forskellige faglige miljøer. Foranlediget af den friere brug af 'ecology' i den engelsktalende forskningsverden, støder man ofte på begrebet i fag langt fra biologien: Antropologi (med f. eks. Gregory Bateson), filosofi (f.eks. Arne Næss), sociologi (Bruno Latour), politologi, informationsvidenskab, og der findes nu en spirende faglighed under navnet 'humanøkologi'. I disse sammenhænge, og i talrige andre, bruges 'økologi' for at vinde teoretiske indsigter i det dynamiske forhold mellem enhed og helhed, individ og saemfund. For flere af disse fagretninger har klimakriser og bæredygtighed allerede været central for mange overvejelser. Men først nu er der for alvor pres på alle videnskaber for at samle kræfterne og finde nye svar og drage nytte af tværfaglige økologiske indsigter.

Med dette nummer af *Semikolon* opfordrer vi humanister af alle fagretninger til at deltage i gentænkningen af de præmisser, der har bundet verdenssaemfundet en klimakrise på halsen:

KLIMA OG ØKOLOGI

Kan der f. eks. formuleres en forklaring, problematisering eller kritik af vækstlogikken? Hvilke mellem menneskelige forhold gør tilsyneladende den fortsatte klimabelastning til en nødvendighed?

Hvor langt er forgreningen af begrebet økologi nået? Hvilke (tvær)faglige indsigter det kan tilvejebringe, og hvilket bidrag kan humaniora bibringe klima-debatten? Og hvad betyder klima-debatten for den humanistiske 'vidensøkologi' i fremtiden?

Har vi brug for en stærkere forestilling om økologi for at møde såvel klima-udfordringen som for at sikre tværfaglig humanistisk forskning i fremtiden? Hvad er økologiske kriser, økologisk økonomi, politisk økologi, akustisk økologi, kontekstøkologi, humanøkologi, vidensøkologi? Hvad byder klimalærens idéhistorie på? Hvad er en klimakonflikt? Hvad forstår man ved klima udenfor den vestlige verden? Hvad er sket begrebet med "grøn" i den seneste tid? Findes der et økologisk svar på klimakriser og kan nogle humanistiske fag være mere økologiske end andre?

Semikolon indkalder desuden indlæg til sektionen faglig kritik, hvor læsere kan give kommentarer og kritik af artikler i vores seneste to numre (nr. 16: *Resten af Verden* og nr. 17: *Tavshed*). Et udvalg af kommentarerne vil blive trykt i nr. 18; resten vil blive offentliggjort på vores hjemmeside.

Deadline er 15. august 2009

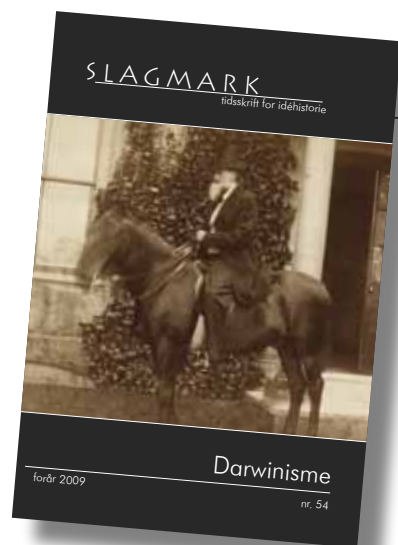
Skrivevejledning og afleveringsformalia findes bagerst i dette nummer samt på www.semikolon.au.dk



SLAGMARK # 53 om

Undergangsvisioner

Undergangsvisioner giver en række forskellige bud på, hvordan fænomenet undergang kan tage sig ud i en filosofisk, videnskabshistorisk, idéhistorisk, teologisk og litterær kontekst.



SLAGMARK # 54 om

Darwinisme

I dette nummer af SLAGMARK vil en række forskere vise læserne rundt i darwinismens mangfoldige kulturelle, politiske og videnskabelige landskab.

Af emner kan nævnes Darwinindustrien, socialdarwinisme, dyreprykologi, uorganisk darwinisme, intelligent design, darwinisme og litteratur, Darwin i Danmark og forholdet mellem naturvidenskab og religion.

Hvor tavse er Per Højlhølt's *Auricula* og Samuel Becketts *Molloy*? Bag de kaotiske og løgnagtige fortællestrømme i *Molloy* og de evigt snaksalige tekstmasser i *Auricula* gemmer der sig med udgangspunkt i tavsheden og stilheden en undersøgelse af, om det er muligt for kunsten at beskrive det, der ikke er.

I Samuel Becketts roman, *Molloy*, (1951) og Per Højlhølt's *Auricula* (2001) omkranses fortællingerne af en uvilje mod at være fortælling, hvor sproget *bare* taler. Begge romaner har metafiktive grundtræk; de vil *ved hjælp af* fiktionen *bag* fiktionen. *Virningen* af dette er, at analyse- og fortolkningsplanerne ikke kan adskilles. At teksten spænder ben for sig selv. Men *årsagen* finder vi i tavsheden, der fungerer som grundlæggende *problematik*, hvis ikke ligefrem grundlæggende *præmis*. For hos disse forfattere er tavsheden en måde at nærme sig en ny slags kunst eller en anden slags fortælling og samtidig diskutere grænserne for den litterære kunsts eneste materialitet, nemlig sproget.

Molloy og Auricula

I *Molloy* møder vi i bogens første del en vagabond, Molloy, der sidder i sin afdøde mors hus og fortæller os historien om, hvordan han besluttede sig for at finde sin mor. Fortællingen slutter med, at han helt fortabt ender rejsen mod moderen i en kløft. Nogen må senere have fundet ham og bragt ham til moderens hus, hvorfra han fortæller sin historie, men dette forklæres

ikke. I anden del af *Molloy* beretter agenten Moran om, hvordan han blev sendt ud på en mission for at finde Molloy. Hvorfor Molloy skal findes, er ikke klart. Det er en ordre fra Morans chef, Youdi, overbragt af budbringeren Gaber, og dette er åbenbart grund nok for Moran, der synes at være del af et system, han har opgivet at forstå og, pligtopfyldende som han er, adlyder. Morans eftersøgning af Molloy ender helt uden resultat; han farer vild og forfalder fysisk ligesom Molloy. Da Moran endelig vender hjem igen, er han forladt, nedbrudt og helt igennem opgivende. Helt illusionsløs synes han ikke at afvente andet end døden, og han er da på samme niveau som Molloy, der i starten af sin fortælling siger: "Nu ville jeg gerne tale om hvad jeg har tilbage, tage afsked, dø, færdig" (Beckett 1996: 5). Dette banale handlingsreferat rummer nok rammerne for bogen, men grundlæggende er både Molloy - der konstant retter sig selv, har svigtende hukommelse og indrømmer, at tingene måske kunne have foregået anderledes - og Moran - der ligefrem kan finde på at lyve, så upålidelige fortællere, at det er svært at gribe om *Molloys* handling. Desuden er hverken



Bestil nu www.slagmark.dk

Molloy eller Moran mænd, der får noget ud af at tale med andre: Molloy forholder sig enten tavst over for folk, ligegyldigt hvor stor en rolle deres tilstedeværelse spiller for hans tilværelse, eller også er hans svar groteske, og i sidste ende intet værd, da han ikke kender meget til sig selv, end ikke sit eget navn. Heller ikke Moran kan bruge talens kraft til noget. Kommunikation er for ham blot en fælde, der udstiller hans ensomhed, og som isolerer ham yderligere fra sine medmennesker.

Det er umuligt at fortælle, hvad *Auricula* handler om. For at begribe *Auricula* må vi – handlingslammet som læseren er for at kunne skabe et handlingsreferat – i det mindste også her skitsere rammerne for fortællingen: *Auriculas* akse, om hvilken alle bogens hundredvis af fortællinger, bemærkninger og ikke mindst digressioner drejer, består af *Stilheden*. Denne akse præsenteres læseren for allerede ved bogens begyndelse:

”Stilheden i 1915 indtraf den 7. september og omfattede Vesteuropa og landene fra Baltikum i nord til Balkan i syd. Da den var uforudset findes der ingen beretninger om den [...] Nyhedsmediernes, som foruden at deltage i den også modtog vantrø forespørgsler om den, indså straks at den ville være umulig at verificere og derfor kunne medføre hvad som helst, og dyssede den ned.” (Højholt 2001: 7-8)

Hvordan mon man dysser stilhed ned? Med så lidt opmærksomhed, som denne ellers altomfavnende stilhed fik, skulle man ikke tro, at den i al ubemærkethed skulle kunne afføde noget som helst, og dog afgav den på mystisk vis liv til skabninger, som åbenbart netop havde ører for den:

”[E]n del af de kvinder som fødte i den første halvdel af juni det følgende år [...] foruden at føde et barn også nedkom [de] med et øre(ydre). Øret var af naturlig størrelse og i almindeligt omfang præget af forældrenes anlæg. Den eneste synlige forskel var at der på stedet hvor det ordinært er forbundet med et kraniums ben- og bruskdannelser var et sammengroet ar, en fold som i sin lidenhed mindede om en hermafrodits kønsorgan.” (Højholt 2001: 9-10).

Citatet kaster læseren direkte ud i den antagelse, der bærer hele bogen: Stilheden i 1915 afstedkommer alt det, der sker i bogen. At ørerne fødes i 1916 kobles sammen med, at det er i de år, at den europæiske avantgardebevægelse opstår og skaber furor i kunstverden, men hvorfor denne forbindelse skabes, bliver aldrig retfærdiggjort

Ringkomposition

Molloy synes at udgøre én historie, der går i ring. Selvom Molloy er den ’forfulgte’ og Moran er ’forfølgeren’, så hænger historien sammen på mange måder: Molloyes iagttagelse af personerne A og B i starten af første del kan læses som en miniatureudgave af *Molloy*, hvor A og B repræsenterer Moran og Molloy, og begge møder de en hyrde, der vogter får (Beckett 1996: 34f. og 211f.), begge slår de en mand ihjel (ibid.: 109-110 og 202), og begge har de cykelproblemer (ibid.: 23 og 187). Deres mislykkede projekter flyder sammen, idet de begge søger efter nogen, som de ikke finder, og i denne søgen falder deres verden fra hinanden; *Molloy* slutter med, at Moran mærkes af den bogstaveligt talte invalidering og håbløshed, som Molloy allerede udtrykker på bogens første side. Del to af *Molloy* starter således: ”Det er

midnat. Regnen pisker mod ruden”, (ibid.: 121) hvilket kontrasteres af slutningen, der lyder: ”Det er midnat. Regnen pisker mod ruderne. Det var ikke midnat. Det regner ikke” (Ibid.: 233). Opløsningen illustreres af de markante modsætningspar. Kun døden er tilbage. Hos Molloy finder vi til tider en higen efter denne tavshed, som døden er, andre gange blot en konstaterende mine hos en olding:

”Alting bliver tåget. Et lille stykke til, så bliver man blind. Det er hovedet. Det virker ikke mere. Jeg virker ikke mere, siger det. Og stum bliver man og lydene er borte. Lige på tærskelen, det er det man er.” (Beckett 1996: 6; min kursivering)

På en måde kan man også sige, at *Auricula* kører i ring eller stort set ender, der hvor den starter, selvom der ikke egentligt er tale om en handlingsprogression. Dette illustreres igennem hele bogen, og cementeres til sidst: I kapitlet ’Danske ører’ opsøger nogle ører den danske maler Hammershøi, der netop er død. Hammershøi bliver beskrevet således (en beskrivelse, der samtidig afslutter *Auricula*):

”Han måtte hele banen gennem livet bære rundt på det for en tysthedens fortalende unødigt larmende efternavn Hammershøi, hvilket hurlumhej han da også kun under tvang påførte sine tyst ændende lærreder.” (Højholt 2001: 367)

Hammershøi døde i 1916, hvilket jo netop er ørerens fødselsår. Hos Hammershøi – især i hans berømte interiører – finder beskueren en ”verden bragt til tavshed” (Hansen 1981: 13), og derfor er der noget paradoksalt i, at ’tysthedens fortalende’ dør samme år som ørerne, produkter af Stilhe-

den, bliver født. Samtidig er fortællingen om ørerne slut samme år, som de kommer til verden. I modsætning til *Molloy* er det dog ikke her klart en opløsnings- og forfaldshistorie, dertil er *Auricula* alt for spraglet, vild og uigennemsigtigt struktureret. Dog er parallellen mellem døden og tavsheden på en paradoksalt måde intakt. Hammershøi billeder er tavse, kan man sige, fordi de er uden liv; de er uden stemmer.

Kunstens og identitetens problem

Ørerne er groteske størrelser i *Auricula* (der jo betyder ’øre’), og som sådan udgør de den fantastiske begivenhed, der muliggør fortællingen. Højholt skriver om ørerne, at de altid er i flok med andre ører, at deres ”vigtigste næringsmiddel er typografi” (Højholt 2001: 313), men samtidig – foruden ørerens ’ordinære’ samlever inden for flokken – horer og parrer de sig med selv samme typografi (ibid.: 317f.) (især med forkærlighed for modernistiske mesterværker), hvorfor tilfredsstillelse af sult og seksuelt begær vel ikke synes at kunne adskilles. Paradokserne står i kø, når ørerne beskrives, f.eks. flygter de igennem Europa under 1. Verdenskrig, selvom de ikke kan bevæge sig i andet end ellipser! Carsten Madsen konkluderer:

”Teksten fungerer ikke gennem appeller til indbildningskraften, de groteske ører i Auricula tilhører ikke det fremstillelige.” (Madsen 2004: 263)

F.eks. opfatter ørerne Kafkas noveller ’Forvandlingen’ og ’Dommen’ som deres Gamle og Nye Testamente. Efter at have parret sig med disse bøger opretter de et seminar, hvor de ikke taler om skrifterne (bogens logik: hvordan skulle de kunne det

uden munde?), men mimer dem for hinanden eller sammen (læserens spørgsmål: hvordan forestiller vi os det?). Hvis ørerne er svære at forestille sig, er det måske nærliggende at se dem som udtryk for noget andet. Er de f.eks. en metafor for noget? Det er ikke nemt at se. Ét bud er, at de er "dekonstruktivismens ideallæsere", (Thøfner 2001: 3) fordi de læser alting, som om det handler om dem selv. Man kan også se dem som "løsrevne, peripatetiske kropdele inkorporeret i et intertekstuel rum, hvor der både er forbindelser til den midaldrelige karnevalskultur [...] og den europæiske avantgarde" (Johansen 2001: 49). Men måske ligger den frugtbare læsning i at vende problematikken på hovedet. Nok har ovenstående fortolkninger af ørerne fat i visse (væsentlige) pointer, men faktisk kan læseren jo følge ørerne på deres mange vandringer. Joan Rask siger:

"[S]elvom om de er navnløse og ikke har hænder og fødder, kan vi identificere os med ørerne, og gennem dem kan vi betragte vores egen verden fra ørernes nye anden-vinkel og derigennem udvide horisonten – denne identifikationsmulighed er jo i sig selv utrolig, og fra denne vinkel er Auricula med til at sige noget om hvordan et værk fungerer." (Rask 2004: 140)

Ørerne kan ses som det billede på kunsten, som den kamp kunstneren må tage for at få sin virkelighed ned på ord eller lærred. På et grotesk plan kan ørene måske ses som den perfekte modtager for kunsterfaring og de store oplevelser, for kunst kan give os, fordi de kun er indrettet til at sans (høre), men slet ikke har mulighed for at ytre sig, fordi de ved, at sproget i sidste ende ikke rækker, når kunsten skal beskrives. Den største hyldest er tavshed.

En af diskussionerne og refleksionerne på *Auriculas* metafiktionsniveau er derfor over for kunsten og dens væsen. Men i og med at ørerne farer liderligt rundt og blindt skaber al forståelse i *eg*et billede, problematiseres vores kunstforståelse på en måde også; den uovervindelige kløft imellem *sprog* og *virkelighed* synes at blive taget op på ny; har kunsten – formidlet gennem sproget – lige så lidt krav på virkelighedsgengivelsesmulighed som ørerne i *Auricula*? Men idet vi stiller dette spørgsmål, forstår vi, at relationen sprog/virkelighed måske ikke problematiseres, men *parodieres*: Ørerne er jo vitterligt en realitet i bogen.

Hvad er en realitet i *Molloy*? Hos Molloy og Moran møder læseren gang på gang deres problemer med sproget. Det vil ikke som dem, og ofte er de fanget af ord, som de ikke finder dækkende for deres oplevelser: "[Molloy] fortæller om fortiden, om minderne og gentager derved livet, *men nu som sprog*" (Thobo-Carlsen 2004: 106-7; min kursivering). Men hvis alting er ændret i og med, at det fortælles, så bliver det også umuligt at fastholde det subjekt bagved ordene, som sproget ellers prætenderer at kunne afgrænse klart ved ord som 'jeg' og 'du', netop fordi ordenes 'jeg' er skabt af ordene. Både Molloy og Moran er søgende både i konkret og overført betydning. De er splittede individer, og håbet hos dem begge er til slut, at døden i hvert fald kan give dem den helhedsfølelse tilbage, som de mangler: "Måske er der ikke nogen helhed, før man er død" (ibid.: 33). Moran og Molloy's forfald er en bevægelse fra deres egne problemer, smerter og spørgsmål til den død, der sletter alle spor af individualitet.

Den tavse fortællerstemme

Becketts *Molloy* er en førstepersonsfortællerroman – der ihærdigt forsøger ikke at være det! For sandheden er jo, at *Molloy* er *Becketts* forsøg på at ændre eller opløse denne romantypes stabile udgangspunkt i jeg'et. Beckett gør brug af to teknikker – en specifik og en mere overordnet – til at mistænkeliggøre den førstepersonsfortæller, hvis indre kerne både læseren og fortælleren selv har så svært ved at finde. For det første forstyrres teksten af de mange metakommentarer. De bremser teksten for at gøre opmærksom på teksten selv. Oftest drejer det sig om tvivl eller selvrettelser hos fortællerstemmen, der tilkendegiver, at han ikke helt kan huske det, han lige har fortalt, eller som han skal til at fortælle. Beckett selv kaldte denne stil for 'the narrator/narrated' (Davies 1993: 58-9). "Jeg er for gammel til at miste alt det, til at begynde forfra, jeg er for gammel! *Så, Moran, tag dig sammen. Ingen sindsbevægelser, tak*" (Beckett 1996: 176; min kursivering), siger Moran, og teknikens radikalitet afhænger af læseren, der selv må afgøre, om udsagnene tilhører førstepersonsfortælleren. Dette bliver især tydeligt sidst i *Molloy*, hvor vi jo får at vide, at det både regner og ikke regner på samme tid. Læseren nægtes også et fasttømret 'jeg' bag fortællerstemmen på et mere overordnet plan. Horace Engdahl udtrykker det meget præcist:

"[Vores kultur kan] næppe tænke sig en stemme uden etos, uden en måde-at-være-på, som stemmen røber. Men det er netop den Beckett ønsker vi skal opfatte. Det Beckettske subjekt nægter at være til og har derfor ingen livsstil." (Engdahl 2004: 157)

Molloy "har hverken smag eller humor" (Beckett 1996: 32 og 36), og Moran siger

det meget ligefremt: "Det er underligt, jeg kan ikke lide dyr, og jeg kan ikke lide mennesker. Og hvad Gud angår begynder han at hænge mig ud af halsen" (Ibid.: 139). Her er ikke meget 'livsstil' at hente; de fleste personlige oplysninger formuleres i negationer, hvilket også er med til at mudre eller sløre fortællerforholdene. Tavsheden som tematik forankres dermed også i selve fortællerstemmen. Sabotagen på fortællerstemmen er også en sabotage imod det sagte og imod sproget. Er det ikke som om, at fortællerstemmen ønsker at forholde sig tavst til de mange begivenheder, den skal berette om, fordi den ikke har tillid til, at sproget magter denne opgave?

Hvordan kan man nærme sig *Auriculas* mange kringelkroge og de anmassende og utallige oplysninger, vi som læsere får undervejs i læsningen af bogen? Ifølge den klassiske narratologiske analyse bør vi lede efter en fortællerstemme: "Det første av hovedpunktene – fortællerstemmen – er kanskje det enkleste. Spørmålet her er kort og godt 'hvem fortæller?'" (Gaasland 2001: 24) På trods af at Ib Johansen i sin artikel om *Auricula* har et afsnit med titlen 'fortællerstemmen', har han ikke meget at sige om den. Han siger dog om fortælleren (en tredjepersonsfortæller, må vi formode), at "den omstændige, pedantiske fortællerstemme er i overensstemmelse med romanens overordnede projekt: 'at arbejde encyklopædisk' som det formuleres af Duchamp [...]" (Johansen 2002: 71-2). Joan Rask snakker gerne i sin artikel om *Auricula* om en fortæller (dog undgår hun næsten konsekvent denne betegnelse) som 'ophavsmand', 'pioner' eller 'detektiv', der fra deres 'helikoptervinkel' rapporterer deres viden videre til læseren – men giver ingen eksempler (Rask 2004). Derimod siger hun: "Ophavsmandens optræden *in*

absentia viser sig især ved den megen ihærdighed der er lagt i at undvige det lille ord 'jeg' [...]” (Ibid.: 142). Tomas Thøfner kan ikke blive klog på fortælleren (og han synes måske derfor flere steder at forene fortælleren og Højholt (Thøfner 2001: 1 og 4)), men siger dog meget rigtigt, at ”[s]elve fortællerstemmens omfattende viden står [...] i skarp modsætning til samme stemmes lokale udsagn om usikkerhed og uvidenhed” (ibid.: 1 og 2). Hvordan kan vi så forstå fortællestemmen i *Auricula*?

Rolf Reitan forsøger i 'Balzacs fælde' at vise ”på hvilken måde udsigelsesanalysen programmatisk anvender lingvistiske kategorier på litteraturen, og hvordan den på trods af intentionen om at redde den, konsekvent glemmer at undersøge sit objekts egenart [og at den] hviler på en *fortrængning* af den episke fortællers litterære egenart” (Reitan 1999: 64). Der er ikke plads til at beskrive detaljerne i Reitans teori (der er bygget op med eksempler fra Balzac), men jeg mener, at hans idé i vores sammenhæng er frugtbar. Kort sagt er Reitans pointe, at vi ofte *forudsætter* en fortæller, hvor der faktisk *ikke er nogen*, og at vi hermed undertrykker noget af det, som den episke fortælling som kunst kan udtrykke; i den episke fortælling er der ingen, der taler, men ”dog en tekst, der fortæller” (ibid.: 71). Nu er *Auricula* ikke en almindelig episk fortælling, men måske snarere et opgør med den vesterlandske romantradition, og her tænkes specielt på forestillingen om en progression i fortællingen, som det allerede er blevet vist, at *Auricula* ikke kan siges at besidde. Når Reitans teori kan bruges i vores sammenhæng (selvom den fra Reitans side især er udtryk for et oprør uden fastskitseret alternativ (ibid.)) skyldes det, at teorien åbner op for at tale om 'den subjektløse fortælling'.

Carsten Madsen siger:

”[D]er [findes] i *Auricula* ingen anden verden end den fortalte verden, en verden bestående af et gennemlitterært sprog, en total intertekstualitet uden fortæller og følgelig uden henvisning til forestillinger om virkelighed, erfaring eller psykologi. Romanen er konstruktionen af den begivenhed at der fortælles: der fortælles at der fortælles.” (Madsen 2004: 274-5)

At *Auricula* er fortællermæssigt subjektløs betyder, at dens sproglige ophobninger, mærkelige ansatser og mangfoldige spor bringes frem analytisk i stedet for at blive presset ind i et skema, der i sidste ende må henvise til en fortællerinstans eller fortælleren (med den tilhørende implicite psykologi og subjektorientering). Problemet og paradokset med overhovedet *at fortælle historien* tematiseres hermed i *Auricula* ved Stilheden. Alle deltog i den, men da ingen vidste det, kunne de heller ikke berette om den. Det tavse skal føde handlingen - synes at være romanens tanke. Ingen fortællerstemme taler. Og ingen fortællerstemme kunne nogensinde fortælle os det, som vi bliver fortalt i *Auricula*. Romanen giver kun én forklaring: fortællingen stammer fra stilheden i 1915. Den store tavshed, hvor der ingen lyde var, og intet ord blev ytret. Men tavshed er jo paradoksal. Kan man høre den? Og kan vi opfatte den – sådan i ren form?

To slags tavshed

At *Molloy* og *Auricula* er kunstværker, der tematiserer tavsheden og stilheden, skulle nu gerne være klart. Men hvad der endnu mangler at blive endeligt udfoldet er, at de ikke gør det på helt samme måde. Det vil jeg nu forsøge at forklare med udgangs-

punkt i skellet *modernisme/postmodernisme*, der netop giver god mening i nærværende kontekst. Bo K. Jansson deler i *Postmodernismen och metafiktionen i Norden* det 20. århundredes litteratur op i *højmodernisme, senmodernisme og postmodernisme* (Jansson 1995: 38). Senmodernisme, som især ses i 50'erne og 60'ernes litteratur (ibid.: 39), har også en underkategori, nemlig *ultramodernisme*:

”Termen *ultramodernism* används i dette arbete som beteckning på sådan extremt *senmodernistisk eller minimalistisk diktning vilken förefaller antingen fullständigt antimimetisk eller ger intryck av att leda ut i total och pessimistisk tystnad. Samuel Becketts senare verk kan räknas till denna kategori.*” (Ibid.: 40; min kursivering)

Hermed præciseres Becketts placering litteraturhistorisk ganske nøjagtigt, og hans kunstneriske særegenhed kan faktisk komme til sin ret i denne kategori. Postmodernismen gør op med ”senmodernismens text- og läsartänkande. Den egentligen postmodernismens epik är heller inte, och som ultramodernismens text, minimalistisk och tyst utan i stället, och alldeles tvärtom, genomgående yvigt pratsam och prålig.” (Ibid.: 41), hvilket også tydeligt ses i hovedforskellen mellem *Molloy* og *Auricula*. *Molloys* skrabe stil, der konstant lader sproget støde imod virkeligheden, viser samtidig *ambivalensen* i fortællingen i kontrast til *Auricula*, hvis overdrevne snaksalighed ikke kender nogen grænser for sin udfoldelse. For det enkle udtryk skyld vil *Molloy* dog blot blive beskrevet som et modernistisk værk. Lad os se nærmere på forskellen:

I modernismen taler man om et ”exit-author'-ideal, som er motiveret af moder-

nismens forestilling om tekstens autonomi og om en absolut forskel mellem tekst og verden.” (Jansson 2003: 239-40). Postmodernismen skelner ikke imellem tekst, forfatter, verden og værk, der alle er sammenblandede. Som følge heraf adskiller postmoderne litteratur sig fra modernismens ved ikke blot at citere andre værker, men i sidste ende at se virkeligheden som en tekst, hvilket medfører en radikal form for intertekstualitet: ”The end of mimesis and the self-referentiality of literature” (Broich 1997: 252), som Ulrich Broich konkluderer. Hvor virkelighedsgengivelsen i *Molloy* i høj grad betvivles og problematiseres, er der ganske rigtig ikke noget tilbage af den i *Auricula*: på den ene side er Stilheden og ørerne udtryk for en hermetisk lukkethed – de findes kun på tekstens præmisser – og på den anden side er intertekstualiteten allestedsnærværende. Et godt eksempel på dette er den (vanvittige!) passage i *Auricula*, hvor ørerne på magisk vis kommer i et søslag mellem tyske og engelske digte af Pound og Klabund: her hvirvles biografisk viden, direkte digtcitater, søkrigsretorik og meget andet sammen med ørerne som uundgåelige deltagere eller vidner (Højholt 2001: 151-4).

Som det er vist flere steder i teksten, er *Molloy* og Moran tøvende og tvivlende fortællere, fordi de forstår, at deres sprog ikke kan forklare og redegøre for det, som de vil fortælle – og dette *epistemologiske* problem er gennemgående i hele *Molloy*. Det ser vi hos de modernistiske forfattere. De fremdrager og viser den mur, der er imellem sprog og virkelighed, hvorimod de postmoderne forfattere afviser dette skel – de arbejder *ontologisk*: I *Auricula* er virkeligheden én stor tekst, hvor grænserne ikke kan vises. En tanke hvis berømte udformning skabtes af Borges - en af Højholts store

inspirationskilder - som skabte "the classical image for this most radical concept: the Library of Babel, the Universal Library, outside which there is nothing" (Broich 1997: 251). Med *Auricula's* ontologiske grundlag er hele teksten et univers, hvis hele omdrejningspunkt er eksistenser, der ikke findes, og hvis adfærd strider mod de regler, som teksten selv foreskriver. *Auricula* kan jo grundlæggende ikke lade sig gøre, da den er affødt af stilheden, og bliver derfor bogen, hvis handling er sat i værk af *intet* omhandlende *ingen* (ørerne).

I denne sammenhæng er det interessant at se på humorens rolle i de to romaner. Den er nemlig en af hovedårsagerne til, at bøgerne virker så levende. Humoren kan beskrives med begrebet *karnevalisering* - som dog bruges på forskellige måder: *Auricula* er mange steder grotesk morsom, som vist i ovenstående beskrivelse af 'søslaget'. I *Molloy* finder vi en knastør ironi, f.eks. siger Molloy efter at have talt sine prutter og fundet ud af, at han prutter seksten gange i timen: "Ikke engang en fjært hvert fjerde minut. Det er utroligt. Jeg fjærter jo næsten ikke, jeg skulle aldrig være kommet ind på det emne. Det er mærkværdigt så matematikken kan hjælpe én til at kende sig selv" (Beckett 1996: 37). Både *Molloy* og *Auricula's* humor kan beskrives ud fra Mikhail Bakhtins begreb om *grotesk realisme*, der bl.a. med udtrykket "degradering" (Bakhtin 2001: 43) peger på det 'lave', det kropslige på bekostning af det abstrakte og åndelige. Den groteske humor opstår eksempelvis, som det ses i ovenstående eksempler, når Molloy uskyldigt spørger (efter beskrivelsen af et gigtplaget analsamleje): "Men er det rigtig kærlighed, når det er i endetarmen?" (Beckett 1996: 73), eller når den højt udviklede læseevne hos ørerne kombineres med hungrende

seksualdrift og parringsakt! Men de gør brug af det groteske og karnevaleske på to forskellige måder, som også passer til forskellige træk ved modernismen og postmodernismen:

"Wichtig ist die Erkenntnis, dass im Modernismus Karnevalisierung [...] nicht wie in der Postmoderne in Indifferenz ausmündend, sondern in eine Ideologiekritik, die von der Suche nach dem wahren Wert und der authentischen Wertskala begleitet wird." (Zima 1997: 300)

Zima analyserer på et overordnet plan modernisme og postmodernisme ud fra begreberne *ambivalens* og *indifferens* i forbindelse med de litterære tematikker, der sammenlignes. Via ambivalens-begrebet kan vi se, at de ovennævnte eksempler i *Molloy* egentlig må ses som kritik, f.eks. kritik af det gængse (borgerligt-romantiske) kærlighedsbegreb, hvorimod der i *Auricula* ikke synes at være nogen direkte kritik af f.eks. læsning - selvom det at læse hos ørerne forbindes med en seksuel pirring.

Hos Beckett er tavsheden og det asketiske en måde at undgå verdens evige larm, der (med Schopenhauer) kan ses i den evige vilje til at blive rig, til at kneppe, til at komme frem i verden osv. Tavsheden er det næsten absurde håb om en udvej. Hos Højholt er stilheden det parodiske, der som en ikke-begivenhed sætter alt i gang. Stilheden bliver den 'ubevægede bevæger', der giver liv til fortællingen og er som sådan livsbekræftende, selvom den helt grundlæggende er symbolet på det, *der ikke kan beskrives*. Intet. Men spørgsmålet er interessant: hvordan frem-stiller man det u-fremstillelige? Hos Beckett skaber sproget den splittelse, som betyder, at ord producerer løgn og fejl, og tavsheden er en

midlertidig måde at bevare roen. Kun hvor al snak ophører, gives der mulighed for meningsfuldhed. I *Auricula* kan alt lade sig gøre, og sproget galopperer derudaf i et farligt tempo - men i sidste ende må det hele affinde sig med at være skabt af den stilhed, som det selv prøver at overdøve. Hvis et stykke litteratur kunne være tomt for ord, kunne den måske være ideal for Beckett og Højholt. For *ordene* i *Auricula* og *Molloy* er i sidste ende grunden til, at deres forsøg på at nå ind til det helt tavse mislykkes. På forskellige måder når de romanens yderste grænse. Lad os med *Molloy* slutte af med at spekulere over "den fjerne altid jævne støj jorden frembringer, og som de andre lyde overdøver, men ikke længe ad gangen. For de forklarer ikke den lyd, man hører når man virkelig hører efter, når alt synes at tie." (Beckett 1996: 62)

Litteratur

- Bakhtin, M. (2001): *Karneval og latterkultur*, Det lille forlag
- Beckett, Samuel (1996): *Molloy, Malone dør, Den unævnelige*, Gyldendal
- Broich, U. (1997): "Intertextuality", *International Postmodernism - theory and practice*, John Benjamins Pub.: Amsterdam/Philadelphia
- Davies, P. (1994): "Three novels and four nouvelles: given up the ghost be born at last", *The Cambridge Companion to Beckett*, Cambridge University Press
- Engdahl, H. (2004): *Berøringens ABC - et essay om stemmen i litteraturen*, Arena
- Gaasland, R. (2001): *Fortellerens hemmeligheden*, Universitetsforlaget, Oslo
- Hansen, T. (1981): "Den sort-hvide kolorist", *Vilhelm Hammershøi 1864-1916 - en retrospektiv udstilling* (katalog), Ordstrupgaard, København
- Højholt, Per (2001): *Auricula*, Gyldendal
- Jansson, B. G. (2003): "En postmoderne fin de siècle. Om 1990'ernes svenske roman", *Modernismens historie*, Akademisk Forlag
- Jansson, B. G. (1995): "Postmodernism och metafiktion i Norden" (særnummer), *Litteratur Æstetik Sprog* nr. 19, Aarhus Universitet

- Johansen, I. (2002): "Splinter af stilhedens troldspejl - poetologiske og meta-poetologiske refleksioner over Per Højholts *Auricula*", *Kultur & Klasse* nr. 1, årg. 30, Forlaget Medusa
- Madsen, C. (2004): "Højholt og Duchamp - *Auricula* som skreven og kritisk aktivitet", & *Højholt - portræt af en praksis*, Forlaget Spring, Hellerup
- Madsen, C. (2001): "Per Højholt", *Danske digtere i det 20. århundrede - bind II*, Gads forlag
- Rask, J. (2004): "Ind i landskabet og ud igen - Om parallelverdenen i Per Højholts *Auricula*", *Kritik* nr. 168-169, Gyldendal, København
- Reitan, R. (1999): "Balzac's fælde - Who can tell the dancer from the dance?", *Kritik* nr. 142, Gyldendal, København
- Thobo-Carlsen (2003): "Viljen til form - om betydende former hos Baudelaire, Mallarmé, Joyce og Beckett", *Modernismens betydende former - modernismestudier 3*, Akademisk Forlag
- Thobo-Carlsen, J. (2004): "Hvem er 'jeg'? Om det narrative og det dialogiske i Samuel Becketts trilogi *Molloy, Malone dies, The Unnameable*", *På kant med værket - modernismestudier 4*, Akademisk Forlag
- Thøfner, T. (2001): "At høre øret", *Kritik* nr. 151, Gyldendal, København
- Zima, P. V. (1997): *Moderne/Postmoderne: Gesellschaft, Philosophie, Literatur*, A. Francke Verlag

Søren Rosendal

Tavshedens grænse
- sprogets tortur

Artiklen undersøger én enkelt tanke omkring tavshed, nemlig at tavshed skal forstås som ren liminalitet, altså som blot en grænse og ikke andet. Forståelsen af grænsen tager sit afsæt i en udtalelse af Slavoj Žižek (og er generelt inspireret af en žižeksk tankegang). Tavsheden som ren grænse undersøges ud fra digtning, død, Heidegger, Gud, Deleuze, virtualitet, sprogbrug og Badiou.

"Language is basically full of shit... one has to torture language to get the truth out... poetry is essentially one big torture-machine for language."

Således talte den slovenske filosof Slavoj Žižek – med henvisning til den østrigske forfatter (og nobelprismodtager) Elfriede Jelinek² – da han fredag den 15. august 2008 gæstede den århusianske idealismekreds. Udtalelsen skal for det første forstås ganske almindeligt, som når man om en person siger, at denne er 'fuld af lort' (dvs. lyver, har for høje tanker om sig selv, fører bag lyset, etc.). Udtalelsens grundtanke kunne også udtrykkes mindre latrinært ved, at sproget ('bag' sprogbrugernes ryg) har udnævnt sig selv til deskriptiv 'ejer' af alt og derfor gør dets brugere blinde for alt det, som falder uden for sproget selv (sprog her forstået som en deskriptiv totalitet). Samtidigt følger også, at alt hvad vi kan sige om sproget altid er fanget i sproget, og at sandhed derfor ikke nødvendigvis skal afsøges i sproget selv, men snarere i *tavsheden*. Hvorledes tavshed i denne forbindelse skal forstås, udgør undersøgelsen i nærværende tekst.

Tavsheden som sprogets egen identitetskrise

Sproget kan aldrig forklare sig selv uden også at forudsætte sig selv. På denne måde må tavsheden, som den konciperes her, nødvendigvis stå på kanten af det, der almindeligvis er sprogligt meningsfuldt. Tavsheden skal *ikke* forstås som et domæne, hvor sproget udgør dets parallelt eksisterende moddomæne. Tavsheden er, for at forblive indenfor den žižekske jargon, sprogets *Reelle* side: noget som er i sproget, men som ikke som sådan kan integreres ind i dets meningsfulde totalitet (dets egen selvidentitet): "the Real is a shock of a contingent encounter which disrupts the automatic circulation of the symbolic mechanism" (Žižek 1999: 171). Tavsheden som det Reelle er som sådan ikke noget fjernt fra sproget:

"the Real is its [language's] inherent limit, the unfathomable fold which prevents it from achieving its identity with itself. Therein consists the fundamental paradox of the relation between the Symbolic and the Real: the bar which separates them is strictly internal to the Symbolic, since it prevents the Symbolic from 'becoming itself'." (Žižek 2008: 112)

Dette sprogets eget blinde punkt defineres her som *dér*, hvor sproget nærmer sig sin egen undergang, dvs. *dér* hvor sproget ikke objektiverende taler om *noget*, men hvor den nærmer sig sin egen grænse og dvæler ved denne grænse og på en måde 'gør noget umuligt'. Poesien er derfor naturligtvis arketyperen for tavsheden. Poesiens arbejdsbeskrivelse er at lutre al det lort, sproget består af; sproget er som sådan ikke poetisk, men skal tortureres af rim, metaforer, uvante sammenføjninger, ordspil og andre tilfældigheder, der udgør sprogets egne immanente instrumenter til dets egen tortur. Disse spil med sproget er i sig selv dybt kontingente (hvorfor rimer 'længsel' på 'fængsel?'), men netop fordi de i sproget selv ikke giver mening, så formår de momentant at vende sproget mod sig selv og udtrykke noget som sproget, taget som nominelt redskab, ikke formår.

Tavsheden i sproget gør sproget opmærksom på sig selv (pinligt selvbevidst – uden selvidentitet), og det er netop *deri*, at det torturerende aspekt består, altså i den lammende erkendelse af sprogets egen kamp mod sig selv og denne kamps (potentielt skønne) kontingens. Torturen består altså i, at sproget 'gøres bevidst' om dets egne præntioner om at være et positivt og deskriptivt neutralt nominelt redskab. Denne tortur kan fx forekomme ved dybt kontingente ordspil eller sammensætninger uden sprogligt intrinsiske sammenhænge. Men samtidig er det også ud af dette spændingsfelt, at det skønne i sproget strømmer (poesien) – men hvorfor kalde det *tavshed*? Hvis sproget er en hæmsko og samtidig det nødvendige medium for tavshed, er der naturligtvis noget paradoksalt på færde. Selve det medium, som tavsheden må give sig til kende i (skriften sort på hvidt, talens lyd), er samtidig både dens muligheds- og

umulighedsbetingelse. Derfor må tavshed være noget, der pr. definition unddrager sig sproget, men som efterlader sig *tegn* eller *spor* i sproget, og som først træder frem *efter* sproget (tavshed giver kun mening, som noget der kommer *efter* sproget – hvad ville førsproglig tavshed være?). Hvis tavsheden materialiserer sig (i skrift eller tale) er det allerede for sent, men hvis tavsheden ikke materialiserer sig, så er den altid endnu ikke forekommet. Dette kan også formuleres koncist og religiøst: hvis Gud, som transcendent væsen, havde et sprog, ville det være tavshed. I denne forstand er tavshed ikke et *noget*, som positivt kan udpeges; tavshed er sprogets insubstantielle og transcendent *Ding-an-sich* (se evt. Kant 2002), noget som kun *er noget* i kraft af, at det er sprogets egen undtagelse. Det er selvindlysende, at det rent logisk er en umulighed at nedfælde tavsheden (det går imod kontradiktionsprincippet). Så snart man forsøger, afføder det beviset på aktivitetens egen umulighed. At skrive om tavshed (eller beskrive tavshed) kan aldrig gøres direkte; rent definitorisk ville tavshed ophøre, såfremt den blev beskrevet, så derfor må tavshedens beskrivelse *stricto sensu* være mislykket. På denne måde er ethvert digt således produktet af, at noget er gået galt.

Dette kan kvalificeres med et udsagn af den danske digter Søren Ulrik Thomsen:

"At være digter er at erkende, at kun det ubeskrivelige er værd at skrive og samtidig præcis det eneste, der umuligt kan beskrives og derfor netop må skrives – dvs.: digtes" (Thomsen 1985: 127)

Det, jeg her kalder tavshed, kan lokaliseres som "det sted, hvor sproget er ophørt, og hvorom der kun kan tales, ved at tale *uden*

om. Vidunderligt og stumt, en tavs orkan i midten af sproget” (ibid.: 29). En anden digter, den russisk-sibiriske Ivan Zjdanov, har sagt noget lignende i et interview:

“Mennesket har alt for længe regnet det, der befandt sig uden for dets sprog, for uvæsentligt. Mennesket skal rives ud af sit hovmod og sin illusion om, at dets forestilling om verden er verden. Kunsten gør uundgæeligt dette. Der findes noget udenfor sprogets grænser.” (Weekendavisen 24/11/1989)

Trods umiddelbare ligheder er der en slående forskel i deres respektive *spatiale* metaforer: Zjdanov vil transcendere det almindelige kommunikative og deskriptive sprogs grænser og træde ind i et “sandt sprog”, som er det sprog kunsten udtrykker sig i. Thomsen vil i stedet kredse om sprogets egen “tavse midte” og derudfra forsøge at tilegne sig et “digtingens sprog” ved denne grænseaktivitet. Ud fra disse citater ses, hvordan tavsheden præges af en stærk *liminalitet* (overskridelse eller tangering af grænsen for sproget); min påstand vil være, at *tavshed som sådan er ren liminalitet*.

Døden

Det er vigtigt ikke at forveksle tavshed med simpel udsigelighed. Udsigeligheden peger så at sige forbløffet på et ubestemt ‘noget’ (en følelse, situation, stemning etc.), hvorom der *burde kunne siges noget, men ikke kan*; derimod er tavsheden mere ydmyg eller overdreven (afhængig af det perspektiv, man anlægger). Tavsheden er nemlig kun noget *qua* den absolutte umulighed af nogensinde på nogen som helst måde at kunne komme i kontakt med den rent, umedieret eller direkte (jævnfør sammenligningen af tavshed med *das Ding an sich* og Gud). Tavsheden er altså kun noget i

kraft af at være transcendent, uopnåelig. På denne måde kan den i bedste fald sammenlignes med *døden*: også døden er subjektivt absolut uerkendelig – ‘erkendes’ døden er det allerede for sent at erkende noget. (Der sættes her parentes om den religiøse eller ekstatiske nærdødsoplevelse og beretninger fra mennesker, som har været klinisk døde og er blevet bragt til live. Disse beretninger kan der naturligvis sås tvivl om.)³ Menneskets *endelighed* og dets *tidslighed* er en konsekvens af dødens ufravigelige faktum, døden er dette intet, som bestemmer eksistensens forløb (altså selve livet som et hele) *hen imod døden*. Martin Heidegger skriver i *Væren og tid*:

”Døden som tilstedeværens ende er den egne særegne, relationsløse, visse og som sådan ubestemte, upassérbare mulighed for tilstedeværen. Døden er som enden på tilstedeværen i dette værendes væren hen imod sin ende.” (Heidegger 2007: 291)

Døden er således noget *absolut* (relationsløst) på samme måde, som tavshed er det. Alle er visse om døden uden af den grund at kunne erkende den, den er altid nærværende selvom dens virkelige indtræden nødvendigvis medfører absolut fravær. Døden er netop også en *ren liminalitet* (upassérbar) på samme måde som tavsheden: dens nærvær må være bestemt af dens endnu-fravær. Selvom døden virker som blot negativ (Intet), så er dette Intet et incitament til at leve overhovedet, dvs. gøre noget i en positiv forstand, altså skabe og handle (i kontrast til Leibniz’ spørgsmål om, hvorfor Gud, med uendeligheden til rådighed, valgte at skabe noget på netop dette tidspunkt og ikke snarere lade det blive ved Intet?). På samme måde forholder det sig med tavsheden: den er netop det

vakuum eller det intet, der skaber nødvendigheden for ikke bare at *beskrive* (som *man* almindeligvis gør), men i stedet at *skrive*, altså digte, som Thomsen formulerer det i ovenstående citat. Der findes næppe heller nogen større tavshed end døden selv – og præcis *derfor* kan man skrive om(kring) den i det uendelige. Netop på denne måde skal ordet *ren liminalitet* forstås, altså som *noget der kun fungerer qua dets fravær eller umulighed i at nå hen til, komme i kontakt med eller overskride*.

Tavshedsløfte

Når man har sagt død og taler i absolutte termer, så leder det mere eller mindre af sig selv frem til *Gud*: Gud er formentlig den mest medierede absolutte instans overhovedet, og medieringsprocessens (i form af bønner, messer, kirker, ritualer, trosinstitutioner etc.) omfang og synlighed giver illusionen af noget hinsides den medierende funktion. Som bekendt afgiver nogle munkeordener et tavshedsløfte (særlig kendte er *trappistmunkene*), der forbyder dem i at ytre sig, hvorfor de er henvist til tavs meditation. Tavshed skulle her fungere som en måde, hvorpå man kan nærme sig Gud og distancere sig fra det verdslige: sig selv, andre, hele omverdens materialitet, forgængeligheden, det accidentelle, etc. Kort sagt er det et forsøg på at forholde sig absolutistisk til alt relativt. Men dette er stadig kun en søgt og konstrueret tavshed, den bliver afsøgt og bliver udført som en bevidst aktivitet af nogen, *den bliver positiv*. Men tavsheden er ikke noget, der kan gøres eller findes ved blot at *blive tavs*, denne opsatthed på ikke at tale er ikke tavshed, men snarere blot simpelt fravær af tale; et løfte om tavshed er kun aktiv stilhed.

Virtualitet som en definition på tavshed

Den franske filosof Gilles Deleuzes (Deleuze 2004) begreb *virtualitet* er også et begreb, hvis hele begrebslighed består i, at det ikke referer til noget (som repræsentation af noget); det er netop et begreb, som muliggør eller *skaber* en tænkning, men som umuliggør en *beskrivelse*. Virtualitet er som begreb komplekst og svært at begribe, men kan måske netop bedst forstås som en aktiv eller kreativ tavshed, der altid er til stede i – og altid er gået forud for – enhver *aktualisering* af noget. Problemet med virtualitet drejer sig om forholdet mellem en skabning og den skabelsesproces, der har ledt frem til denne skabning, samt de videre retninger skabningen kan tage og omskaves igennem (for uddybning se evt. Hallward 2006: 27-54). Hvor den aristoteliske *potentialitet* har en teleologisk målrettethed, så er virtualiteten aldrig forudbestemt eller retningsbestemt. Hvis det billede, som illustrerer potentialitet, er et agern, der potentielt kan blive et fuldt udvokset træ, så illustreres virtualitet bedst ved mutationer, der følger uventede retninger og udvikler sig og muliggør andre mutationer osv. (dvs. selv potentialitetens egen potentialitet er også foranderlig og uforudsigelig). Virtualitet er altings endnu-tavse ufuldendthed, virtualitet er et begreb for, at alt, hvad der er, *ikke er alt*. Denne kryptiske formulering kan gøres mere klar, hvis den læses som et (problematiserende) svar på spørgsmålet: ‘hvis alting blot er, som det er, hvordan kan noget nyt så ske?’ Deleuze forsøger at forklare dette ved at sige, at i enhver ting er der altid to sider, som er immanente i hinanden:

”The virtual is not opposed to the real but to the actual. The virtual is fully real in so far as it is virtual [...] Indeed, the virtual must

be defined as strictly a part of the real object.” (Deleuze 2004: 260)

Det vigtige er, at det virkelige (Real) altid er mere end det aktualiserede, dvs. der er altid også en virtualitet, der muliggjorde det aktuelle og igen muliggør det nye. Den ene 'side' er altså tingens aktualiserede del, dvs. det, den er lige nu og her, synligt og materielt, hvorimod dens virtuelle side er alle de måder, tingen kunne have aktualiseret sig på samt det utal af måder, den endnu ikke har aktualiseret sig på. Således er enhver ting først og fremmest *forskellig fra sig selv*: enhver ting eller skabning er resultatet af en kontingent sammensætning og rummer muligheden for at ændre sig og derved gøre sig forskellig fra sig selv. Her melder spørgsmålet sig: hvorfor kalde virtualitet for et *tavshedens begreb*? Dette er der en meget bestemt grund til, nemlig at virtualitet aldrig, så at sige, kan bringes frem i lyset, men altid er noget, som fungerer som det aktualiseredes egen uudtrykte eller tavse modpart, som - hvis det får mæle - selv aktualiseres og straks vil ophøre med at være virtualitet. Det værendes evige ufuldstændighed er, hvad jeg vil kalde *det værendes tavshed*.

Hos Heidegger er døden den tavshed, der indvirker på menneskelivet (tilstedeværen). Hos Deleuze er liv i det hele taget altid også tavshed, der har fået delvis stemme; livet er aldrig fuldt aktualiseret og færdigt, men livet er selve det, at det uafsluttet udvikler sig skabende.⁴ Med andre ord er det kun såfremt, der altid er en tavs side af livet (virtualitet), som bestandigt aktualiseres eller *tilliver* (og aldrig bare er *blevet til* og ikke mere), at der er liv som sådan. På denne måde er begrebet virtualitet et begreb for tavshed *par excellence*, akkurat fordi virtualitet er et begreb for en ren grænse: hvis

enhver skabning er forskellig fra sig selv, er det fordi, der er en forskel mellem det aktualiserede og virtuelle; det virtuelle ville aldrig kunne aktualisere sig totalt (en kontradiktion), men er altid kun aktualiseret partielt (hvor det virtuelle, så at sige, hviler i det). Grænsen mellem det virtuelle og det aktuelle, som man skulle tro ville blive overskredet ved en ny aktualisering, overskrides aldrig. Det aktuelle re-aktualiserer sig, mens det virtuelle aldrig fremtræder som sig selv, men kun som spor eller tegn i re-aktualiseringen (om ikke andet så i det blotte faktum at denne aktualisering *kunne finde sted* – og at alt ikke blot forblev stillestående). Derfor findes det virtuelle kun som en *ren liminalitet*; det er ikke muligt at se, høre eller føle det virtuelle, dette er forbeholdt det aktuelle, men der kan ske forandringer af et sådant omfang, at forandringen udgør et vidnesbyrd om den virtualitet, den intensive kreative kraft, man må forudsætte, for at denne transformation overhovedet kunne finde sted. Ergo findes virtualiteten kun, såfremt den ikke *selv* finder sted, men foranlediger at noget nyt finder sted (virtualitet er som sådan muligheden for det nye), og dermed forbliver virtualitet en ren grænse, der markerer, at der er *mere* end det blot aktualiserede, og at dette *virtuelle* er tavst immanent i det værendes virkelighed.

Sprogets forsøg på at dø

På samme måde som det virtuelle ikke 'bruger' det aktuelle til at manifestere sig i, men er tavst immanent i det aktuelle, således er det også med tavsheden i forhold til sproget. Sproget udgør nødvendigvis en totalitet, sproget er for sig selv atomfattende. Dette betyder også, at det har et tegn for dets eget fravær, altså 'tavshed'. Selve ordet tavshed er derfor 'forræderisk',

hvilket skal forstås således, at selve ordet som sådan ikke har noget med tavshed at gøre. Det beskrivende sprog tildækker tavshed ved at benævne det, men det kan aldrig begribe, hvad det egentlig benævner; kun sprogets tilfældigheder eller sproglige 'ulykker' (herunder poesi) kan give anledning til en åbning, der, for det beskrivende sprog, vitterlig er tavshed. Dette kan måske gøres mere klart ved at 'overføre' slutdelen af Per Højholts digt 'TERRAIN-VAGUE' til min påstand: tavsheden er sprogets "*forsøg på at dø der | mislykkedes her*" (Højholt 2005: 337). Det paradoksale er naturligvis, at sproget ikke dør i tavsheden, dette mislykkedes netop, og at sproget beriges ved denne 'nærdød'. Dette hænger sammen med, at tavsheden ikke er en afgrund, sproget kan styrte i, men snarere er en upassérbar *grænse*. Tavsheden er kun *ren* i kraft af, at den ikke eksisterer for sproget, den eksisterer altid som en slags indre kontrast til sproget, men står aldrig for sig selv som noget, der kan udskilles fra sproget. Det er derfor også klart, at den måde sproget fremhæver eller udtrykker tavshed ikke er gennem direkte selvudslettelse (her er grænsen bare blevet 'overskredet' og gjort tom). Derimod udtrykkes tavshed ved at torturere sproget på en sådan måde, at dette ikke giver mening for sproget selv som deskriptivt instrument, men skaber en slags indre konflikt i sproget; sproget kan noget, det ikke umiddelbart selv kan fatte. Problemet er ikke, at sproget kan sige hvad som helst, men at det enten ikke kan sige nok eller omvendt prætenderer at kunne mere, end det kan. Forestillingen om et Gudssprog eller metasprog er netop drømmen om, at tavsheds-liminaliteten har et substantielt indhold bag dens grænse, dvs. gemmer på det 'sande' sprog. Men sandhed har strengt taget intet med sprog at

gøre; besværligheden ved den ønskede korrespondens mellem 'ting' og 'ord' er en besværlighed, der selv er med til at opretholde illusionen om, at der er en måde, hvorpå man eksternt kan bedømme om 'ord' og 'ting' nu også svarer til hinanden, hvorimod dette altid er en iboende sproglig pseudoproblematik. Derfor forbliver begrebet om tavshed paradoksal i den forstand, at det både er kontra-intuitivt og selvmodsigende. Men det er kun paradoksal ud fra et deskriptivt instrumentelt sprogs 'perspektiv'. Det paradoksale er, at tavshed på samme tid kun findes som sprogets negation: sproget er, ifølge Žižek, fuld af lort (uholdbare præntioner etc.) - hvilket *qua* kontrast giver tavsheden dens 'renhed' (såfremt den var noget substantielt, og ikke en ren grænse, ville den netop ikke være ren).⁵ Men på samme tid er tavshed kun mærkbar eller udtrykt, når den reterritorierer sig i sproget (altså vender tilbage til det lort, den skulle være det modsatte af og herved lutrer lortet). Pointen med paradokset er netop, at der *ikke* er nogen tavshed forstået som et positivt domæne, hvortil sproget tyer for dernæst at hjemfalde til en slags uperfekt 'tavshed'. Idéen om det perfekte sprog, der for vores uperfekte sprog blot er tavshed (thi det overstiger vores erkendelsesevne), er netop den overfladeeffekt, der sker, når sproget modarbejder sig selv – og dette er *tavshed som ren liminalitet*.

'Jeg kan ikke finde ord' - eller hvordan tavsheden blev approprieret af det deskriptive sprog

Som vi har set indtil nu, defineres tavshed ved, at dens egen umulighed er dens positive betingelse, hvorved den får status af *ren liminalitet*. Før jeg uddyber og afrunder, vil jeg forsøge at illustrere dette med et

negativt eksempel: fulgte man de Olympiske Lege i Beijing 2008, kunne man opleve tavshed blive brugt på en særlig, næsten vulgær, men alligevel meget sigende måde. Under store skuffelser eller store sejrsglæder blev tavsheden ofte benyttet som en del af den almene sprogbrug, ikke så meget for at undgå at kommentere hændelserne, men snarere som en positiv kommentar *på* hændelser. Fraser som 'jeg kan ikke finde ord', 'jeg er komplet mælløs', 'dette kan der ikke sættes ord på', 'det er ubeskriveligt', etc. dominerede i markant grad den måde, hvorpå hændelserne blev omtalt (dette er naturligvis ikke reserveret til OL eller nødvendigvis et kontemporært fænomen for den sags skyld). Det ser ud til, at ikke-ord er blevet et slags standardiseret svar eller netop *det ord*, man skal bruge, når man skal udtrykke, at man er overrumplet eller lykkelig i en særlig grad. Hvad dette dækker over, er det faktum, at der selvfølgelig findes ord herfor, og ordet er 'at-der-ikke-findes-ord'. Denne konstruktion fungerer blot som det ord, der omtaler lykke, skuffelse, sorg, etc. af en særlig intensiv karakter. Dette har relevans, fordi det er et eksempel på, hvordan brugen af reference til tavshed kan fungere *modsat* det, jeg har kaldt ren liminalitet og i stedet er blevet approprieret af det deskriptive sprog. Hvad der *prima facie* ligner et udsagn, der erklærer en særlig begivenhed ubeskrivelig, viser sig snarere at være en beskrivelse *par excellence*. Denne beskrivende 'ikke-beskrivelse' kan bruges som et instrument til beskrivelse af et utal af omstændigheder, hvor det sømmer sig at beskrive det således (når man fx bliver adspurgt af en journalist). På denne måde er udsagnet 'det er ubeskriveligt' formelt set ækvivalent med udsagnet 'det smager af kylling'.

Tavsheden falder udenfor indenfor

Udsagn af ovennævnte type viser netop, hvorledes tavshed (her: noget 'ubeskriveligt') indirekte bruges som et standardiseret instrument til beskrivelse af begivenheder af en vis intensitet. Digteren er den person, som modstår denne fristelse, og hele hans eller hendes arbejde består i at undgå denne faldgrube. (Således er ethvert digt et mislykket, om end potentielt skønt, forsøg på at skrive det ubeskrivelige i stedet for blot at 'bryde grænsen' og beskrive det ubeskrivelige som 'ubeskriveligt'.) Tavshed er som sagt ikke blot det ubeskrivelige og uudsigelige, selvom disse peger henimod tavshed; tavshed er, som jeg har forsøgt at vise, *ren liminalitet*. Derfor er der ikke 'mere tavshed', hvis tavshedens grænse brydes, for den kan ret beset ikke brydes, og der kan ej heller være mere eller mindre tavshed for den sags skyld. 'Brydes' grænsen, skjuler dette blot, at man er vendt tilbage til den instrumentelle sprogbrug iført en forløren tavshed (jf. forrige afsnit).

Jeg har således forsøgt at belyse, hvad tavsheden er gennem upasserbare begreber som død, Gud og virtualitet, men også forsøgt at afdække en brug af tavsheden, som egentlig ikke svarer til tavshed. Når Žižek udtaler om sproget, at det er *full of shit*, så rummer udtalelsen naturligvis en afvisning af sproget som transparent medium eller redskab til at 'nå verden' (som om man nogensinde havde været ude af den, ville Heidegger sige (Heidegger 2007: 230-238)). Men udtalelsen rummer også, at sproget som instrument ikke er 'egnet til sandhed', hvorfor sandhed er noget, som kommer i clinch med sproget selv. Denne mangel på egnethed betyder ikke, at *hvis* man blot havde et perfekt metasprog, så var problemerne løst. Derimod betyder det, at sproget, som bærer af mening, kun

nødtvunget kan rumme sandhed (at filosofi som tekst er problematisk overhovedet at læse kan fungere som en hentydning til, at filosofi er noget, som sker mere *på trods af sproget* end takket være det). Spørgsmålet melder sig da: 'men hvad er sandhed så?' Måske mere som undvigelse end som direkte svar vil jeg sige, at *sandhed er tavshed*. Men i og med at tavshed er defineret som ren liminalitet, *findes det netop ikke for eller i sproget, men er på kant med dets meningsfuldhed*. Derfor findes sandheden ikke derude og venter på, at vi finder den (den positive sandheds larmende tavshed er absurditetens problem⁶ - men er ikke problemet for nærværende tekst). Tavsheden som ren liminalitet betyder, at den altid er både inde og ude: *inde* fordi den kun kan give sig til udtryk i sproget; *ude* fordi den derfor aldrig optræder direkte i sprog. Den franske filosof Alain Badiou skriver i *Etikken*, at en sandhed er "et *immanent* brud. Det er "immanent", fordi en sandhed skridder frem *i* situationen og ingen andre steder. Sandhedernes Himmel findes ikke. Det er et "brud", fordi det, der gør en sandhedsproces mulig – begivenheden – hverken var i situationens skikke eller kunne tænkes med den etablerede viden" (Badiou 2007: 57-58). Sandheds-begivenhedens brud er *tavst* for situationens sprog (ikke i betydningen 'ubemærket'), men finder stadig sted *i* situationen, *den falder udenfor indenfor*, så at sige. Når Badiou siger, at Sandhedernes Himmel ikke findes, så er det en afvisning af en sandhedens transcendens (med et positivt indhold). På samme måde er der ikke nogen transcendens *bag* tavsheden som grænse; tavshedens transcendens er en ren overfladeeffekt, der opstår i kraft af sprogets indre modstand mod sig selv. *Ren liminalitet er derfor pr. definition det, som aldrig er i en positiv forstand, men kun*

er ved at være i konflikt med det (medium), det er i og selv også er en uintegreret del af. Lad mig gentage samme sætning, idet jeg mere specifikt gør brug af ordene 'tavshed' og 'sprog': tavshed er aldrig i en positiv forstand, men er kun ved at være i konflikt med det sprog (medium), den er tavshed i og selv også er en uintegreret del af (altså netop en del, som falder udenfor indenfor). Tavshed opstår netop, når sproget formår at fremmedgøre sproget for sig selv, og dette finder naturligvis kun sted i sproget, men som noget nyt, uintegrerbart og potentielt skønt (poesi). Hvis poesi overhovedet giver indtryk af at have en dybere mening, så er det fordi sprogets generelle meningsfuldhed nedbrydes i poesien.

Jeg vil nu afslutte lidt atypisk med en påstand, som må forblive en påstand, men som alligevel er relevant at nævne for at pege videre: nemlig at noget lignende det, jeg har forsøgt at udrede ovenfor, gør sig gældende for den spekulative filosofi (spekulativ i den forstand at den tager det transcendentale seriøst og ikke handler om blotte 'sagforhold'). Hvis poesien og filosofien har en vis lighed med hinanden, er det ikke fordi filosofiens sprog er poetisk (det er det sjældent), men fordi filosofien også undersøger *ren liminalitet*, altså forsøger at give udtryk til noget som ellers normalt er tavst – og som aldrig kan udtrykkes ved blot at beskrive.

Noter

- ¹ Citatet er taget fra mine egne noter og er derfor ikke sammenhængende.
- ² Elfriede Jelinek er i Danmark formentlig mest kendt for romanen ”Spillelærerinden”, som desuden er filmatiseret af Michael Haneke.
- ³ Er de fx efterrationaliseringer, der blander et *common sense* billede af himmelflugt med ens vage genkaldelse af nærdødsoplevelsen?
- ⁴ Dette skal *ikke* forstås i opposition til Heidegger. Tværtimod kan man hos Heidegger finde lignende ved bestemmelsen af tilstedeværen (fx Heidegger 2007: 267-269)
- ⁵ Medmindre den selvfølgelig var et Gudssprog.
- ⁶ ”Det absurde opstår af mødet mellem menneskets kaldende råb og universets meningsløse tavshed” (Albert Camus 2004: 33-34).

Litteratur

- Badiou, Alain (2007): *Eriksen – Et essay om erkendelsen af det onde*, Forlaget Philosophia, Århus.
- Camus, Albert (2004) [1942] *Sisyfos myten*, Nordisk forlag, Viborg.
- Deleuze, Gilles (2004) [1968] *Difference and Repetition*, Continuum, London.
- Hallward, Peter (2006) *Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, Verso, London.
- Heidegger, Martin (2007) [1927] *Væren og tid*, Forlaget Klim, Århus.
- Højholt, Per (2005) *Samlede digte*, Gyldendals bogklubber, Gyllinge.
- Kant, Immanuel (2002) [1781 & 1787] *Kritik af den rene fornuft*, Det Lille Forlag, Frederiksberg.
- Thomsen, Søren Ulrik (2001) [1985] *Mit lys brænder – omrids af en ny poetik*, Forlaget Vindrose, Valby.
- Žižek, Slavoj (1999) [1989] *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London.
- Žižek, Slavoj (2008) [1991] *For they know not what they do*, Verso, London.
- Weekendavisen 8-12-1989: Marie Tetzlaff: ”Mennesket set indefra”, (interview med Ivan Zjdanov).

Andreas H. Møller

φλ²

- eller Friedrich Schlegel og den larmende tavsheds poetik

„Da sie aber satt waren, sprach er zu seinen Jüngern:
Sammelt die übrigen Brocken, daß nichts umkommt.“
- Johannes 6,12. (Luthers oversættelse)

Det winckelmannske diktum ”Edle Einfalt und stille Größe” var for den tyske romantiker Friedrich Schlegel en forbilledlig måde at udtrykke antikens kunsthistoriske styrke på. Følgende skulle gerne anskueliggøre Schlegels negative hermeneutik, som i filologiske og poetologiske skrifter fra ca. 1795-1800 ophøjede den ituslåede, delvist tavse litteraturform til at være den mest meningsfulde af alle former for litteratur.

Filologiske ruiner

Ruinmotivet er naturligvis et af den moderne europæiske sentimentalismes fremmeste kendetegn; det forefindes helt fra renæssancens møde med antikken i form af mere eller mindre fragmenteret overleverede tekster, templer og andre former for kunst. Ruinmotivet ses i senere tid bl.a. udtrykt i så forskellige epoker og genrer som romantikkens pseudo-ruinøse havekunst, malerkunst og fragmentlitteratur og i arkitekten Albert Speers *Ruinenwerttheorie*,¹ der på ganske detaljeret vis beskrev den måde, hvorpå nationalsocialismens monumenter skulle være forfaldne efter tusinde år, samt det modernes og det postmodernes forkærlighed for alt, hvad

der besidder en sammenfalden struktur. Nærværende artikel skulle gerne forfølge dette spor i den tidlige tyske romantiks fragmentlitteratur med henblik på generelt at beskrive det, man kunne kalde det *arkæologiske vendepunkt*, altså det faktum, at ituslåede artefakter af enhver art på et eller andet tidspunkt så at sige kommer på mode og udgør en idealform. I dette tilfælde har vi at gøre med litteratur, henholdsvis antik og romantisk *fragmentik*. Denne indflydelse kan gøres og er blevet gjort til genstand for forskning inden for f.eks. malerkunstens og arkitekturens historie, men i tilfældet Friedrich Schlegel (herefter blot kaldet Schlegel) er forbindelsen mellem filologien som metode og romantikkens poetik af interesse.

Goethe, Schlegel og det uforståelige

I år 1800, samme år som Schlegel skrev sit udkast til en negativ hermeneutik - det relative korte skrift *Über die Unverständlichkeit* - skrev Johann Wolfgang Goethe, fra sin base på det weimarske parnas, elegien *Hermann und Dorothea* som et efterskrift til sit i 1797 udgivne epos af samme navn (dog med stavemåden: *Hermann und Dorothea*).

I denne elegi skriver Goethe: “Doch Homeride zu sein, auch nur als letzter, ist schön” (Goethe 1988 bind I.2: 199). Denne linje viser Goethes anerkendelse af filologen Friedrich August Wolfs kritiske analyse af Homers eper og hans bevis på, at de var ufuldstændige - en anerkendelse, som måske forstås bedst i lyset af, at Goethe, da han skrev disse linjer, gerne ville forstå sig selv som epiker, hvilket alt andet lige var nemmere, hvis den guddommelige Homer blev detroniseret. 27 år senere havde Goethe for længst skiftet mening om den homeriske epik og skrev nedenstående lille epigram som en venlig kommentar til sin nu bortgangne ven og mesterfilolog Wolf og dennes analytiske position inden for Homerforskningen. Det var samme Wolf, som i sin tid skabte begrebet “homeride” i betydningen “søn af Homer”, en betegnelse, som dækkede de digtere, der skrev i Homers episke tradition. Goethes epigram citeredes i øvrigt af Friedrich Nietzsche (Nietzsche 1982: 252) i dennes tiltrædelsesforelæsning som professor i klassisk filologi i 1869 på universitetet i Basel.

Homer wieder Homer

*Scharfsinnig habt ihr, wir ihr seid,
Völl aller Verehrung uns befreit,
Und wir bekannten überfrei,
Daß Ilias nur ein Flickwerk sei.*

*Mög' unser Abfall niemand kränken!
Denn Jugend weiß uns zu entzündend,
Daß wir ihn lieber als Ganzes denken,
Als Ganzes freudig ihm empfinden.*
(Goethe 1988 bind I.2: 536)

Var Iliaden “Flickwerk” eller “Ganzes”, og skal den dannede læser befinde sig i en tilstand af “Verehrung” eller “Abfall” (altså

på dansk: frafald)? Goethe mente tilsyneladende først det ene, så det andet. For en digter som Goethe ville det formentlig være problematisk at påstå, at Iliaden skulle være begge dele, og at man både kunne tænke på den som helhed og som et værk flikket sammen af mange små dele, selvom Goethe i dette epigram med sin ret fornuftige og almene betragtning “Daß wir ihn lieber als Ganzes denken / Als Ganzes freudig ihn empfinden”² faktisk nærmer sig romantikkens paradoksale Homeropfattelse. For der ligger nemlig i ordet “empfinden” noget, der minder om den romantiske forestilling om, at netop brudstykket, fragmentet, på sin egen vis ikke nødvendigvis er mindre hel end helheden netop i kraft læserens fantasi. Så langt var Goethe dog ikke nået i sin sprogopfattelse. En sådan sprogfilosofisk position var dog ikke noget problem for Schlegel, som netop i ovennævnte skrift *Über die Unverständlichkeit* havde forsvaret sit og digtervennen Novalis’ tidsskrift *Athenäum* og dets væld af små fragmenter, der snart advokerede det ene synspunkt, snart det andet, uden én gang for alle at låse sig fast på noget æstetisk eller politisk standpunkt. For, som Schlegel skriver, så var det uforståelige alligevel massivt til stede i allehånde filosofiske tekster og i kunsten generelt, og hvilken tænker kunne dengang frasige sig nogensinde at have afvejet fra den strenge logiks vej? Ikke alene vil Schlegel forsvare sine fragmenter og deres status som filosofiske tekster, men han vil også bekæmpe forestillingen om, at man kan udtrykke egentlig erkendelse i et fuldstændigt entydigt sprog; dette ses i *Über die Unverständlichkeit*:

[...] ich wollte zeigen, daß die Worte sich selbst oft besser verstehen, als diejenigen von denen sie gebraucht werden, wollte aufmerksam

darauf machen, daß es unter den philosophischen Worten, [...], geheime Ordensverbindungen geben muß; ich wollte zeigen, daß man die reinste und gediegenste Unverständlichkeit gerade aus der Wissenschaft und aus der Kunst erhält, die ganz eigentlich auf Verständigen und Verständlichmachen ausgehen, aus der Philosophie und Philologie; und damit das ganze Geschäft sich nicht in einem gar zu handgreiflichen Zirkel herumdrehen möchte, so hatte ich mir fest vorgenommen, dieses eine Mal wenigstens gewiß verständlich zu sein.” (Schlegel 1958 bind 2: 364)

For altså ikke at havne i en uendelig cirkelsslutning vil Schlegel udarbejde “eine reelle Sprache” (denne ironiske betegnelse, det reelle sprog, er typisk for Schlegel), et paradoksalt og ironisk sprog, som netop bevidst har opgivet ethvert krav om forståelighed, et sprog som netop qua sin uforståelighed negerer muligheden for forståelige misforståelser, som Schlegel yderst spidsfindigt formulerer det. Men kritikerne har naturligvis misforstået dette reelle sprog, og dertil er der egentlig ikke så meget at sige, det for Schlegel var forventeligt, og det er da også meget belejligt, at Schlegels bror, August Wilhelm Schlegel, netop samme dag som Schlegel skrev *Über die Unverständlichkeit*, havde udfærdiget en satirisk sonet over Goethe, der bl.a. belærer læseren om, at “Die Goethen nicht erkennen sind nur Götter” og “Uns sandte, Goethe, dich der Götter Güte” (ibid.: 367-368). Den selvsamme Goethe, som ikke ville anerkende Iliadens paradoksale natur, er for Schlegel det bedste eksempel på et rationalistisk menneske, der ikke vil eller kan forstå ordenes magi. Det er da også alment anerkendt i litteraturhistorien, at Schlegel og i øvrigt også Novalis havde et problematisk og ambivalent forhold til Goethe,³

på trods af at Schlegel både kanoniserede hans roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* i det kendte Athenäumsfragment 216, og at han i øvrigt anmeldte den positivt i teksten *Über Goethes Meister* (1798). For cirka samtidig (i årene 1797-98) udfærdigede Schlegel i sine notesbøger myriader af små fragmenter og noter, blandt hvilke der bl.a. står at læse: “Von der romantischen Ganzheit hatte Goethe keine Idee” (Schlegel bind 16: 113) eller slet og ret: “Goethe ist nicht romantisch” (Schlegel bind 16: 176).

Det homeriske spørgsmåls betydning for den tyske romantik

For at vende tilbage til det homeriske spørgsmål, er det vigtigt at pointere, at Schlegel i høj grad stod i gæld til omtalte filolog F.A. Wolf, som i 1795 havde udgivet det stærkt kontroversielle værk *Prolegomena ad Homerum*, der var et angreb på den traditionelle opfattelse af Homer som værende forfatter til både Iliaden og Odysseen. Faktisk grundlagde Wolf mere eller mindre med sin analytiske position et af den klassiske filologis allervigtigste spørgsmål, nemlig det såkaldte *homeriske spørgsmål*, spørgsmålet om, hvem Homer var, og om han overhovedet var forfatter til Iliaden, til Odysseen eller til begge eller ingen af disse den græske litteraturs store eper. Wolfs svar på spørgsmålet var et opgør med forestillingen om den blinde skribent Homer (Wolfs helt store pointe er, at Homer ikke skrev). En helt anden Homeropfattelse gjorde sit indtog, nemlig forestillingen om en ældgammel, mundtlig epiktradition, hvis tilhængere blev kaldt homerider efter traditionens stamfader, Homer, som ingenlunde var forfatter hverken til det ene eller andet epos, men blot det navn, som epikerne underskrev

sig med. Wolf selv var i øvrigt udmærket klar over sin litterære hellighede, som han i en fodnote kommenterede med det ironiske Cæsarcitat "iacta est alea" (Grafton et al. 1985: 26, 116), hvorved han sammenlignede udgivelsen af *Prolegomena* med Cæsars overskridelse af floden Rubicon. En litterær forestilling af republikansk tyngde stod for fald. Wolfs bog skabte da også alment intellektuelt postyr i samtiden til trods for, at hans store inspirationskilde, Johann Gottfried Eichhorns *Einleitung in das Alte Testament* fra 1780-1783 udsatte selve bøgernes bog for en lignende kritik, uden at det vækkede synderligt postyr.

For at forstå betydningen af de wolfske prolegomena må man kende lidt til filologiens forhistorie. Indtil Wolfs skrifter havde Homerforskningen været præget af nogenlunde enighed: Homer var forfatteren til både Iliaden og Odysseen og i øvrigt den største digter, hverken mere eller mindre. Men i starten af det attende århundrede var man blevet opmærksom på flere detaljer, som forstyrrede det idylliske billede. Fx havde den store engelske filolog Richard Bentley⁴ arbejdet med den tese, at Iliadens og Odysseens metriske struktur først blev fuldendt, hvis man de rigtige steder indsatte det æoliske digamma, en W-agtig konsonant, som på et eller andet tidspunkt var faldet ud af teksten. Det blev således i stigende grad problematisk at eftervise den antikke arvs helhed, sådan som Aristoteles havde beskrevet den i sin poetik. Denne helhedsproblematik spillede en stadigt voksende rolle i 1780'erne og 1790'erne bl.a. efter den franske filolog Jean-Baptiste de Villoisons udgivelse i 1788 af Iliadens venetianer-skolier (*codex venetus*), som påviste, at selv 'de gamle' havde tvivlet på Homers enhed, indtil den kulminerede i 1795 med Homerforskningens

opus magnum, Wolfs *Prolegomena ad Homerum* og udviklingen af den klassiske filologi som en slags encyklopædisk hermeneutik. Wolf var ganske vist inspireret af den italienske filosof Giambattista Vicos tanker om Homer og af Robert Woods artikel *An Essay on the Original Genius of Homer*⁵ fra 1769, men Wolf kritiserede som den første Homers enhed på et videnskabeligt grundlag.

Schlegel gik naturligvis ikke denne strømning ramt forbi og var i årene 1795-1800 en ivrig læser af Wolfs tekster; om dette forhold bevidner såvel teksterne *Zur Philologie I* og *Zur Philologie II* (begge 1795-1796) som *Über die homerische Poesie* og *Mit Rücksicht auf die Wolfischen Untersuchungen* (1796). Sidstnævnte tekst benævner Schlegel ironisk nok "ein Bruchstück", et brudstykke af en større, endnu ikke udgiven tekst. Om Schlegels samlede oeuvre i øvrigt bør ansues som en logisk konsekvens af romantikkens fragmentteori og det lighedstegn, som Schlegel generelt mener bør eksistere mellem teori og praksis, mellem poetik og poesi⁶, eller om den blot er et resultat af Schlegels litterære uformåen, skal ikke stå til diskussion i denne artikel; her skal blot antydes en sammenhæng. Det er netop én af pointerne i romantikken, at alting, selv programskifterne, fremstår ufuldendt og skitseagtigt; således skriver Schlegel også selv om sit storstilede æstetikprojekt: "Die Kantische Theorie würde wiederlegt, nämlich die Behauptung daß keine Theorie des Schönen möglich sey" (Schlegel 1958 bind 16: 6). I citatet er den hypotetiske konjunktiv det mest bemærkelsesværdige: Schlegel nøjes med at skrive, at hans æstetikteori ville udsige noget om kunsten, såfremt det skulle lykkes ham at skrive en sådan. Lyceumsfragment 4 kan også anses som en

selvironisk kommentar fra Schlegel til hans egne værkers ufuldkommenhed: "Es gibt so viel Poesie, und doch ist nichts seltner als ein Poem! Das macht die Menge von poetischen Skizzen, Studien, Fragmenten, Tendenzen, Ruinen und Materialien" (Schlegel 1958 bind 2: 147). Men for at forstå sammenhængen mellem den romantiske poetik og den filologiske videnskab, skal der gøres opmærksom på to argumenter eller forhold vedrørende Schlegel, nemlig det biografiske forhold, at det kan bevises, at Schlegel rent faktisk læste filologiske tekster, lærte af dem og i øvrigt på ægte romantisk vis sammenbandede dem med sin kunstopfattelse, og det diskursive forhold, at Schlegel i sine fragmenter og i sin fragmentteori (såfremt det overhovedet giver mening at skelne mellem disse to størrelser) meget ofte kredser om begrebsparret del-helhed, og at dette omdrejningspunkt minder om filologiens problematik par excellence, behandlingen af det ukomplette.

Først dog den filologiske beskæftigelse i den tidlige tyske romantik. I førnævnte filologi-inspirerede tekster udfolder Schlegel sin hermeneutik eller med et mysticistisk begreb sin *philologia sacra* (Schlegel 1958 bind 16: 36) som den såvel filologiske som filosofiske læsning og fortolkning af en given tekst.⁷ Ikke mindre end syv steder i *Zur Philologie I* gentager Friedrich Schlegel denne teori, fx prægnant i fragment 193: "Alle $\varphi\lambda$ [Philologie] ist nothwendig $\varphi\sigma$ [philosophisch]; sie mag wollen, oder nicht; sie mags wissen oder nicht". Men også i *Zur Philologie I*, fragment 2, 8, 127, 168, 183 og 203 antydes en sammensmeltning af filologien med enten filosofien, digtningen, historiografien eller andre discipliner. Schlegel opererer i øvrigt med to filologibegreber, hhv. den "progressive Philologie" og den "klassische Philologie", hvormed

han med progressiv filologi forstår en kritisk panhermeneutisk teksttilgang og under klassisk filologi forstår den traditionelle, snævre filologi (det man i antikkens Alexandria forstod under begrebet *grammatik*). Schlegel fremhæver naturligvis den progressive filologi som den bedre af de to. Det bør ligeledes bemærkes, at denne syntese mellem forskellige discipliner er i særdeles god tråd med romantikernes forkærlighed for det encyklopædiske (fx Novalis' *Das allgemeine Brouillon. Materialien zur Encyclopädistik*, 1798-1799) og den "progressive universalromantik"⁸ i øvrigt, der netop hylder det sympoetiske og det symbiotiske.

Ved siden af denne beskæftigelse med filologien *an sich* står romantikernes store beskæftigelse med begreber som det absolute, totalitet og uendelighed - et generelt velbeskrevet blad i litteraturhistorien. Disse begreber er naturligvis i nogen grad hentet fra idealisternes og romantikernes egne nyplatoniske forestillinger om verdens sande sammenhæng. I den forbindelse er litteraturen eller universalpoesien en uendelig disciplin, som omfatter alle andre discipliner (og alt værende) i én stor romantisk *unio mystica*, en enhed af subsystemer: "Sie [digtningen] umfaßt alles, was nur poetisch ist, vom größten wieder mehre Systeme in sich enthaltenden Systeme ..." (Schlegel 1958 bind 2: 182). Der er altså tale om en næsten græsk opfattelse af ordet poesi i betydningen 'skabelse'; 'gerning'. Men det hører også med til fragmentet, at det udgør en art litterær fraktal eller litterær polyp, en i sig selv hel del, som teoretisk set kan fragmenteres i to endnu mindre dele, som efterfølgende ville danne to nye helheder, som samtidig ville være helheder. Med andre ord ødelægges helheden ikke af, at den kun fremstilles i fragmenteret form, for

disse fragmenter er ingenlunde mindre hele end den oprindelige helhed. Dette forhold er naturligvis det springende punkt i Schlegels fragmentmodel. For fx den æstetiske dom eller analyse af et givent kunstværk er ganske vist en form for "Zergliederung", men "Zergliederung" er ingenlunde det samme som "Zerstörung", slås det fast i Lyceumsfragment 57. Denne tanke mener Schlegel også at finde hos Aristoteles: "Sehr fein bemerkt er [Aristoteles], daß die ILIADE und ODYSSEE viele Teile enthalten, welche für sich bestehende Ganze sind; denn das epische Gedicht ist, ..., ein poetischer Polyp, wo jedes kleinere oder größere Glied ... auch ebensoviel Harmonie als das Ganze hat" (Schlegel 1958 bind 1: 131). Det er naturligvis et paradoks, at de homeriske eper og altså også de romantiske fragmenter skulle udgøre helheder, men det er ikke desto mindre tilfældet. Heldigvis er det paradoksale for Schlegel også et af kendetegnene ved god poesi, lige så vel som det fragmentariske og det vittige; tre størrelser, der kun vanskeligt lader sig adskille. Man ser noget lignende i Schlegels positive kritik af Goethes dannelsesroman *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, nemlig skriftet *Über Goethes Meister*, som bl.a. roser Goethe for, at romanens struktur består af dele, om hvilke Schlegel bl.a. ytrer følgende: "[...] und so wird jeder notwendige Teil des einen und unteilbaren Romans ein System für sich" (Schlegel 1958 bind 2: 135). Dette poetiske kosmos har en fordelagtig struktur, fordi læseren nødvendigvis vil søge at samle tekstens tråde til et hele, som Schlegel formulerer det: "Der angeborne Trieb des durchaus organisierten und organisierenden Werks, sich zu einem Ganzen zu bilden, äußert sich in den größeren wie in den kleineren Massen" (ibid.: 131). Denne betragtning kan natur-

ligvis fortolkes banalt, eftersom enhver sætning jo består af dele og enhver læsning i en form for syntese. Hvad Schlegel mener, er snarere, at fantasien får frit løb i de tilfælde, hvor der mangler noget, og hvor trådene ikke er alt for stramt bundne, for "Keine Pause ist zufällig und unbedeutend [...]" (ibid.: 131). Den romantiske universalpoesi er altså et organiserende og organiseret system, som integrerer del og helhed i en form, hvor enhver del, ethvert fragment, kan træde ind i helhedens sted. I samme tekst ses også et mikrokosmos som motiv; Schlegel beskriver en situation, hvor en beskuer betragter et blad og følger dets års uendelige netværk. Et sådant mikrokosmos udgør et interessant billede, fordi man formentlig kan spore en vis indflydelse fra den berømte scene i Goethes brevroman, *Die Leiden des jungen Werther* (1774), hvor den unge helt ligger i græsset og reflekterer over den verden i miniformat, han finder dér, og fordi dette motiv med alle dets kosmologiske og metafysiske konnotationer rent faktisk kan bruges til at forstå fragmentet, som det, det er, nemlig et uendeligt mikrokosmos, en smådel, endnu mere fuldendt end sin helhed, end det måske uoverskuelige og uromantiske makrokosmos.

Interessant for en nærmere karakteristik af denne fragmentets atomlære er den før antydede kobling mellem den (progressive) filologi og den romantiske poetik, altså skiftet fra det døde fragment til det levende, til det fragment, som modsat gængs filologi benytter sig af "die reelle Sprache". Schlegel nævner selv denne sammenhæng i flere fragmenter: "Viele Werke der Alten sind Fragmente geworden. Viele Werke der Neuern sind es gleich bei der Entstehung" (ibid.: 169). Et andet fragment, som endda citeres i *Über die Unverständlichkeit*, refererer også til antikkens tekster: "Eine

klassische Schrift muß nie ganz verstanden werden können" (ibid.: 371), og andetsteds kaldes filologien en kunstform, "... Beweis, daß die Philologie eine Kunst sey" (Schlegel 1958 bind 16: 35) og den videnskabelige disciplin tekstgenerer sammenlignes med de æstetiske genrer, "Lexika sind philologische Satiren. Noten und Skolien sind philologische Epigramme, Xenien. Der fortlaufende Kommentar ein philologisches Epos" (ibid.: 68). På den baggrund kan man uden problemer påvise, at visse af filologiens metoder og helhedsdiskurser lige så stille blev optaget i romantikkens æstetiske program, og at denne optagelse sker netop i disse tidlige filologiske skrifter af Schlegel.

Ideen bag fragmentet er altså klar: Fragmentet er en attraktiv størrelse, fordi det er hieroglyfisk, uforståeligt og arkaisk — en i øvrigt velkendt ruinøcitet al den stund romantikken både litteratur- og kunsthistorisk er præget af runesten, forvitrede ruiner, allehånde uforståelige artefakter, gamle skrifter og åbenbaringer som den eneste indgang til et glimt af en forståelse af den uendelige ånd. Denne forkærlighed for uforståelig arkana har Goethe også gjort opmærksom på, da han i 1788 vendte tilbage til sin Faust-skrivning og måtte konstatere, at hans eget gennearbejdede manuskript var så gennemtærsket, overstreget og slidt, at det lignede et fragment af et middelalderligt kodeks.⁹ I filologien selv finder man da også formuleringer, der slet og ret minder om Schlegels fragmentmodel. Wolf beskriver i indledningen til sit tredje kapitel af *Prolegomena ad Homerum* den hermeneutiske cirkel, som kun kan afsluttes af den dannede encyklopædist. Wolfs fragmentmodel består af nogle spor af det forgangne, "vestigia antiquitatis" (spor efter antikken), som via en

slags "polering" eller tilfiling (*expolitio*) kan føre læserne endnu nærmere den græske ånds unikke betydning: "... quo nos in expoliendis his aeternis et unicis Graeci ingenii reliquiis vestigia antiquitatis duce-rent", (Wolf 1963: 5) - (på engelsk: "... how far the ancient evidence would take us in polishing these eternal and unique remains of the Greek genius" (Wolf 1985: 46)). Der er ikke nødvendigvis så langt fra *vestigia* (spor) til *fragmenta* (brudstykker), eftersom begge indeholder et manglende element - den eller det, der er spor *efter*; den eller det, som man har et brudstykke *af*. Historisk set er der selvfølgelig også en sammenhæng mellem den filologiske og den poetologiske overvejelse — når Aristoteles hyldede den attiske tragedies helhed, blev denne helhed i senere tid et ideal, som man søgte at efterstræbe, og som de antikke grammatikere prøvede at reetablere i udgivelsen af officielle udgaver.

Det levende fragment

Men når nu denne kontakt mellem de to discipliner er påvist i tilfældet Friedrich Schlegel, hvad skal man da sige og mene om den? Jeg vil påstå, at der finder et radikalt skifte sted mellem det filologiske og det romantiske fragment. For i modsætning til de gængse fremstillinger af kunstfragmentet, er der ikke *kun* tale om en aforistisk, epigrammatisk genre udlånt til Tyskland med venlig hilsen fra den franske oplysningstid, men tværtom en genre, som kun kan forstås gennem sit teksthistoriske ophav et sted i sammensmeltningen mellem filologiens metode og romantikkens nyplatoniske uendelighedsforestillinger. Forskellen mellem de to fragmenttyper kan anskueliggøres ud fra begrebsparret tavshed og stilhed. Tavshed er netop forskellig fra stilhed, fordi tavshed egentlig

signifikerer en uudnyttet mulighed for at tale, hvorimod stilhed blot betyder fravær af lyd. Tekstuel tavshed har op igennem den vestlige kulturhistorie været en mulig strategi primært udnyttet af mysticister og eksperimenterende digtere. Lige fra den første retoriker Gorgias' 3. teorem om, at intet kan udtrykkes, til Wittgensteins ofte citerede diktum om tien og sprogets grænser, har det været en mulighed for tænkere og digtere simpelthen at tie dér, hvor sproget ikke længere slår til. I antikkens naturlige fragmenter, altså de tekster, som af den ene eller anden grund ikke er fuldstændigt overleverede, finder man det, som man kunne kalde tekstuel *stilhed*, et meningsløst fravær af mening forårsaget af tidens tand og ofte af papyrusmediets skrøbelighed. I romantikkens kunstfragmenter gives der snarere en slags tekstuel *tavshed*, som er et meningsfuldt fravær af mening, der danner et nyt tegn bestående af en ituslæt mening samt forestillingen om de manglende stykker. Det er naturligvis fantasien, som sætter grænserne for fragmentets betydningsfelt: "Jeder Freund Homers weiß es aber, daß er gleichsam eine grenzenlose Aussicht eröffnet, und die Erwartung ins Unendliche anregt. Er erregt nämlich keine bestimmte Erwartung nach der Entwicklung eines Keims, der Auflösung eines Knotens, der Vollendung einer Absicht, oder auch nach einer bestimmten Art des Stoffs, sondern eine durchaus unbestimmte und also ins Unendliche gehende Erwartung bloßer Fülle überhaupt." (Schlegel 1958 bind 1: 125). Med en ingenlunde skjult polemik mod Aristoteles og en ikke ringe indflydelse fra Kant¹⁰ definerer Schlegel i ovenstående citat dette tegn som den ubestemte forventnings horisont. Schlegels forsvar for tavsheden kan sammenfattes under citatet " $\varphi\lambda^2$ ", som rent faktisk er et Schle-

gelcitat (Schlegel 1958 bind 16: 53), det er nemlig Schlegels noteagtige måde at skrive "die Philologie der Philologie" på. I sine fragmentskrifter benytter Schlegel sig af diverse græske tegn og forkortelser; én af de mere brugte af dem er forkortelsen $\varphi\lambda$, som står for "Philologie". $\varphi\lambda^2$ er naturligvis filologien i anden potens, filologiens metadisciplin, "die erste Abhandlung", som Schlegel kalder det i samme fragment. Schlegel hentyder formentlig til selve skriftet *Zur Philologie I*, som ret beset er en slags metafilologi og i den schlegelske forstand af ordet filologi dermed vel også en slags *prima philosophia*. Denne fortolkning ville være helt i Schlegels ånd, eftersom den selv lader en hel del være usagt og dermed er en form for poetisk poetik.

Noter

- ¹ Se Schönberger 1987.
- ² "ihn" må vel her som en klassisk metonymi stå for Homer i betydningen: Homer og hans to store episke værker.
- ³ For forholdet mellem Schlegel og Goethe, se Hendrik 2001.
- ⁴ Teologen og filologen Richard Bentley (1662-1742) var en sammensat tænker og en stor fortaler for enhed i litteraturen. En af hans teologiske pointer er det filologiske gudsbevis, som sammenligner mennesket med det episke digt: At en så forunderlig og af mindre dele sammensat størrelse som mennesket skulle kunne "overleveres" fra generation til generation var lige så utænkeligt, som at Homers eper skulle være opstået af en smeltedigel og have opnået så raffineret en struktur. I det hele taget er Bentley, som i øvrigt var udgiver af bl.a. grammatikeren og digteren Kallimachos' fragmenter, et interessant sammenligningsled for Friedrich Schlegel. Ang. Bentley, se Pfeiffers 1976 - især kapitlet "Richard Bentley and Classical Scholarship in England".
- ⁵ Wood gjorde sig bemærket som en slags protoanalytiker, men hans artikel blev senere bragt i forlegenhed pga. dens mange henvisninger til det keltiske pseudo-epos *Ossian*, hvis ægthed Wood aldrig drog i tvivl. I dag er man klar over, at værket var et falsum skrevet af den skotske forfatter James Macpherson.

Wood er i denne sammenhæng også interessant som opdageren af nogle ikke-tekstuelle ruiner, nemlig ruinerne af det gamle Palmyra og Baalbek i henholdsvis 1753 og 1757, om hvilke han publicerede to dengang meget læste skrifter (Hutton 1927).

- ⁶ Denne tanke udfoldes i *Brief über den Roman*, en del af *Gespräch über die Poesie* fra år 1800. Andetsteds, i fragment 117 fra tidsskriftet *Lyceum*, skriver Schlegel: "Poesie kann nur durch Poesie kritisiert werden" (Schlegel 1958 bind 1: 162).
- ⁷ Se også Gulddal 2003, kap. II.
- ⁸ Begrebet er fra det berømte fragment 116 fra tidsskriftet *Athenäum*.
- ⁹ Se Braun 2002.
- ¹⁰ "Auflösung des Knotens" henviser ganske klart til Aristoteles poetik og begreberne *desis* og *hysis*, knytning og løsning; begreber der bruges om "plottets" struktur (Aristoteles 2003: 56-57). Det "ubestimmte" minder mindre klart, men dog alligevel klart nok til at jeg vil henvise til det, om Kants begreb "freies Spiel", som er den ideelt receptive sindstilstand, en form for overgangstilstand mellem forstand og fantasi (Kant 1974: 132)

Litteraturliste

- Aristoteles (2003): *Poetik. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Manfred Fuhrmann, Philipp Reclam jun., Stuttgart.*
- Braun, Michael (2002): "*Hörreste, Sehreste.*" *Das literarische Fragment bei Büchner, Kafka, Benn und Celan*, Böhlau, Köln.
- Goethe, Johann Wolfgang (1988): *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche. I. Abteilung, Band 2. Gedichte 1800-1832*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main.
- Gulddal, Jesper (2003): *Friedrich Schlegel og hermeneutikken. Fragmenter af en teori om forståelsen*, Museum Tusulanums forlag, København.
- Hendrik, Birus (2001): "Größte Tendenz des Zeitalters oder Ein Candide, gegen die Poësie gerichtet? Friedrich Schlegels und Novalis' Kritik des Wilhelm Meister"; *Goethes Kritiker. Hs. Von Karl Eibl. U. Bernd Scheffer.*
- Hutton, C.A. (1927): "The Travels of 'Palmyra' Wood in 1750-51"; *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 47, Part 1
- Kant, Immanuel (1974): *Kritik der Urteilskraft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Nietzsche, Friedrich (1982): *Kritische Gesamtausgabe. Zweite Abteilung. Erster Band. Philologische Schriften*, Walter de Gruyter, Berlin.

- Pfeiffer, Rudolf (1976): *History of Classical Scholarship from 1300 to 1850*, Clarendon Press, Oxford.
- Schlegel, Friedrich (1958 ff): *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Eingeleitet und herausgegeben von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner*, Verlag Ferdinand Schöningh, München.
- Schönberger, Angela (1987): „Die Staatsbauten des Tausendjährigen Reiches als vorprogrammierte Ruinen?"; *Idea. Werke. Theorien. Dokumente. Jahrbuch der Hamburger Kunsthalle*, vol VI.
- Wolf, F.A. (1963): *Prolegomena ad Homerum*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim.
- Wolf, F.A. (1985): *Prolegomena ad Homerum. Translated by Anthony Grafton, Glenn W. Most and Jams E.G. Zetzel*, Princeton University Press, New Jersey.

Thomas Bjørnsten Kristensen

Tavshedens tilsynekomst - om kunstens monokrome flader og det sorte billedes æstetiske effekt

Kaster man et overordnet, men opmærksomt blik på det tyvende århundredes billedkunst, vil man kunne observere et genkommende fænomen på tværs af varierende genrer og stilarters udvikling: Den tomme flades æstetik. Artiklen undersøger denne særlige kunstneriske foreteelse ud fra det, man kan betegne som en tavshedens og negationens strategi, hvor de centrale referencer vil være malerne Kasimir Malevitj og Ad Reinhardt.

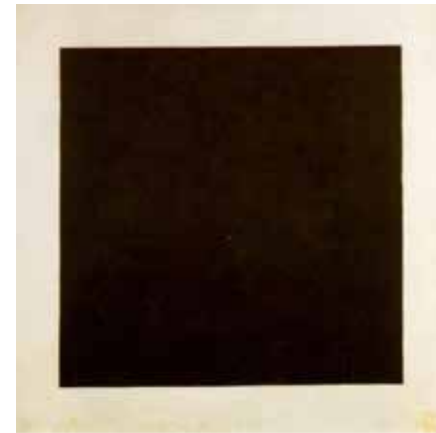
Da den russiske kunstner Kasimir Malevitj malede og i 1915 udstillede et sort kvadrat på en hvid baggrund (se billedet) i forlængelse af sin såkaldt suprematistiske filosofi (Malevitj 1915-22), foretog han en gestus, som sidenhen er blevet gjort om adskillige gange i forskellige variationer. Malevitj' kvadrat markerede dermed en særligt moderne retning for det 20. århundredes billedkunst og kan i den sammenhæng betragtes som den første egentlige 'monokrom' (Danto 1999: 154). Dvs. en slags 'prototype' på en ensfarvet, non-figurativ, malet abstraktion reduceret til et udtryksmæssigt minimum, uafhængig af billedillusionistiske og klassisk-repræsentationelle konventioner. Det monokrome maleri skulle efterfølgende vise sig at spille en betydningsfuld rolle i den moderne abstrakte kunsts historie. Dels i relation til avantgardernes opgør med traditionelle syntakser og formsprog, dels i forhold til billedkunstens refleksioner over sig selv (Wallenstein 2001: 105).

Fælles for rækken af avantgarde-grupperinger, der opstod i løbet af 1900-tallets første tiår, var, at de i større eller mindre grad erklærede den kunst, der havde været,

for død og derefter påberåbte sig revolutionen og en fuldstændig redefinerings af den nye kunsts mål og midler. Dette scenarie udspillede sig på den ene side som en højlydt og kakofonisk manifestation af kunstens subversive potentiale – det var åbenlyst manifesternes periode (Danto 1999: 28). På den anden side kan man i den ikonoklastiske agenda hos de tidlige avantgarder spore en kunstnerisk strategi på det konkrete værkemæssige niveau, der dyrker abstraktionen i en sådan grad, at den i sin yderste konsekvens peger direkte mod den monokrome, tomme flade. Eller - kunne man sige - tenderer det tavse. Malevitj' proto-monokrom fra 1915 kan i det perspektiv ses som et tidligt eksempel på en type billedkunst, der grundlæggende opererer gennem det, man tentativt kunne betegne som en iværksættelse af tavsheden.

Det er under alle omstændigheder en radikal æstetisk strategi, der må ses i sammenhæng med både de tidlige og senere avantgardistiske bevægelers optagethed af negationen. En strategi, der for så vidt fremstår som en paradoksals modsætning til de eksklamatoriske paroler, man finder

i manifesterne. På det værkemæssige niveau, på artefaktniveauet, synes denne strategi netop at involvere en modvilje mod et klart artikuleret indhold. Med andre ord er det en strategi, der, som artiklen her vil foreslå, kan siges at bygge på tavshedens princip. I forhold til billedkunsten medfører dette konkret hos bl.a. Malevitj en ekstrem reduktion af formale virkemidler og samtidig, hvilket er kendetegnende for dele af de tidlige avantgarder, en forestilling om den billedlige abstraktions erkendelsesmæssige potentiale (Wallenstein 2001: 129).



Kasimir Malevitj, Sort kvadrat på hvid bund, 1913.

Olie på lærred, 106.2 x 106.5 cm.

Billede og repræsentation

Den påståede relation mellem billedkunsteren og et flertydigt begreb som tavshed kan umiddelbart virke noget intrikat. Tavsheden associeres typisk med talen og den sproglige ytring, hvor den, bl.a. som pause i en given diskurs eller som ytringens negation, fungerer betydningsskabende på forskellige kommunikative niveauer (Jaworski 1997). Imidlertid kan man argumentere for, at tavshed også optræder som et tværet eller transmedialt fænomen, hvor det er

muligt at undersøge analogierne mellem henholdsvis sproglige og visuelle udtryk (ibid.: 330). Artiklen her er ikke et forsøg på at redegøre uddybende for ligheder og forskelle mellem disse udtryks betydningsdannelser, ej heller at forklare billedmediets ontologi som sådan. I forhold til det overordnede tema vil det være tilstrækkeligt at bestemme billedkunsteren ud fra dets fundamentale karakter af at være et tegn, der benytter sig af en særlig form for artikulation eller udsigelse. Endvidere er det centralt at bemærke, at billeder ofte antages at være repræsentationer for 'noget andet' end sig selv, og at deres repræsentationsmodus rummer adskillige komplekse lag (Kyndrup 1999).

Selve repræsentationsbegrebet har været et væsentligt emne for diskussionerne af den moderne kunsts, herunder billeders, beskaffenhed og aktualitet: Fx hvad angår spørgsmålet om referentialitet, dvs. om kunsterens forhold til den såkaldte "virkelige virkelighed", eller om værket som udtryk for kunstnerens bagvedliggende intentioner (Kyndrup 1999: 162). Et grundlæggende træk ved det 20. århundredes billedkunst kan siges at være en gradvist voksende selvbevidsthed om og opgør med de repræsentationelle paradigmer, den som sådan er indflettet i. Denne autonomi synes tilsvarende at manifestere sig stadigt mere tydeligt i de konkrete værker, og Malevitj' monokrom fra 1915 markerer i den sammenhæng et vigtigt punkt i udviklingen, fordi dette værk, på billedplanet, eksplicit insisterer på ikke at ligne eller forestille noget. Den sorte firkant på hvid baggrund gør således, i hvert fald på ét plan, op med forestillingen om kunsterens repræsentation. Eller snarere kunne man sige, at det markerer en omfattende redefinerings af repræsentationens

tionens funktion. Som bl.a. litteratur- og æstetikteoretikeren Morten Kyndrup har påpeget, så kan repræsentationsbegrebet vanskeligt suspenderes, da begrebet fortsat er virksomt i en konventionel forståelse af kunstværker, hvor repræsentationen ses som central for værkernes betydningskonstruktion (Kyndrup 1999: 157). Følgelig søges værkernes betydning tolket ud fra en afkodning af deres repræsentation som udtryk for noget bagvedliggende. Frem for at tale om "repræsentation" foreslår Kyndrup imidlertid, at man i stedet forstår kunstværker ud fra deres "repræsentationelle effekter" (ibid.: 160). I forhold til denne artikels emne, er pointen ikke uvæsentlig, fordi det monokrome maleri, især hos dets senere eksponenter, paradoksal nok kan betragtes som funderet i en stærk bevidsthed om repræsentationens funktion, herunder dens 'effekter' og samtidig også dens begrænsninger.

Som artiklen endvidere vil argumentere for, er dette en selvbevidsthed, der bl.a. kan forklares via tavshedsbegrebet. Og netop relationen mellem repræsentation og tavshed er blevet drøftet af kritikeren, forfatteren m.m. Susan Sontag. I sit - for dette emne - klassiske essay "The Aesthetics of Silence" fra 1967, gør Sontag sig således en række overvejelser omkring den moderne kunsts betingelser og muligheder ved at drage paralleller til tavshedsbegrebet.

Sontag og tavshedens æstetik

I essayet forsøger Sontag bl.a. at beskrive en særlig "taste for negation" (Sontag 1967: 6), som hun observerer i den moderne kunst. 'Moderne' refererer her til en type af kunst, der beror på udviklingen af en stærk bevidsthed om egen autonomi. Dette er, som antydnet, et hovedtræk ved kunsten især i det 20. århundrede, og historisk set

et resultat af en udifferentieringsproces, der begynder i 1700-tallet og for alvor tager fart med 1800-tallets *l'art pour l'art* bevægelser (Shiner 2001). Hvad angår oversættelsen af det engelske 'silence', synes Sontags anvendelse af begrebet, primært at svare til 'tavshed'. Det er således også denne betydning af begrebet, som artiklen i det følgende tager udgangspunkt i. Tavshed forstås altså som en handling, hvor en given ytring bevidst tilbageholdes: "Silence exists as a *decision*" (Sontag 1967: 9). Tavshed kan dermed betragtes som intentionel, modsat 'stilhed', der ikke tilsvarende aktivt involverer en egentlig beslutning om ikke at ytre sig. Dette er naturligvis en groft forenklet definition, men er i det væsentligste tilstrækkeligt her.

Sontag tager bl.a. afsæt i tavshedsbegrebets forbindelse til de religiøse mystikere og 'via negativa'-forestillingen, hvor den guddommelige transcensens søges opnået gennem negationen (Sandqvist 1985). I forlængelse af dette anfører hun, hvordan der i den moderne kunst synes at blive insisteret på en lignende negation gennem "a radical reduction of means and effects" (Sontag 1967: 11). Som nævnt ovenfor var det netop kendetegnende for dele af de tidlige avantgarder, at reduktionen og negationen blev kædet sammen med forestillingen om kunsten, og specifikt billedet, som vej til en højere erkendelse. Malevitj udgør et eksempel på dette, idet hans sorte kvadrat var et forsøg på at reducere den synlige verdens former til en oprindelig "formålsløshed" og derigennem åbne et metafysisk tomrum, hvorfra nye ting og former kunne fødes (Wallenstein 2001: 110). For Malevitj skulle enhver umiddelbar referentialitet til den foreliggende verden udslættes i kunsten, og hans kvadrat blev dermed også en fundamental kritik af repræsentations-

begrebet (ibid.: 129).

Fra autonomi til tavshed

Pointen hos Sontag er imidlertid, at den moderne kunsts udvikling i retning af en stadigt større grad af autonomi og selvrefleksion over egne mål og fordringer samtidigt bringer den til en eksistentiel blindgyde: "the 'spirit' seeking embodiment in art clashes with the 'material' character of art itself", som Sontag formulerer det (Sontag 1967: 5). Sagt på en anden måde, så forhindres den abstraktionens apoteose som bl.a. Malevitj forestillede sig. Kunsten rammer simpelthen et 'loft' i den konstruktion, der er blevet bygget op omkring den siden dens uddifferentiering som selvstændigt domæne i midten af 1700-tallet. På et tidspunkt i dette forløb opstår således et sammenstød, hvor kunsten først og fremmest må erkendes som kunst og ikke alt muligt andet. Kunstværket peger primært mod sig selv som kunstværk. Som kunsthistorikeren Sven-Olov Wallenstein skriver, så implicerede Malevitj' opgør med repræsentationsbegrebet netop, at han, mod sin vilje, nærmede sig en position, hvor "måleriet förvandlas till rent objekt eller ting" (Wallenstein 2001: 129). Denne autoreferentialitet udvikler sig ifølge Sontag til en paradoksal situation: "Art becomes the enemy of the artist, for it denies him the realization – the transcendence – he desires" (Sontag 1967: 5).

I løbet af det 20. århundrede er dette paradoks blevet stadigt mere tydeligt som et hovedanliggende for såvel kunstens udøvere som dens teoretikere. Den fremmedgjorthed, som Sontag antyder, mellem kunst og kunstner, mellem materialitet og idealitet, kan endvidere siges at have manifesteret sig i forholdet mellem kunsten og dens publikum, fordi den, med kunstteo-

retikeren Thierry de Duves ord, "entrenched itself in its autonomy and alienated itself from society at large" (de Duve 1996: 76). Avantgardernes angreb på kunstens traditionelle repræsentationelle paradigmer har gjort det af med fx den romantiske idé om værket som udtryk for kunstnerens intentioner og geniale indsigter. Ser man på udviklingen af den abstrakte kunst, så læses billedet allerede hos Malevitj for ethvert figurativt, genkendeligt indhold. Kort sagt, bliver det yderst vanskeligt at afkode, hvad det er, de moderne kunstværker vil sige.

Kunstens autonomi bliver dermed også en autonomi i forhold til verden. Og Sontag bestemmer slet og ret denne 'negative' kommunikation som "a leading motif of modern art" - som dét, der anslår grundtonen for den moderne kunst i retning af en konstant higen efter tavsheden (Sontag 1967: 6).

Tavsheden mod kunstens afslutning?

Gennem sin kredsen om tavshedsbegrebet forsøger Sontag således at afdække en særlig 'negativ' sensibilitet i kunsten. En sensibilitet som hænger sammen med den truende, kommunikative kløft, der åbner sig som følge af kunstnerens mulighed for at afbryde 'dialogen' med sit publikum og i stedet vælge at forblive tavs som konsekvens af kunstværkets utilstrækkeligheder. Dette er for kunstneren en dobbeltbundet situation, idet den endegyldige afbrydelse, den totale tavshed, ville svare til at kunsten slet ikke fandt sted, var ikke-eksisterende. Maleren vedbliver derfor at male og forfatteren at skrive, men i en form der tenderer det stadigt mere dunkle og tavse, og som i princippet går mod et slags nulpunkt (Sontag 1967: 7).

Dette forhold synes for billedkunstens

vedkommende især at være afspejlet i traditionen for det monokrome maleri. Adskillige kunstnere efter Malevitj har således udført tilsvarende kvadratiske, ensfarvede billeder. Og hver gang har monokromen været en demonstrativ gestus: "its advent has spelled out the zero degree of painting", som Thierry de Duve bemærker (de Duve 1996: 216). En af de senere og vigtigste eksponenter for denne type maleri er den amerikanske kunstner Ad Reinhardt. Reinhardts værker kan i ordets bogstaveligste forstand beskrives som dunkle (se billedet), og i en stor del af hans produktion fremstår de decideret sorte. Selv refererede han til dem som "ultimates", ud fra en forestilling om disse malerier som de sidste malerier nogen skulle kunne lave, som den visuelle gengivelse ved sit nulpunkt, det sorte kvadrats yderste selvnegation (Sandqvist 1988: 195). I tråd med dette påpeger Wallenstein, at fra Malevitj til Reinhardt synes en af den moderne kunsts stadigt tilbagevendende troper netop at være "måleriets slut, dess fullbordad, upphävanda, utplåning" (Wallenstein 2001: 13).

Reinhardt kan betragtes som fuldgyldigt medlem af den billedkunstneriske avantgarde og som indblandet i dens uafledelige opgør med konventionerne. Men hvor maleriets løsrivelse fra repræsentationen for Malevitj medførte, at kunstværkets selvreferentialitet så at sige kom til at blokere for de metafysiske aspirationer, så er det moderne værks autonomi for Reinhardt et indlysende faktum og grundvilkår. Han insisterer på kunst som kunst og skriver fx i en artikel fra 1962:

"Kunst er kunst-som-kunst, og alt andet er andet. "Kunst-som-kunst er intet andet end kunst [...] Formålet med halvtreds års abstrakt kunst er at fremstille kunst-som-

kunst og intet andet, at lave den om til den ting, som kun den er" (Svendsen 2004: 99)

Udover den åbenlyst tautologiske karakter er citatet illustrativt, bl.a. fordi det antyder Reinhardts bestræbelser på at afmystificere kunstværket og bekræfte dets autonome status. Derved forekommer han også at lægge afstand til de kultiske og spirituelt-religiøse undertoner, som dele af den abstrakte kunst blev associeret med (Golding 2000). Paradoksalt nok, eftersom man gennem biografiske detaljer kan fastslå, at Reinhardt personligt var stærkt optaget af bl.a. den kristne mysticisme og 'via negativa'-forestillingen (Strickland 2000: 45).



Ad Reinhardt, Abstract Painting, 1960-66. Olie på lærred, 152,4 x 152,4 cm.

Ser man imidlertid først og fremmest på Reinhardts malerier, på de konkrete værker, og dernæst evt. tager ham på ordet, dvs. forholder sig til de essays og skrifter, han officielt gjorde til del af sit kunstneriske virke, så synes det skisma mellem værk og ideologi, som Malevitj stod overfor, at være af en anden karakter hos Reinhardt.

'Siger og skriver' - og maler

I lighed med Malevitj og de tidlige avantgardister skriver også Reinhardt manifestagtige tekster og plæderer herigennem for en kunst, der er karakteriseret ved at have: "No object, no subject, no matter. No symbols, images, or signs" (Strickland 2000: 45). Men til forskel fra fx Malevitj, så findes der et andet ekvilibrium mellem henholdsvis Reinhardts tekster og hans billedværker. Følger man kunsthistorikeren Jan Bäcklund, kan Reinhardts måde at skrive på således ses parallelt med, hvordan han maler sine billeder. Teksterne er præget af monotoni og opremsninger og lader sig ifølge Bäcklund vanskeligt beskrive positivt, svarende til hvorledes de ensfarvede kvadrater "blott låter sig beskrivas i negativa termer" (Bäcklund 1995: 54). Tautologien i Reinhardts udsagn om "kunst-som-kunst" fremstår dermed på linie med værkernes selvreferentialitet, med maleriernes "sorte autonomi" (Sandqvist 1988: 14).

Derfor er det også umiddelbart vanskeligt at afgøre indholdet, at finde ind til, hvad Reinhardts malerier handler om. For så vidt er de 'negative' billeder, anti-billeder, billeder der ikke viser eller forestiller noget. Reinhardts tautologiske tekster tilbyder ingen redegørelser, anvisninger eller forklarende teorier om hans praksis. På mange måder lader han til at have taget konsekvensen af, hvad der, som nævnt ovenfor med Sontag, kan karakteriseres som den moderne kunstners søgen mod tavsheden, mod den endegyldige afbrydelse af kommunikationen med publikum og dette publikums eventuelle forventninger til den kunstneriske ytring. Hans værker er forsøgt beskrevet med henvisning til begreber som tomhed og intethed, men pointen er netop, at Reinhardt ikke falder for fristelsen til at lade lærrederne stå egent-

ligt tomme. Thierry de Duve har påpeget, hvordan de avantgardistiske malere i løbet af 1900-tallet til stadighed har været konfronteret med denne fristelse – med "the appeal of the blank canvas" (de Duve 1996: 252) – som yderste konsekvens af kunstens og kunstbegrebets autonomisering. Reinhardt vælger ikke den absolutte negation, men maler i stedet noget. Hans lærreder er ikke decideret tomme, men de er heller ikke umiddelbart repræsentationelle eller referentielle.

Alligevel besidder de sorte, kvadratiske malerier en fascinationskraft som artefakter, og som sådan genererer de, hvad man kan kalde en særlig æstetisk effekt. En effekt, som Malevitj' sorte kvadrat på lignende vis genererer, men som bliver desto mere markant hos Reinhardt, fordi han med så stort eftertryk insisterer på lige præcist denne form for maleri. De sorte "ultimates" er åbenlyst en bevidst gestus fra Reinhardts side. Og snarere end at tolke denne kunstneriske handling og værkernes effekt som "tom", vil artiklens afsluttende del i stedet argumentere for, at det er en gestus og effekt, der kan beskrives med henvisning til tavshedsbegrebet.

Ad Reinhardt – kvadratisk, praktisk, tavs?

Et basalt fænomenologisk træk ved maleriet som artefakt er naturligvis, at det er tavs i den henseende, at dets æstetiske udtryk ikke vedrører høresansen, men synssansen. Maleriets artikulation og udsigelsesmodus er visuel og følgelig henvendt til modtagerens blik. Det er selvsagt ikke på dette niveau, at 'tavsheden' er interessant, men derimod hvor den opstår som resultat af en bevidst handling, som "decision", jf. Sontag. Med tavs menes imidlertid heller ikke, at Reinhardt personligt afholdt sig

fra entydigt at forklare, hvad hans malerier betød, hvad der lå bag hans kunstneriske praksis. Kunstens essens var for Reinhardt netop ikke det menneskelige udtryk, og derfor ikke et spørgsmål om kunstnersubjektets repræsentation eller fremtræden i værket. Det essentielle lå derimod i selve kunstens form (Bäcklund 1995: 57). Problemet med Reinhardts sorte kvadrater er blot, at beskueren slet ikke tilbydes nogle synlige spor, afkodelige detaljer, perspektiver eller samvirkende kompositoriske elementer. Forholder man sig til værkerne på artefaktniveau, kommer man ikke umiddelbart særlig langt med traditionel stil-, farve- eller kompositions lære.

En mere produktiv analytisk strategi til forståelse af Reinhardts værker kan derimod findes i den såkaldte udsigelsesanalyse, som den bl.a. er udviklet hos Morten Kyndrup (Kyndrup 2003, 2008). Analysemetoden er interessant her, fordi den beskæftiger sig med, hvordan der etableres adgang til kunstværket, eller sagt på en anden måde, hvordan værket etablerer adgang til sig selv. 'Udsigelsen' betegner overordnet "den handling hvorigennem en kommunikativ gestus foretages" (Kyndrup 2008: 93). I forlængelse heraf kan selve kunstværket, artefaktet, anskues som en "udsagt" eller "staseret" udsigelse, forstået som en "betydningshandling, der er fikseret i værket" (Kyndrup 2003: 9). Kunstværket rummer altså en egen betydningskonstruktion, samt en udpegning af måder, hvorpå denne betydning kan tilegnes. Dermed genererer værket som sådan potentielt sin betydning, uafhængigt af den instans, der oprindeligt initierede det, nemlig kunstneren. Fokus er således ikke primært, hvad kunstneren mente, følte eller tænkte, da han lavede værket, men i stedet hvordan værket i sig selv fungerer. Betydningsdannelsen opstår

følgelig, idet der etableres en kommunikativ situation mellem værk og modtager. Og denne kommunikation skabes netop gennem værkets henvendthed, gennem dets udpegning af indfældede afsender- og modtagerpositioner, dvs. de steder, hvorfra værket kan forstås, læses eller ses, alt afhængig af dets medium.

Hvad angår billedkunstværker, sker udpegningen typisk via formale virkemidler i billedkonstruktionen såsom valg af synsvinkel, farvekombinationer, størrelsen af billedet etc. For at gentage er det interessante ikke så meget, *hvad* værket betyder, men snarere *hvordan* det skaber sin betydning. Pointen i forhold til Reinhardts værker er netop, at der her ikke umiddelbart udpeges nogle privilegerede modtagerpositioner. Og at dette eksplicit ikke gøres. I tilfældet med de monokrome malerier kan man altså sige, at udsigelsen i høj grad markeres, men finder sted på en særlig inverteret måde. Pointen kan klargøres ved at sammenligne Reinhardts sorte kvadrater med fx det klassisk centralperspektiviske billede, der 'sømløst' etablerer kommunikationen med sin modtager. I sidstnævnte billedtype er det oplagt, fra hvilken position værket skal recipieres, nemlig så modtagernes blik er sammenfaldende med det privilegerede forsvindingspunkt, som denne illusionistiske billedkonstruktion bygger på. Afsender- og modtagerpunkt går lige op så at sige. Beskueren bemærker ikke udsigelsen som sådan, fordi der sker en opfyldelse af forventningen til, hvordan et billede indenfor et klassisk repræsentationsparadigme forestiller noget.

Med Reinhardts monokromer er situationen diametralt modsat: Her skabes akkurat en voldsom 'friktion' i kommunikationen mellem værk og beskuer, fordi værkerne på billedplanet *bevidst* ikke fore-

stiller, viser eller 'fortæller' noget. Værkerne henvender sig konfronterende som det, de er, nemlig malerier, der skal ses og betragtes, hvorefter der ikke sker mere. Kommunikationen med beskueren standser lige dér, hvor den skulle til at gå i gang. Det monokrome maleri giver på den måde anledning til en pause i den udveksling, det som kunstværk ellers lægger op til. Som en afbrydelse, eller, hvad denne artikel vil argumentere for, som en egentlig *tavshed* i den diskurs, der forventes at foregå mellem et kunstværk og dets modtager. Man kunne også sige, at det, der finder sted, er en iværksættelse af tavsheden, men hvor tavsheden som sådan ikke er en egen- skab konkret i værket. Sontag bemærker i det førnævnte essay, at tavsheden netop ikke "in its literal state [can] exist as the *property* of an artwork" (Sontag 1967: 9). Tavsheden skal snarere forstås som en æstetisk effekt *ved* værket. En effekt, der således kan opstå eller fremkomme i en særlig udsigelsessituation som den, der er beskrevet ovenfor.

Den selvbevidst tavse kunst(ner)

Hvad indikerer denne tavshed så? Umiddelbart kan den kædes sammen med den negative sensibilitet, Sontag på essayistisk vis forsøger at bestemme som et særligt træk ved den moderne kunst. Dette at der åbnes en kommunikativ kløft, hvor tavsheden manifesterer sig. I forlængelse heraf kan man også sige, at tavsheden vedrører, hvordan Reinhardts sorte lærreder forstås som kunst, der udtrykker en bevidsthed om, at den er kunst. For at præcisere: Centralt i udsigelsesanalysens forståelse af kunstværket er, at ethvert tilvirket artefakt "ser [...] sig selv et sted 'fra' og aftegner et 'til', hvorfra det således set foreskriver at skulle ses" (Kyndrup 2008: 94) – jf. de indfældede

afsender- og modtagerpositioner i værket, der initierer en 'dialog' med beskueren. I udgangspunktet vil man møde et kunstværk med en vis forventningshorisont og et særligt receptionsberedskab, som gør, at man med større eller mindre lethed træder ind i denne dialog.

Som nævnt ovenfor indfrier Reinhardts værker ikke en sådan horisont, fordi de sorte monokromer tilsyneladende mangler disse indfældede udsigelsesinstanser. Det er her, tavshedseffekten opstår. Som resultat af en kunstnerisk gestus, der på én gang inviterer og afviser. En gestus, der først fremmest er værkets men også, indlysende nok, kunstnerens. Når man med udsigelsesanalysen kan argumentere for, at værket "ser sig selv se", dvs. fremviser en 'bevidsthed' om sin måde at virke på, er det naturligvis, fordi kunstneren som ophav til værket oprindeligt har indlejret denne konstruktion. Hermed nærmer artiklen sig således igen forbindelserne mellem kunstnersubjektet og kunstværket, hvilket også vil være en afsluttende pointe i forhold til diskussionen af tavshedsbegrebet.

Det monokrome maleri involverer, som beskrevet ovenfor, en radikal omkalfatring af værkets repræsentationelle funktion, hvorved fokus flyttes fra et, ideelt, bagvedliggende indhold til værkets overflade. Men frem for også at fjerne fokus fra kunstneren selv, bidrager dette skifte snarere til at rette opmærksomheden mod ham. Når Reinhardt, som nævnt, ønsker at lave kunsten om "til den ting, som kun den er", betyder det reelt ikke, at han som kunstnersubjekt træder i baggrunden, ej heller at værket som "ting", som objekt, bliver overfladisk i betydningen indholdstomt. Tværtimod er det monokrome maleri en eftertrykkelig kunstnerisk manifestation, hvis styrke især er den tavshedseffekt, der skabes i mødet

med værket. Det er samtidig en effekt, der også tematiserer relationen mellem det moderne autonome værk og den selvbevidste kunstner.

Reinhardts monokromer ligger kunsthistorisk set i forlængelse af en udvikling, hvor opgøret med repræsentationelle paradigmer kan siges bl.a. at kulminere med avantgardens ”readymades”. Marcel Duchamps pissekumme-værk *Fountain* fra 1917 er et kanoniseret eksempel på readymaden, hvor en given, og hverdagslig, genstand trækkes ind i kunstinstitutionens rammer og derved antager karakter af kunst. I Duchamps tilfælde peger udsigelsen således primært tilbage på kunstnerens handling og markering af ’dette som kunst’. Som en videre konsekvens af denne strategi gjorde konceptkunsten i 1960’erne, med en vigtig eksponent i Joseph Kosuth, kunsten til ren idé, hvorved objektet blev helt overflødig. Og det er netop med en bevidsthed om disse rent konceptuelle kunstovervejelser, at Reinhardt maler sine serier af monokromer – og dermed understreger, at værkets mellemkomst, for ham, fortsat er afgørende. I princippet kunne han i kraft af sin status, anerkendt og blåstemplet som moderne kunstner, have ladet sig nøje med at abonnere på et institutionelt tilhørsforhold, udnævne hvad som helst til kunst og så stoppe dér. Helt centralt er det imidlertid, at Reinhardt vælger faktisk at male sine lærreder, frem for blot at lade dem være tomme og udstille dem som readymades. Denne gestus medfører nemlig, at der på en måde klæber en form for ’repræsentationel rest’ til hans værker. Den markerede udsigelse i Reinhardts sorte værker minder konfronterende beskueren om, at de trods alt er billeder. At de er artefakter, og derfor også må referere til noget bag sig, nemlig kunstneren.

Det er i denne flakken mellem, på den ene side, værket betragtet som ting, som autonomt objekt og på den anden side, værket forstået som ’udsagt udsigelse’, dvs. som tegn på og repræsentation af en kunstnerisk handling, at tavshedseffekten fremkommer. Som en følge af, at man aldrig gives noget svar på, om værket er det ene eller det andet. Hvorvidt monokromerne kan tolkes eksempelvis som udtryk for Reinhardts fascination af kristne mystikere, som udtryk for et personligt sortsyn eller som udtryk for, at han var farveblind, er for så vidt uvæsentligt. Det centrale er måden, hvorpå værkerne forfægter, at de er kunst, hvordan de insisterer på det. Og at de i den optik kan beskrives som tavse og sigende på en gang. Dermed bliver monokromerne emblematiske for den gestus i retning af tavsheden, der indvarsles hos Malevitj – og med Reinhardt iværksættes som en specifikt moderne og radikal kunstnerisk strategi.

Litteratur

- Bäcklund, Jan (1995): ’Modernismen fullbordad. Anmärkningar till Ad Reinhardt och konstens konceptualisering’, pp. 51-70, *Det forskudte*, Aarhus Universitetsforlag, Århus
- Danto, Arthur C. (1998): *After the End of Art*, Princeton Univ. Press, New Jersey
- Duve, Thierry de (1996): *Kant after Duchamp*, MIT Press, Cambridge
- Golding, John (2000): *Paths to the Absolute: Mondrian, Malevich, Kandinsky, Pollock, Newman, Rothko and Still*, Princeton Univ. Press, New Jersey
- Kyndrup, Morten (2008): *Den æstetiske relation*, Gyldendal, København
- Kyndrup, Morten (2003): ’Kunstværk og udsigelse’, A.C.T.S., Aarhus Universitet
- Kyndrup, Morten (1999): ’Repræsentationens forgrening’, pp. 157-180, *Kunsten og værket*, Aarhus Universitetsforlag, Århus
- Jaworski, Adam (ed.) (1997): *Silence: Interdisciplinary Perspectives*, Walter de Gruyter, Berlin
- Malevitj, Kasimir ([1915-22], 1963): *Om nye systemer i kunsten Skrifter 1915-1922*, Kunst og Kultur, København
- Sandqvist, Tom (1988): *Den meningslösa kuben*, Kalejdoskop, Århus
- Sandqvist, Tom (1985) *Det stora nejet eller Iakttagelser kring det förnekade ordet och den övermålad bilden*, Författarförl., Stockholm
- Shiner, Larry E. (2001): *The Invention of Art: a Cultural History*, Univ. of Chicago Press, Chicago
- Sontag, Susan (1969): ’The Aesthetics of Silence’, pp. 3-34, *Styles of Radical Will*, Farrar, Straus and Giroux, New York
- Strickland, Edward (1993): *Minimalism: Origins*, Indiana Univ. Press, Bloomington
- Svendsen, Lars Fr. H. (2003): *Kunst - en begrebsafvikling*, Klim, Århus
- Wallenstein, Sven-Olov (2001): *Den sista bilden : det moderna måleriets kriser och förvandlingar*, Eriksson & Ronnefalk, Stockholm

Malthe Munkøe

Tavsheden efter „det sproglige skift“

Mens der i moderne tænkning har været en voldsom interesse for at udforske talen og analysere diskurser, har tavsheden fået en meget begrænset opmærksomhed. Oftest er tavshed blevet anskuet ud fra det perspektiv, at nogen forhindres i at ytre sig eller ikke kan gøre sine ytringer gældende, men tavsheden har også andre og mere positive sider. Ved at sammenligne Michel Foucaults forskellige betragtninger omkring tavshed med Norbert Elias' syn på dannelse og civilisation gøres det gældende, at tavshed i sociale relationer ikke bare er et fravær af tale, men er udtryk for ligeså komplicerede og sammensatte forhold, som det talte kan være det.

Betragtninger omkring tavshed efter „det sproglige skift“

Mens megen filosofisk tænkning i det tyvende århundrede har fokuseret på sproget, i hvad der er blevet beskrevet som ”the linguistic turn”, det sproglige skift (Rorty 1967), er tavsheden ikke blevet tildelt større opmærksomhed. Oftest anskues tavsheden som værende vævet ind i magtforhold på en måde, der gør, at den entydigt opfattes negativt; således censuren og magthaveres evne til at tvinge dissidenter til tavshed. Men selvom tavshed indebærer fraværet af tale kan den ikke reduceres til en talens residualkategori alene. Der findes lingvistiske studier, som afdækker, hvordan tavshed spiller en kommunikativ rolle, og hvordan brugen af pauser og stilhed i en samtale er afgørende for kommunikationens forløb (Jaworski 1993). Og mens mange magtstudier, fx hos Foucault, har fokuseret på, hvem der har magt til at tale og italesætte noget, så er tavshed ikke altid lig med magtesløshed. Når megen nyere tænkning efter ”det sproglige skift” fokuserer på diskurser og det talte, falder en række væsentlige betragtninger derfor bort.

Tavshed som eksklusion

Foucault knytter i sine magtstudier tale og tavshed an til et magtperspektiv. Foucault (1976b: 101) gør gældende, at tavsheden fungerer som magtudøvelse, igennem hvad han betegner en *eksklusionsmekanisme*. I sit studie af galskaben viser Foucault, hvordan de gales holdninger og syn på tingene ekskluderes og fjernes fra den sfære af samfundsmæssigt liv, som de normale bevæger sig i (Foucault 1972). Herved sker der en afgrænsning af normalitet, der indebærer, at det anormale desavoueres og gøres tavst, og nogle afholdes fra at udtrykke bestemte synspunkter eller i hvert fald fra at lade disse synspunkter have gyldighed i samfundet.

Tavsheden er i denne forståelse noget påtvunget og udgør som sådan en undertrykkende magtudøvelse, der virker igennem eksklusionen. Tavshedens undertrykkende effekt er således ikke kun den mere eller mindre åbenlyse censur eller forbud, forhindringer og kontrol, men er noget vedvarende, der gennemstrømmer alle relationer helt ned til dagligdagsrelationer. Der er altid noget, der ikke siges og

ikke kan eller bør siges i en bestemt social kontekst, ligesom nogle synspunkter ekskluderes igennem udstikkelsen af rammer for, hvad der kan kvalificeres som normalt og acceptabelt.

Et eksempel, som har fået stor opmærksomhed, er den måde, hvorpå kvinderne i de fleste lande igennem sociale normer såvel som lovgivning er blevet forhindret i at udtrykke sig. Det forhold, at kvinder længe ikke havde stemmeret, understreger – hvad det danske sprog er velegnet til at vise – hvordan kvinder ikke kunne stemme, altså ”bruge stemmen”, og udtrykke deres politiske præferencer og ønsker. På samme måde har for eksempel forskellige dissidentgrupper og minoriteter ofte fået stillet forhindringer op for at udtrykke sig. Tavshed står altså i et nært forhold til magt og eksklusion og har ofte karakter af undertrykkelse i en eller anden form.

Tavshed kan fungere som en del af en disciplinering og kontrol, som Foucault så afspejlet blandt andet i fængselsystemet, og tavsheden fungerer altså igennem et net af eksklusioner. Foucault søger at afdække denne form for magtrelationer igennem hvad han betegner en tavshedsarkæologi eller stilhedsarkæologi (Foucault 1965, 1972). Ud fra denne arkæologiske tilgang er det hans hensigt at afdække, hvordan tavshedsregimer og eksklusionsmekanismer opstår og vedligeholdes. Når noget ikke siges, er det ud fra dette perspektiv betinget af gældende opfattelser af, hvad der bør og kan siges, og hvad der ikke skal siges. Magtkritikken kan herved ikke begrænses til analysen af det sagte; vi må også spørge os selv, hvad der ikke siges, og hvorfor det ikke siges.

Hvorvidt noget ekskluderes og gøres stille, er også givet af gængs sprogbrug og ordvalg. Anvendelsen af begreber og ord

er ofte afgørende for, hvordan vi forstår, misforstår og ikke forstår verden og samfundet. Ved at noget ikke siges, og noget omtales på en bestemt måde frem for en anden, sker der en opbyggelse af bestemte sandhedsregimer og opfattelser af, hvordan tingene er, idet andre opfattelser ekskluderes. Dette er udtryk for magtforhold, som Foucault viser, og kan samtidig føre til hvad sociologen Ulrich Beck kalder et tab af mening, idet nogle ting dårligt kan begribes, hvis vores forståelsesapparat og sprogbrug er tavst om nogle objektive forhold. I Ulrich Becks (2003) analyse af begivenhederne i kølvandet på 11. september, *Ordenes Tavshed*, kædes begrebsdannelse eksplicit sammen med tavshed. Ifølge Beck er der sket det, at vi anvender begreber som krig og angreb i en betydning, der henviser til den måde international politik fungerede på engang, men som ikke har gyldighed længere:

“In the history of humanity, 11 September 2001 will stand for many things, among them the failure and the silence of language in the face of this event: ‘war’, ‘crime’, ‘enemy’, ‘victory’ and ‘terror’ – ‘the concepts melt in your mouth like mouldy mushrooms’ (Hugo von Hofmannstahl, 2000: 51). [...] the very concept of an ‘enemy’ is erroneous in this context. It arises from an imaginary world in which armies are victorious or vanquished in battles sealed by ‘armistices’ and ‘peace agreements’. [...] We live, think and act in concepts that are historically obsolete but which nonetheless continue to govern our thinking and acting.” (Beck 2003: 1)

Mens der hos Beck er tale om en række objektive forhold omkring den måde, international politik og militære engagementer fungerer i dag, som dårligt lader

sig begribe ud fra traditionelle begrebsdannelser, er der i andre forfatterskaber snarere tale om, at alle begrebsdannelser nødvendigvis viser noget og dølger noget andet, uden at der findes en objektiv referencekategori, de kan vejes op imod (Deleuze og Guattari 1994). I begge tilfælde er der tale om en tavshed, som det at kommunikation kan bryde sammen eller bliver fejlbehæftet. Foucaults studier viser, at dette er knyttet til eksklusioner, hvor nogle ting ikke siges, og nogle forhold ikke bliver gjort gældende. Dette er knyttet til en magtdimension, idet eksklusioner er udtryk for og understøtter magtforhold, og bliver som sådan hos Foucault anskuet som noget potentielt negativt og suspekt.

Tavshedens positive dimension

Det forhold, at tavshed ofte er et udtryk for eksklusion og forskellige mere eller mindre undertrykkende magtrelationer, står i kontrast til et andet perspektiv hos Foucault. Han beskriver en anden side af tavsheden, der ikke har fået større opmærksomhed hverken i hans eget forfatterskab eller i senere læsninger af ham (Cravette 2000), men som påpeger, at tavshed ikke blot er kædet sammen med eller udtryk for undertrykkelse. I et interview siger Foucault således om sin opvækst i et katolsk miljø i Poitiers:

”I think that any child who has been educated in a Catholic milieu just before or during the Second World War had the experience that there were many different ways of speaking as well as many forms of silence. There were some kinds of silence which implied very sharp hostility and others which meant deep friendship, emotional admiration, even love.” (Kritzman (ed.) 1988: 3)

Tavsheden er altså ikke nødvendigvis noget negativt eller udtryk for en bestemt magtudøvelse. På mange måder, bemærker Foucault videre i interviewet, er det et kendetegn ved den vestlige kulturkreds, at stilhed i meget ringe grad anvendes som social interaktionsform og oftest opfattes som noget, der bør undgås i kommunikation eller samvær:

”I think silence is one of those things that has unfortunately been dropped from our culture. We don't have a culture of silence [...] The Japanese do, I think. Young Romans or Young Greek were taught to keep silent in very different ways according to the people with whom they were interacting. Silence was then a specific form of experiencing a relationship with others. This is something that I believe is really worthwhile cultivating: I'm in favour of developing silence as a cultural ethos.” (Kritzman 1988: 4)

Basso (1972) har studeret Apache-indianerne og bekræfter Foucaults opfattelse af, at stilhed bruges anderledes og på sin vis langt mere aktivt i andre kulturer. Han noterer således, at det hos apacherne er almindelig kutyeme, når man møder fremmede slet ikke at sige noget. Først efter en længere periode med tavshed føler man, at man kender den anden tilstrækkeligt godt til at kunne begynde en samtale. Lehtonen og Sajavaara (1985) beskriver hvordan finner normalt ikke taler, mens de spiser. Ifølge Jaworski (1993) er der næppe nogle sprog, hvor stilhed er så lidt anvendt som i de vesteuropæiske. Den kulturelle anvendelse af tavsheden varierer således, men selv i de vesteuropæiske sprog er tavshed ikke uden betydning. Pauser er nødvendige i alle sprog for at kommunikation kan fungere, men hvis folks forventninger

til brugen af pauser ikke harmonerer, kan det give anledning til problemer (Jaworski 1993). Pauser og stilhed har altså en konkret kommunikativ funktion, som er mere begrænset i de vesteuropæiske sprog end i andre sproggrupper.

Foucault fortæller i det ovenfor beskrevne interview, hvordan han selv har gjort brug af tavshed, da filmskaber Daniel Schmidt besøgte ham, og de i løbet af ti timer kun førte samtale i omtrent tyve minutter (Kritzman 1988). I denne periode, fortæller Foucault, spiste de og røg hash, men uden at tale. Foucault bemærker således, at “[s]ilence may be a much more interesting way of having a relationship with people” (Kritzman 1988: 4).

Denne form for tavshed er ikke et udtryk for samme magtbaserede eksklusion som i Foucaults tavshedsarkæologiske studier eller kommunikative tab som hos Beck, men for en selvstændig form for social relation, der kan indeholde kommunikation. Hermed gør Foucault op med den binære adskillelse imellem tale og tavshed, idet han bemærker, at

”There is no binary division to be made between what one says and what one does not say: we must try to determine the different ways of not saying such things, how those who can and those who cannot speak of them are distributed, which type of discourse is authorized, or which form of discretion is required in either case.” (Foucault 1976a: 27)

Tavshed og tale er ikke hinandens modsætninger, fordi tavshed er så meget mere end blot fraværet af tale. Tavshed behøver derfor ikke at være udtryk for undertrykkelse, men kan være udtryk for, hvad Foucault betegner en “positiv enigmatisk-æstetisk tavshed” (Cravette 2000: 35). At

forblive tavs kan også dække over en række andre forhold, som ikke er resultat af de magtbaserede eksklusioner, Foucault ellers behandler. Foucault gør således gældende, at:

”Discourse transmits and produces power; it reinforces it, but also undermines it, renders it fragile and makes it possible to thwart it. In like manner, silence and secrecy are a shelter for power, anchoring its prohibitions; but they also loosen its holds and provide for relatively obscure areas of tolerance.” (Foucault 1976a: 101)

Denne positive dimension af tavsheden kommer til udtryk i Foucaults (1976a) analyse af katolicismen, hvor han blandt andet betragter skriftehandlingen (Cravette 2000). Her tvinges folk til at tale, også om det, de hellere ville tie om, mens magten er hos den ikke-talende præst (Kritzman 1988). Tvungen til tale kan være ligeså undertrykkende som tvungen til tavshed, og tavsheden kan udgøre en social relation ligesom tale kan det. Tavsheden har andre sider end blot den magtdimension, som Foucault søger at afdække med sin tavshedsarkæologi. Selvom de andre perspektiver ikke er så grundigt studerede hos Foucault, er det klart, at tavshed også har positive sider.

Tavshedens civilisatoriske dimension

Foucault gør gældende, at tavshed er indvævet i magtstrukturer og magtudøvende processer, samtidig med at den måde, vi omgås stilhed på, ikke bare kan reduceres til undertrykkelse eller eksklusioner med karakter af herredømmerelationer og endog kan antage positive former. Tavshedens kulturelle funktion er i et begrænset omfang blevet studeret af lingvistikken

(Jaworski 1993), men det er ikke et tema, der har fået større opmærksomhed i sociologiske og filosofiske studier. Der er kulturelle normer for, hvad der siges og ikke siges, hvad der omtales, og hvad man tier omkring. For eksempel er det en gældende norm høfligt at undlade at bemærke det, hvis nogen af vanvare kommer til at spytte, mens de taler, og at undlade at tale om det, der opfattes som uappetitligt ved et midt-dagsbord.

Tavshed er således indvævet ikke blot i et magtrum, men også i en kulturel kontekst af normer, regler og forventninger, der måske nok er fremkommet igennem og viderefører magtforhold, men ikke nødvendigvis kan reduceres til magtforhold. I sit hovedværk om civilisationens processer viser Norbert Elias ([1939] 2000), hvordan civilisationen er vokset frem ved, at individer i stigende grad begrænser sig selv og afholder sig fra at gøre, hvad man ellers kunne og ville have gjort. Dette er ifølge Elias både kendetegnende for og nødvendiggjort af den måde, samfundet er blevet stadigt mere komplekst og individer mere gensidigt afhængige:

“Constraint through others from a variety of angles were converted into self-restraints, how the more animalic human activities were progressively thrust behind the scenes [...] how regulation of the whole instinctual and affective life by steady self-control become more and more stable, more and more all-embracing [...] From the earliest period of the history of the Occident to the present, social functions have become more and more differentiated [...] the more and more people must attune their conduct to that of others, the web of actions must be organized more and more strictly and accurately.” (Elias [1939] 2000: 365-67)

Høflighed og det, vi ofte betegner civilisation, er altså et stadigt mere tydeliggjort mønster af sociale regler for selvbeholdning. Inspirationen Elias drager fra Freud er tydelig, ligesom der er en parallel til den senere Foucaults studie af det benthamske Panopticon (Foucault 1975) – det moderne samfund tvinger, eller søger at tvinge, individerne til at undertrykke deres umiddelbare drifter og ønsker. Men hvor Foucault ser på disciplineringen som udtryk for magtudøvelse, åbner Elias’ studie for, at der også kan være en nødvendighed, en civilisatorisk gevinst, ved at folk i forskellige henseender pålægger sig visse begrænsninger.

Selvbeholdningen sikrer således, at samfundet kan fungere, og afspejles i mange mellem menneskelige forhold fx i vores dannelsesidealer, hvor folk forventes at afholde sig fra at spise med fingrene, bøve ved bordet, slippe en vind osv. På samme måde er dannelse og manerer udtryk for en tilbageholdenhed med hensyn til, hvad vi siger og ikke siger, og på den måde åbner Elias’ analyse, selvom han ikke selv noterer denne forbindelse, for en forståelse af tavshed som et kulturelt fænomen, der ikke alene handler om magtrelationer. Når vi ikke svarer frækt igen til vores skolelærer, selvom vi ikke kan lide ham eller hende, når man undlader at buhe af en, der holder tale selvom man er uenig, og når man undlader konstant at afbryde dem, man fører samtale med, er det ikke bare et udtryk for, at man indtræder i forskellige magtrelationer og accepterer den andens autoritet, men også at man indtræder i et kulturelt normbestemt rum, der er med til at få samfundet til at fungere uproblematisk.

Elias’ perspektiv er hermed i tråd med Foucaults tanker om, at tavshed også har en positiv side. Imidlertid er denne forbind-

delse ikke uproblematisk, for i det omfang kulturelle normer foreskriver en bestemt brug af stilhed – som hos grækerne og romerne ifølge Foucault – bliver det også til en præskriptiv normdannelse, der definerer normal og anormal adfærd og herved også anvender en form for eksklusion. Det er meget vanskeligt at adskille autoritets- og magtrelationer fra eventuelle civilisatoriske elementer eller positive sider ved eksisterende kulturelle normer omkring tavshed. På den ene side kan regler for, hvad man ikke siger, være udtryk for magtforhold, og på den anden side kan der hævdes en vis ‘civilisatorisk gevinst’ ved forskellige regler og normer af selvbeholdende karakter. I Foucaults optik er alle sociale relationer samtidig magtrelationer, og i det omfang magt kritiseres, kan alle sociale relationer kritiseres. Selvom tavshed er resultatet af magtforhold, er det, som Elias’ civilisationsstudier kan anvendes til at illustrere, dog ikke nødvendigvis problematisk. Civilisationen er bygget op omkring dannelse og selvbeherskelse, hvoraf tavshed er et vigtigt element. Men, som ungdomsoprørets kritik af borgerskabet og dets regler, herunder dannelsesregler, viser, kan noget sådant ikke ske uden en vis fordring om social konformitet. Hvis man vil opretholde sociale koder om tavshed og tale, hvornår man skal tie osv., så er det nødvendigt, at de fleste faktisk også følger disse normer. Sociale regler udtrykker et socialt konformitetskrav, som kan stride mod et ønske om at opbevare personlig autonomi fra sociale krav.

Tavshed knytter hermed an til en mere generel og gennemgribende diskussion omkring vigtige politiske problemstillinger. Ud fra forskellige perspektiver kan Foucaults og Elias’ forfatterskaber belyse vigtige og ofte oversete elementer af den

rolle, tavshed spiller. Det er forføjlet entydigt at se tavshed som noget negativt, selvom det lader til at være den hyppigste anvendelse og reference i vores kulturkreds, måske delvist fordi hele det demokratiske projekt, der er ledemotivet i samfundet i dag, gik ud på, at borgerskabet vendte sig imod censur og undertrykkelse og krævede sin ret til at tale og udtrykke sig. Tavsheden er således ikke mindre kompliceret og sammensat end tale, og selvom det talte har fået langt mere opmærksomhed, er det også relevant at betragte tavshed som andet og mere end blot det, at noget ikke siges.

Konklusion

Tavshed har fået begrænset opmærksomhed i filosofiske studier, fordi interessen mest har samlet sig om tale og diskurser. Tavshed kan imidlertid ikke uden videre reduceres til at være talens modsætning. Dels dækker tavshed over en række forhold, der ikke udelukker kommunikation og en relation mellem individer, og dels kan tale ikke eksistere uden tavshed, pauser i talen med videre.

Tavshed er derfor ikke løsrivet fra det at tale og kommunikere. I mange andre kulturer end den vestlige har tavshed en vigtig betydning, og ifølge Foucault er der grund til at reflektere over dette og begræde, at tavshed har fået en så indskrænket rolle i vores kulturkreds. Der er brug for flere studier af tavshedens mange sider og overvejelser af betydningen af den måde, tavshed anvendes og opfattes.

Litteratur

- Beck, Ulrich (2003): "The Silence of Words: On War and Terror", *Security Dialogue* Vol. 34 No. 3.
- Boyne, Roy (1990): *Foucault and Derrida - the other side of reason*, Routledge: London and New York.
- Carrette, R. Jeremy (2000): *Spiritual Corporality and Political Spirituality*, Routledge: London and New York.
- Deleuze, Gilles og Guattari, Félix (1994): *What is Philosophy*, University of Columbia Press: New York.
- Elias, Norbert ([1939] 2000): *The Civilizing Process*, Blackwell Publishers: Oxford and Massachusetts.
- Foucault, Michel ([1961] 1965): *Madness and Civilization*, Random House Inc: New York.
- Foucault, Michel ([1969] 1972): *The Archaeology of Knowledge*, Routledge: New York and London.
- Foucault, Michel ([1972] 2006): *History of Madness*, Routledge: New York and London.
- Foucault, Michel (1975): *Discipline and Punish*, Penguin: London.
- Foucault, Michel ([1976a] 1990): *The History of the Sexuality*, Volume 1: An Introduction, Penguin: London.
- Foucault, Michel (1976b): Two Lectures, ved Collège de France, 7. og 14. januar 1976, citeret fra Cravette (2000, 31).
- Giglioli, Pier Paolo (ed.) (1972): *Language and social context*, Penguin: Harmondsworth, UK.
- Jaworski, Adam (1993): *The Power of Silence*, Newbury Park, Sage Publications Inc.: London and New Delhi.
- Kritzman, Lawrence (ed.) (1988): *Michel Foucault, Politics, Philosophy, Culture: Interviews and other Writings 1977-1984*, Routledge: New York and London.
- Rorty, Richard (ed.) (1967): *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Press: Chicago.
- Tannen, Deborah og Saville-Troike, Muriel (Eds.) (1985): *Perspectives on Silence*, Ablex Publishing Corporation: New Jersey.

Kunsten at tie - Kierkegaard, mindfulness og selvudviklingskulturen¹

Det siges, at det moderne menneske er mere optaget af at udvikle sig selv og sine indre potentialer, end i at deltage i selv-overskridende projekter og fællesskaber. Mens dele af samtidskritikken skyder skylden på nutidsmenneskets selvopmærksomhed, spørger vi i denne artikel, om det kunne være omvendt: Kan egocentrismen skyldes at vi ikke – ret beset – er opmærksomme på os selv? Og hvad har det med stilhed at gøre?

Blandt de akademikere, som tager del i samfundsdebatten, findes der vel næppe noget mere populært, end at kritisere den moderne selvudviklingskultur. Både teologer, filosoffer, sociologer og psykologer bliver hurtigt enige om, at denne kultur bygger på et misforstået menneskesyn, og at den i tillæg både er moralsk uacceptabel og direkte skadelig for vort psykiske velbefindende. Selvrealisering, siges det, er en kraftfuld, senkapitalistisk ideologi, som styrer vore handlinger og gør vore relationer patologiske: Vi stresser os halvt ihjel for at forbedre vores CV og vores personlighed; vi konkurrerer gennem forbrug og selvudvikling om at få mest muligt ud af livet og os selv; vi aflægger regnskab for vores personlige udvikling hos psykologen eller coachen; vi hengiver os til overfladisk nyspiritualitet og selvhjælpslitteratur, i stedet for at være noget for andre (se f.eks. Brinkmann og Eriksen (red.) 2005).

Kritikken af selvudviklingskulturen går gerne hånd i hånd med en udbredt skepsis til det, der ofte kaldes "introspektion", ideen om at mennesket kan rette sin opmærksomhed "indad" mod dets eget psykiske liv istedet for at rette den

"udad" mod verden og dens mennesker. Denne ide, siges det, gør nutidsmennesket *selvcentreret*: Vi stirrer søgende ind i os selv for at finde et "autentisk jeg" eller en "unik personlighedskerne", og glemmer dermed vore sociale bånd og fællesskaber. Desuden, lyder kritikken videre, gør introspektionsidealet os faktisk *syge*: Individets konstante fokus på sig selv og sine indre rørelser skaber psyko-patologier i så forskellige kategorier som depression, stress, spiseforstyrrelser, meningsløshed, ensomhed eller angst (f.eks. Honneth 2003, Willig (red.) 2005).

I denne artikel udtrykker vi – i lighed med selvudviklingskritikken – bekymring over tendensen til at dyrke det unikke og uafhængige på bekostning af det gensidige og fælles. Imidlertid fremfører vi også den påstand, at der er fare for, at selvudviklingskritikken selv bliver en ideologi, der forvrænger og fordømmer en række genuine menneskelige praksisser og erfaringsområder, alene fordi de implicerer en form for intra-subjektivitet eller introspektiv aktivitet. Vi er med andre ord uenige i den type selvudviklingskritik, som reducerer *enhver* form for selv-undersøgelse og opmærk-

somhed på det “indre” som et udslag af en tidstypisk og egocentreret tvang til selvforbedring og selvkontrol, underlagt neo-liberale styringsmekanismer.² Vi skal derfor beskæftige os med nogle eksempler på introspektiv opmærksomhed, som ikke sigter mod at *udvikle* et unikt og af andre uafhængigt selv, men omvendt mod at *afvikle* den stærke tilknytning til forestillingen om et sådant selv.³ Disse eksempler fremhæver vi gennem en sammenlignende analyse af på den ene side elementer af Kierkegaards eksistensfilosofi og på den anden side en bølge i moderne psykologi, der her kaldes *mindfulness-inspireret psykologi*. *Mindfulness* er en samlebetegnelse for en række meditationspraksisser og -forståelser med rødder i buddhisme, som har dannet udgangspunkt for nyvindinger indenfor vestlig psykologi, psykiatri og medicin de sidste tyve år.⁴ Den røde tråd vil være de to positioners fremhævelse af en bestemt form for ikke-diskursiv indstilling, vi kan indtage til os selv og vores livssituation – en indstilling, vi med et metaforisk udtryk fra Kierkegaard kalder *kunsten at tie* (Kierkegaard 1994 c).⁵

Selvet som “produkt”

Modsat den traditionelle, vestlige metafysik, tænker Kierkegaard ikke mennesket som en substans, dvs. som en bestemt slags “ting”, men som et selv-forhold. Ud over at vi altid står i forhold til andre, står vi også altid i forhold til os selv; mennesket er et *forhold, der forholder sig til sig selv* (1994b). Det væsentlige ved at være et menneske er således ikke, hvad vi består af, men hvad vi *kan*, som f.eks. dyr og planter ikke kan, nemlig forholde os til os selv.

Det vi forholder os *til*, når vi forholder os til os selv, er et resultat af komplekse, socio-kulturelle processer og kaldes derfor

et “Produkt” af Kierkegaard-pseudonymet Assessor Wilhelm (Kierkegaard 1994 a). Med moderne sprogbrug kan vi sige, at forskellige kulturer og samfundstyper producerer forskellige identiteter med tilhørende følelser, tænke måder og reaktionsmønstre. Desuden har vi alle en personlig livshistorie, som helt fra barndommen har disponeret os i bestemte retninger og produceret et unikt eksemplar af menneskeracen: Vi forefinder bestemte ønsker, personlighedstræk, tendenser og emotioner i os, uden at vi har forholdt os til dem og valgt dem i nogen bevidst forstand. At forstå sig selv som et produkt er derfor, siger Wilhelm, at blive sig bevidst om at man indeholder “disse Evner, disse Tilbøieligheder, disse Vaner, der staar under disse ydre Indflydelser, der paavirkes i een retning saaledes, i en anden saaledes” (Kierkegaard 1994 a: 242). Selvet som produkt er med andre ord den “bagage”, vi har fået med os i livet, og som disponerer os for bestemte måder at tænke, handle og føle på.

I kraft af at være et selv-forhold, er vi imidlertid ikke rent ud *identiske* med denne baggage. Vi kan være mere eller mindre *bevidste* om den, *reflektere* over den og tage *stilling* til, hvad vi vil stille op med den i fremtiden. At træde i et bevidst og vælgende forhold til selvet som produkt kalder Wilhelm også for “selv-overtagelse” (Kierkegaard 1994), og det er for ham en selvfølge, at denne overtagelse kun er mulig som en *etisk* akt, dvs. at man gør sig selv moralsk ansvarlig i og med at man vedkender sig et bevidst og “villet” tilhørsforhold til sine egne handlinger.

Nu hævder de kierkegaardianske pseudonymer imidlertid, at selvovertagelse ikke er reglen, men undtagelsen fra reglen. De fleste menneskeliv udspiller sig, kunne man sige, som kausale virkninger af socio-

kulturelle årsager: Vi udlever ureflekteret det produkt, som ydre omstændigheder har gjort os til. Videre hævdes det, at denne passive levemåde i dens forskellige former fortjener betegnelsen “fortvivlelse”. Denne dobbelte påstand skal vi i det følgende analysere med fokus på betydningen af stilhed (og dermed også på larm og snaksommelighed).

Identitet og differens

Den mest almindelige grund til at mennesket henlever livet som et produkt er, at det ikke bliver sig *bevidst* om at være et produkt, og dermed heller ikke kan transcendere dets egen fakticitet. Vi lever med andre ord løs af livet i tillid til at kunne vælge mellem forskellige muligheder, mens vi i virkeligheden blot repeterer tidens og samfundets måde at producere mennesker på. Denne bevidstløse reproduktion sættes hos Kierkegaard ofte i forbindelse med menneskemængdens larm, underholdning og snak. Pseudonymet Johannes Climacus formulerer det således: “I vore tiders Bestandig-Selskabelige gyser man i den grad for Ensomhed, at man (...) ikke ved at bruge den til Andet end en Straf for Forbrydere” (1994b 119). Mens man i oldtiden og middelalderen trods alt vidste at prise stilheden, hævder Climacus videre, behøver det moderne menneske konstante input i øregangen: “som det lille Barn maa visses i Søvn, saaledes behøve disse det Selskabeliges beroligendes Vissen for at kunne spise, drikke, sove, bede, forelske sig osv.” (Kierkegaard 1994 b: 119).

Det i “Snaksomheden” (1994 c: 160) opslugte individ kalder Kierkegaard som bekendt også for “spidsborgeren” eller “den åndløse”. Karakteristisk for dette menneske er, at hun forstår sig selv ud fra det, der umiddelbart *adskiller* hende fra andre,

dvs. ud fra “Differentserne” (Kierkegaard 1994). Netop fordi spidsborgeren i virkeligheden gennemspiller en bestemt stereotyp måde at være menneske på (hun er jo et produkt), er hun fikseret på alle de ting, der beviser, at hun er noget specielt, f.eks. bestemte evner, interesser, livsprojekter eller ydre forhold som social placering, udseende eller formue. Både glæder og sorger i spidsborgerens liv er knyttet til differenserne. Da spidsborgeren ikke får noget ud af tanken om simpelthen at være *menneske*, må hun vægtlægge alle de ting, der gør hende til et *særligt* menneske, således at hun kan sige til andre: *dette* er mig.

Hvis man lægger hele sin identitet i dét, der adskiller én fra andre, lægger man den imidlertid i noget *betinget* (Kierkegaard 1994 b: 107). Man glædes ikke over at *være til*, men over at være til som f.eks. attraktiv bankrådgiver med sportslig succes. Der er selvsagt intet i vejen med at sætte pris på sit gode udseende, sit job eller sit fodboldtalent. Men hvis livsglæden står og falder med disse differenser, da er glæden ret beset noget meget skrøbeligt og usikkert, noget man i bund og grund må frygte at miste; Hvis banken går konkurs eller talentet svigter, er der jo ikke noget tilbage at leve for. Men at leve sådan er at leve *fortvivlet*, kan vi læse hos pseudonymet Johannes Climacus. Det er selvfølgelig fortvivlende, hvis spidsborgeren møder modstand, for da ser livet jo sort ud, men det er også fortvivlende, hvis alt går efter hendes næse: Dybt inde i den spidsborgerlige lykke gemmer der sig en anelse om, at alt det, hun tillægger så stor betydning, kan udviskes så let som spor i sandet. Hvis hun skal overdøve denne angstprovokerende anelse, må hun kaste sig ud i livets larm og spektakel - “maaske ved Adspredelser (...); f.Ex. ved Arbejde og Travlhed (...)”, siger

Climacus (Kierkegaard 1994 b: 104). Hun vil bestandigt søge at bekræfte en bestemt historie om, hvem hun er, og hvad hun kan, og erfaringer som truer historien må for alt i verden undgås.

Vi vil her vove den påstand, at Kierkegaard med sine skrivelser om identitet, differens og fortvivlelse er inde på et sæt gensidigt forbundne temaer, som i mere end 2000 år har figureret i buddhistiske traditioner, og i dag tages op i mindfulness-tilgangen. Både ifølge Kierkegaard og mindfulness-perspektivet er det misforstået "at ville have sit liv i Differentserne" (1994a), dvs. at leve for sine bestemte forskelle til andre. Modsat differensstænkningens præmis om, at menneskelig lykke består i at dyrke det særlige og uafhængige, lægger både Kierkegaard og mindfulness-perspektivet vægt på det illusoriske og lidelsesfulde i denne dyrkelse: Illusorisk, fordi vi aldrig rent ud *er* vore differenser, men altid også noget almenmenneskeligt, nemlig "ånd" (Kierkegaard) eller "bevidsthed" (mindfulness-perspektivet); ulykkelig, fordi den eksklusive fokusering på differenserne fører til en umættelig produktion af ønsker og begær af egoistisk karakter, dvs. ønsker og begær, der kredser om *mig* og *mit*. Det er derfor Kierkegaard kan finde på at hævde, at vi må *gøre os selv til intet*: For at komme ud over vores egen selvoptagethed, må vi først tilintetgøre os selv, indtage det perspektiv, hvorfra alle vore private ønsker og begær tager sig ud som det rene ingenting. At gøre dette, siger han videre, er *at lære at tie* (Kierkegaard 1994 c: 135).⁶

I stedet for at betone vigtigheden af at opnå succes med noget særlig opvigtsvækkende og unikt, som den moderne selvudviklingskultur har en tendens til, betoner både Kierkegaard og mindfulness-perspektivet, at opgaven er *almenmenneskelig*.

Valget: "Naar alt bliver stille"

Hvis spidsborgeren aldrig kommer ordentligt i gang med at fortvivle, opdager hun aldrig, hvad hun egentlig er, nemlig et *selv-forhold*, hvilket Climacus også definerer som *ånd*. Hvis hun derimod oplever modgang og smerte, er der håb for hende: Hun bliver muligvis rystet nok til at påbegynde den viljes- og bevidsthedsproces, der skal føre til, at hun ikke længere er fortabt i det produkt, hun er blevet gjort til, men forholder sig vågent til det, og overtager ansvaret for det, dvs. hun *overtager sig selv*.

At overtage ansvaret for sig selv som produkt kræver imidlertid et radikalt valg: Selvet må "vælge sig selv". Den der lever "etisk" har foretaget et sådant valg: Hun har valgt ikke simpelthen at lade impulserne råde, men at fastholde sig selv som den, der *forholder* sig til disse impulser. Dette etiske valg af levemåde kan imidlertid kun komme i stand i *stilhed*: "Naar alt er blevet stille omkring En, høitideligt som en stjerneklar Nat, naar sjælen bliver ene i den hele Verden, (...) da skiller Himlen sig ligesom ad, og Jeget vælger sig selv (...)" (1994a 166). Sålænge vi er i "snaksomheden", er vi så optaget af livets mange opgaver, af at blive set og hørt, af ubetydelige forskelle mellem menneske og menneske, at vi ikke kan forholde os til os selv med den alvorlighed og beslutsomhed, som det etiske valg kræver. Vi lægger vægt på alt det relative, dvs. det "æstetiske", men ikke på det absolutte, dvs. på det "Enten-Eller", der gælder for et hvert menneske. Først når vi formår at tie, bliver det klart for os, at der ligger et skæbnesvalg forude: valget mellem at vælge i livet eller ikke at vælge. Ifølge pseudonymet Assessor Wilhelm er dette valg ikke nogen selvfølgelig og ligetil akt. Som oftest sker der nemlig det, når vi forholder os til os selv, at der er noget i sel-

vets indhold, vi ikke kan *acceptere*, og derfor ikke kan *vælge*. Denne selvfornægtelse kalder Johannes Climacus bl.a. "fortvivlet ikke at ville være sig selv" (Kierkegaard 1994 b: 105). Kierkegaard er her inde på et træk ved den menneskelige psyke, som Freud senere tog op, og som i dag anerkendes af stort set alle psykoterapeutiske retninger: Tendensen til at fornægte og fortrænge de sider af os selv, vi ikke bryder os om. Climacus siger det sådan: "Idet nu selvet (...) vil til at overtage Selvet, støder det maaske på en eller anden Vanskelighed i Selvets Sættelse, i Selvets Nødvendighed. Thi som intet menneskeligt Legeme er det Fuldkomne, saa heller intet Selv. Denne Vanskelighed, den være sig en hvilken, gyser han tilbage for" (Kierkegaard 1994 b: 110). Da konfrontationen med uønskede sider af os selv er ubehagelig, ofte på en subtil og utydelig måde, forsøger vi gerne at glemme og overdøve disse sider: Det ubehagelige fortrænges til en plads i baggrunden af bevidstheden (Kierkegaard 1994 b: 112), men forsvinder ikke. For at kunne overtage ansvaret for sig selv, kræves der imidlertid en radikal form for selv-accept, som i gennemgribende forstand omfavner det vi er på godt og ondt, og siger ja til det alt sammen. Vi må blive "gennemsigtige" for os selv (Kierkegaard 1994 a: 168), dvs. kunne se og rumme os selv i en grundlæggende form for selv-accept.

Argumentet synes nu at se sådan ud: Hvis vi ikke vælger os selv i fuld accept og gennemsigtighed, så vælger de ubevidste drivkræfter eller "produktet" i os. Men vi kan kun blive os selv gennemsigtige, hvis vi først erkender og *anerkender* det, vi nu engang er. Den, der ikke vil vedkende sig, at hun er f.eks. jaloux, dominerende eller drikkædlig, har ringest chance for at gøre

noget ved problemet. Den, der *ser* dette aspekt ved sig selv, og *accepterer* det som en del af sin egen historie, kan muligvis forandre det. Wilhelm bruger som eksempel en person, der er afhængig af "spil", dvs. spil om penge, og mod sin egentlige vilje drives til at spille. Kunsten er ikke, påstår Wilhelm, at fornægte eller hade lysten til at spille. Det gør den bare stærkere, når den vender tilbage. Derimod er kunsten at "se lysten an" (Kierkegaard 1994 a: 213), dvs. at *observere* den et øjeblik uden at bekæmpe den, men også uden at forfølge den. Hvis vi kan observere uønskede lyster og stemninger, dvs. rumme dem i opmærksomhed uden at reagere på dem, mister de deres absolutistiske kraft, lyder det.

At øve sig på dette, påstår vi i denne artikel, er at øve at sig på en form for accepterende, introspektiv selv-opmærksomhed, som også praktiseres i mange meditationsformer, bl.a. i mindfulness-tilgangen. Hos Kierkegaard synes en sådan opmærksomhed at være en forudsætning for at foretage det etiske valg; den, der ikke kan iagttage sig selv, og dermed gennemskue sig selv, kan heller ikke overtage sig selv etisk. Mens der hos Kierkegaard imidlertid ikke angives nogen konkrete strategier eller metoder til at praktisere denne type opmærksomhed, finder vi i mindfulness-inspirerede terapiformer en række sådanne forslag.

Mindfulness i moderne psykologi: stilhed som indgang til væren

Vi bilder os i denne artikel ikke ind, at Kierkegaard ville bifalde vores brug og fortolkning af hans (og hans pseudonymers) begreber i en moderne diskussion om meditation og selvudviklingskultur. Det ville han sandsynligvis ikke. Mens Kierkegaard var en kristen "digterfilosof", udgør mindfulness-tilgangen en vifte af empirisk

forankrede terapiformer og teoretiske koncepter med rod i blandt andet buddhisme. Alligevel mener vi, at mindfulness-tilgangen og Kierkegaard, trods deres forskellige udgangspunkter og målsætninger, har væsentlige pointer til fælles; pointer, der adskiller sig fundamentalt fra dominerende tendenser i den moderne selvudviklingskultur.

Introduktion til mindfulness

Jon-Kabat-Zinn (2003, 2005) har med grundlæggelsen af Mindfulness Based Stress Reduction (MBSR) i 1979 på University of Massachusetts School of Medicine, været en grundfigur i mindfulness-tilgangens øgede anvendelse i medicin, psykiatri og psykologi de sidste tyve år. Kabat-Zinn har adskilt mindfulness fra oprindelsen i en buddhistisk kontekst, og påvist dens brugbarhed i kliniske sammenhænge i sin egen ret.⁷ Særligt indenfor den såkaldte evidensbaserede psykologi, ikke mindst den kognitive adfærdsterapi, inkorporeres mindfulness på forskellig vis i stigende grad, sådan at der snakkes om en ny "bølge" af mindfulness-orienteret psykologi⁸ (Germer 2005). Når vi i det følgende skriver om mindfulness-tilgangen refererer vi bredt til de forskellige skoler og retninger, der i dag lader sig inspirere af mindfulness som meditationsmetode, tilstand og teoretisk koncept.

Der findes fundamentalt to forskellige typer meditation: koncentrations- og indsigt meditation, hvoraf mindfulness tilhører den sidste. Koncentrationsmeditation adskiller sig fra mindfulness ved at søge absorption med et meditationsobjekt, som set i f.eks. Transcendental Meditation, hvor der fokuseres på et mantra. Mens man gennem vedvarende praktisering af koncentrationsmeditation kan opnå usædvan-

lige og hverdagsfjerne bevidsthedstilstande, sigter mindfulness mod at bringe os "ind i verden", dvs. tæt på hverdagen og dens erfaringsrigdom. Mindfulness-meditation praktiseres således ikke for at opnå ekstraordinære sindstilstande eller ekstraordinær "afslapning". Derimod kultiverer mindfulness en bestemt vågen *indstilling* til hverdagens erfaringer og udfordringer – hvad end de måtte være. Resultatet af denne indstilling hævdes at være en indsigt, som ikke er privat, men almenmenneskelig, og som vil komme både individets aktive handlingsliv og dets fællesskaber med andre til gode.

Der er, på tværs af de forskellige mindfulness-inspirerede teoridannelser og terapeutiske praksisser, enighed om, at mindfulness⁹ karakteriseres ved to komponenter: opmærksomhed på nu-værende erfaring fra øjeblik til øjeblik (a) med accept eller ikke-dømmen (b). Denne form for accepterende opmærksomhed trænes primært gennem formel meditationspraksis, men også uformelt i handlingslivet og i samværet med andre.

I den formelle meditationspraksis sigtes der mod at kultivere en ikke-diskursiv form for opmærksomhed på bevidsthedens indhold fra øjeblik til øjeblik, dvs. på den bevidsthedsstrøm af tanker, emotioner og handleimpulser, som vi erfarer i et givet tidsinterval. Opmærksomheden fikses med andre ord på rørelser i det, som Kierkegaard kaldte "selvet som produkt", og som hos Hayes kaldes "selvet som indhold" eller "det konceptuelle selv" (Hayes et al. 2003). Som "anker" for bevidstheden bruges typisk åndedrættet eller anden sanserfaring, f.eks. opmærksomhed på bestemte dele af kroppen, eller en gennemgang af kroppen. Når nu f.eks. en associationsrække, fornemmelse, affektiv reaktion eller konceptuel vurdering opstår (f.eks.

"hvorfor har Hanne ikke ringet?", "dette er kedeligt", "jeg kan ikke meditere"), søges den mødt med en åben, ikke-evaluerende opmærksomhed, men dens indhold forfølges så vidt muligt *ikke*, dvs. tages så vidt muligt ikke alvorligt. Alt bevidsthedsindhold *observeres, noteres* og *forlades* igen, uden at deles op i "godt" og "dårligt". Ved hverken at gøre modstand mod det ubehagelige indhold, eller tilstræbe det behagelige, som vi har for vane, opnås en afkobling fra mekaniske reaktionsmønstre og stereotyperet perception og kognition. Snarere end at forsøge at kontrollere eller analysere erfaringsindholdet, fremmes en bestemt *indstilling* til erfaringen: en accepterende, åben, nysgerrig og ikke-dømmende indstilling. Hvor både kognitive og psykodynamiske terapitraditioner traditionelt har vægtet (1.ordens) forandring af bevidstheds*indhold* (f.eks. fra "irrationelle" til mere "funktionelle" "selvbilleder" eller "skemata"), søges i mindfulness-tilgangen en forandring (i 2.orden) af *indstillingen* til dette indhold; alt indhold, al erfaring, søges omfavnet med den samme, ikke-dømmende opmærksomhed.

Imidlertid leves livet jo "forlæns", som Kierkegaard er kendt for at sige det. Når vi er tilbage i det fremadrettede handlingsliv med dets strøm af opgaver, valgsituationer og begivenheder, skal vi selvfølgelig analysere, vurdere, og træffe valg. Pointen med mindfulness-meditation er ikke at diskvalificere dette liv, men tværtimod at kvalificere det: Ved regelmæssig tilbageværetthed *fra* handlingslivet, øges evnen, hævdes det, til at navigere og træffe bevidste valg *i livet*. Denne frihedsforøgelse begrundes med at reaktive handle- og kognitionsmønstre bliver udsat for accepterende bevidsthed, og dermed mister noget af deres indflydelse. Accept i dette perspektiv er ikke

passiv overgivelse eller nihilistisk fornægtelse af det, vi ønsker i livet men redskabet der tillader os at kontakte øjeblikkets "sådanhed" eller "suchness" (Kabat-Zinn 2005) uden det sædvanlige filter af modstand eller ønsketænkning. Dermed øges sandsynligheden for at vi træffer "vågne" valg, snarere end at handle på "autopilot". I ACT er et grundlæggende element netop valget af værdier for ens livsførelse (deraf navnet Acceptance and *Commitment* Therapy). Et grundlæggende paradoks omfavnes: Gennem den radikale accept åbnes et mulighedsrum for forandring.

Og hvad er det man gennem den radikale opmærksomhed opdager? Man begynder at opdage sindets og kroppens ustabile, flydende, altid-foranderlige karakter. Som vi skal se, nedbrydes på denne måde sproglige konstruktioner om substans og fasthed, som skyldes, at semantiske vaner (Hayes et al. 2003) og angst for tomhed (Kabat-Zinn 2005, Engler 2003) har præget vores syn på os selv og verden.

At tage tankens indhold for bogstaveligt Dhammapada, den mest centrale buddhistiske tekstsamling, åbner med ordene: "Mind precedes things, creates them, dominates them" (Thera 1996: 21). I mindfulness-tilgangen lægges der stor vægt på, hvordan vores lidelse hænger sammen med vore sprogpraksisser. Der forskes derfor i, hvordan mindfulness-praktisering kan føre til en befrielse fra de begrænsende effekter, som sproglige "knuder" eller konstrukter kan have på vores selv- og omverdensrelationer. I *Acceptance and Commitment Therapy* (ACT) er der udviklet et begreb for disse effekter, nemlig "cognitive fusion" (Hayes et al. 2003). Hermed menes menneskets manglende evne til at opdage den pågående tankeproces som adskilt fra tankepro-

cessens produkter eller indhold (Fletcher & Hayes 2005). I stedet for at se tænkning som en proces, der foregår i øjeblikket, fusionerer eller sammensmeltes vi med tankens indhold. Tankens indhold forstås ikke som sindets produkter, men indirekte via den måde de konstruerer vores verden på. Kognitiv fusion med hensyn til det menneskelige selv betyder således, at tankens indhold fusioneres med "virkeligheden om selvet": En verbalt konstrueret virkelighed tages for bogstaveligt.

Problemet med "cognitive fusion" ligger ikke i, at man skaber en sammenhængende, begrebslig idé om sig selv, men opstår, når man identificerer sig eksklusivt med indholdet af denne idé, noget sociale konventioner ofte opmunterer os til. Dette er problematisk, fordi vi forsøger at vedligeholde og forsvare selv-beskrivelser, selv hvis de er u hensigtsmæssige. Om vi så overvældes af ros fra andre, kan konstruktionen "jeg duer ikke til noget" alligevel dominere, og modvirke glæde og engagement. Desuden vil den personlige identitet opleves som sårbar overfor den "ydre" kontekst, f.eks. andres kritik eller anerkendelse, hvis den er knyttet stærkt til indholdet af bestemte selvfortællinger. Sproget sætter os i stand til at konstruere idealer, og gennem komparative og evaluerende "sproglige relationer" føle os utilstrækkelige i forhold til disse (Hayes et al. 2003). Identificeret med det konceptuelle selv (selvet som indhold), forsøger vi at handle konsistent med dette billede, og at undgå erfaringer, som truer dets konsistens. Verbale konstruktioner skaber derudover en symbolsk adskillelse mellem "mig" og "andre", og verden omdannes til et sted af "ting" og "hændelser" som enten er "gode" eller "dårlige" for dette selv. Når vore handlinger på denne måde er under verbal kontrol, hæmmes evnen til at tilpasse

handlingerne til situationen, og vi begrænses i vore handlemuligheder. Det konceptualiserede selv føler sig truet af forandring, og bliver let rigtigt i forsøget på at låse og fasttømre dets selvfortællinger.

Dette betyder ikke, at det er muligt eller ønskeligt at være foruden sproget og dets distinktioner, men at sproget, udover at det kan åbne vores verden og vore selvbilleder, også kan lukke dem og fastfryse dem. Sproglige netværk kan med andre ord være med til at fastholde os i det Kierkegaard-psedonymet Climacus kaldte "Endelighedens Fortvivlelse" (Kierkegaard 1994 c: 90), dvs. en fortvivlelse, som skyldes fastlåste og uflexible selvidentifikationer. Ifølge både Kabat-Zinn (2005), Hayes et al. (2003), Epstein (1995) og Engler (2003) skærper mindfulness evnen til at se med friske øjne på selv-italesættelser og selv-begreber, og dermed til at transcender dem, uden dog at lægge op til det Kierkegaard kalder "Uendelighedens Fortvivlelse" (Kierkegaard 1994c: 88), dvs. en fantasifuld ønsketænkning om, hvordan man gerne ville være.

Hayes et al. (2003) pointerer, at mainstream klinisk psykologi ofte opmuntrer til *forandring* af det konceptuelle selv eller "selvet som indhold", bl.a. ved at ændre vore selv-evalueringer. Men i stedet for at forsøge at vinde en krig mellem "gode" og "dårlige" selv-evalueringer, vil mindfulness-tilgangene anbefale at kultivere en evne til momentant at 'de-fusionere' fra alle former for selv-evalueringer og tanker. Hermed kan vi for en stund observere vore selvbeskrivelser, uden at tage dem for alvorligt. Dette åbner for et *skifte i selvperspektiv*, en anderledes erfaring af subjektivitet, som beskrives på lignende vis af mange forfattere indenfor mindfulness-inspireret psykologi (Shapiro et al. 2006), betegnet med

begreber som "fra *self-as-content* til *self-as-context*" (Hayes et al. 2003), *the observing self* (Deikman 1982, Hayes et al. 2005), *det transcendent selv* (Barnes-Holmes et al. 2004), *non-dualistisk bevidsthed* (Engler 2003, Kabat-Zinn 2005), *no-self* (Engler 2003) eller *ophør af selv-refleksiv bevidsthed* (Epstein 1995).

Mindfulness bliver således forstået som type introspektiv opmærksomhed, som løser de sproglige relationers dominans, især de evaluerende og identificerende relationer. Subjektivitet uden rod i sprog er en dimension, som næsten ikke er italesat i vestlig psykologi og filosofi. Mindfulness-tilgangene hævder på trods heraf, at det er muligt for det menneskelige sind at være *stille*, udistraheret af tanke, dvs. at det er muligt at dirigere opmærksomheden ind i en *a-sproglig* dimension af væren. Gennem mindfulness-processer, lyder det, undermineres sproglige netværks dominans, og mekanisk konceptuel aktivitet mindskes. I takt med at vore konceptuelle selvidentifikationer svækkes, svækkes også den lidelsesprægede optagethed med trusler mod disse identiteter. Kabat-Zinn udtrykker det således:

"If we can learn to question the ways in which a sense of self solidifies around occurrences and appearances and then defends itself at all cost, if we choose to question whether the sense of self is fundamentally real or just a construct of mind, to examine whether it is invariant or continually changing, and to ponder even how important its views are in any moment in relationship to the larger whole, then we might not be so self-preoccupied and consumed so much of the time with our thoughts and opinions and with our personal stories of gain and loss, and so strongly ori-

ented towards maximizing the former and minimizing the latter." (Kabat-Zinn 2005: 328)

Glæde som tavshed og nærvær

Den opmærksomhed, der praktiseres i mindfulness-meditation, hævdes altså at føre til en erfaring af, at jeg ikke uden videre er mit bevidsthedsindhold, men derimod *bevidst* om dette indhold. Habituelle perceptionsprocesser og italesættelser af virkeligheden mister deres magt, og detaljer i vort psykiske liv, som ellers undslipper sig bevidsthed, synliggøres. Vi begynder at *være* med tanker, følelser og kropsfornemmelser som de opstår, uden at defineres, opluges eller kontrolleres af dem.

At være accepterende tilstede i øjeblikket, dvs. at være med det, *der er*, knyttes hos både Kierkegaard og mindfulness-tilgangen til begreber som ro, fred og glæde. Samtidig ses modstanden mod det værende, dvs. uviljen mod øjeblikkets "sådanhed", som en afgrundsdyb kilde til menneskelig lidelse og utilfredshed. Hos Kierkegaard hedder det: "Hvad er Glæde, eller det at være glad? Det er, i sandhed at være sig selv nærværende; men det at være sig selv i Sandhed nærværende, det er dette "Idag", dette at *være* idag, i Sandhed at være idag. Og i samme Grad som det er sandere, at Du er idag, i samme Grad som Du mere er Dig selv Ganske nærværende i at være idag, i samme Grad er Ulykkens Dag Imorgen ikke til for Dig" (LIL 160).

Ofte farves øjeblikket negativt af modstanden mod det vi bedømmer som en dårlig erfaring, eller af begæret efter at forlænge oplevelsen af en god. Ligeså ofte gennemspiller sindet, uden at vi har bedt om det, indtryk og erfaringer fra fortiden, eller det overdøves af forestillinger om fremtiden, hvor øjeblikket reduceres til et middel

for et fremtidigt mål. I begge tilfælde er opmærksomheden ikke dér, hvor *vi* er, i øjeblikket.

Fælles for mindfulness-tilgangen og Kierkegaard er påstanden om, at det er muligt for mennesket at overgive sig fuldt ud til øjeblikket. I dette ligger også et perspektivskifte mht. vores evne til at glædes i livet. Selvom det nuværende øjeblik sjældent er perfekt, da tingene sjældent er *helt* som vi ønsker dem, kan en radikal accept af dette faktum i en vis forstand *gøre* det perfekt. Denne accept er *ro*, da den tillader os at finde fred med den omstændighed, at vi aldrig finder fred. Den er samtidig glæde, ikke på bestemte betingelser, men ubetinget glæde ved at være til. Denne glæde tør overgive sig til fuldkommenheden i det ufuldkomne, og adskiller sig hermed fra selvudviklings- og konsumkulturens typiske italesættelser af lykkesmaksimering og livsmestring. I modsætning til selvudviklingskulturens og wellness-bølgens tendenser til fokusering på undgåelse af det ubehaglige, anser hverken Kierkegaard eller mindfulness-perspektivet det for muligt, at livet ikke skulle være plagsomt. Smerte, tab, skuffelse og negativitet er en del af menneskelivet. Men de hævder samstemmende, at smerten forøges, når vi ikke accepterer den. Det er, kunne man sige, smertefuldt at gøre modstand mod smerten – både i overført og meget konkret betydning.¹⁰ Hayes et al. (2003) indfører derfor en distinktion mellem *smerte* og *lidelse*: Smerte er en naturlig del af livet, men vort ønske om at undgå smerten, kan forvandle den til lidelse. Vi kan ikke fjerne smerte fra livet, men vi kan mindske lidelsen, der ligger rundt om smerten som en mental sky af modstand.

Kierkegaard er enig i, at mennesket er et væsen, der er mester i at forstørre sin lidelse

unødigt, og understreger derfor evangeliets ord, at hver dag har nok i *sin* plage (Kierkegaard 1994 c). Hvorfor holde fast i fornærmelsen, nederlaget eller utilfredsheden fra i går? Hvorfor plages med en mulig fiasko i morgen? Det gør ikke “tavshedens læremestre”, liljen på marken og fuglen under himlen (Kierkegaard 1994 c).

Ifølge Kierkegaard knyttes den unødvendige lidelsesproduktion ikke til talen, men til den manglende evne til at kunne tie. Oversat til mindfulness-terminologi kunne man sige, at ved at stoppe op og rette opmærksomt nærvær mod tale- og tankestrømmen, istedet for at lade sig rive med af den, kan vi også sætte os ud over tendensen til at fastholde eller foregribe negativitet og lidelse.

Selvudvikling eller selvafvikling?

Hverken Kierkegaard eller mindfulness-perspektivet fokuserer systematisk på de sociale og samfundsmæssige forudsætninger for vellykket menneskelig selvvirkeliggørelse. Begge positioner er først og fremmest optaget af det intra-subjektive, dvs. af individets viljes- og bevidsthedsliv, men med en vellykket intersubjektivitet som *mål*: Begge fremhæver en accepterende, vågen selvopmærksomhed, der ikke er egocentrisk eller “privat” (Rose 1989), men muliggør selv-transcendens. Vi mener derfor ikke, at Kierkegaard og mindfulness-perspektivet står i modsætning til positioner, der fremhæver intersubjektive og samfundsmæssige betingelser for vellykket selvvirkeliggørelse.¹¹ De antager snarere et andet *perspektiv* på den samme *opgave*: Hvordan løse snævre selvidentifikationers greb i os? Det er dette vi forstår med den konstruerede term: *selv-afvikling*.

Mens hovedstrømninger i selvudviklingskulturen kan siges at opfordre til at vi

optimerer og *perfektionerer* vore selvfortællinger, tilstræbes der i mindfulness-meditation et opmærksomt, “de-fusionerende” blik på disse fortællinger. Selvudviklingskulturens vægt på konkurrence og uafhængighed, materiel succes og lykkesmaksimering i unikke selv-projekter, kan føre til psykisk udmattelse, f.eks. i form af stress eller depression (Willig 2005, Honneth 2003). Desuden står denne kultur i fare for at frakoble os fra vore moralske følelser af forbundethed med andre: Vi stræber mod at blive enestående “vindere”, og skammer os, hvis vi føler os afhængige af andre, eller ikke realiserer os selv nok. Prisen for denne frakobling kan være ensomhed, fremmedgjorthed fra sociale fællesskaber eller meningsløshed (Honneth 2003). Efter vores mening, kan mindfulness-tilgangen ikke retfærdigvis tilskrives denne kulturelle tendens. Tværtimod hævder denne tilgang, at konceptuelle selvrepræsentationer kan fylde så meget i vores bevidsthed, at de nærmest “skygger for udsigten” til andre horisonter end de selv-optagede, f.eks. når vi opluges af evaluering, sammenligning, konkurrence og “begær” i det personlige selvs favør. Vi opluges helt og holdent af vore egne fortællinger om virkeligheden, vore domme over andre og andres domme over os.

Praktisering af mindfulness meditation har i de østlige bevidsthedstraditioner altid været indlejret i en teoretisk og praksisbaseret etisk ramme rettet mod “non-harming” (de Sliva 2005), og denne etiske sensitivitet fremhæves særligt i Kabat-Zinns formidling af mindfulness.¹² Gennem mindfulness-praksisser fremmes indsigter om altings gensidige forbundethed, hævder Kabat-Zinn (2003: 568), noget som kan øge vores engagement i samfundet for fred og demokrati: “The more we can become

intimate with that landscape (of interconnectedness), the more we can participate effectively in society”.

Heller ikke Kierkegaard kan uden videre passes ind i, eller ses som en forløber for, den moderne selvudviklingskultur i dens egocentriske og forfladigede former. Selvom Kierkegaard hverken fokuserer på de sociale, historiske eller samfundsmæssige forudsætninger for individers liv, men på “hiin Enkelte”, er det klart, at han ikke ser den modsætning mellem individuel selvopmærksomhed og socialitet, som dele af selvudviklingskritikken gør (f.eks. Rose 1989). At træde ud af snaksomheden, at være stille, at vælge sig selv, betyder paradoksalt nok, at vi for alvor forstår vores forbundethed med helheden, historien og den sociale sammenhæng, vi er altid en del af: “(...) paa samme Tid, som det synes, at han isolerer sig allermest, paa samme tid fordyber han sig allermest i den Rod, hvorved han hænger sammen med det Hele” (Kierkegaard 1994a: 200). Hos både Kierkegaard og mindfulness-tilgangene finder vi dermed den sofistikerede påstand, at individet, for at kunne være tilstedeværende i det sociale, også må kunne være til stede i sit *egne* selskab, på stille afstand af det sociale larm. Og de hævder, at vågen og non-reaktiv observation af egne impulser og sindsrørelser kan fremme evnen til et sådant tilstedevær.

Både hos selvudviklingskritikken, Kierkegaard og mindfulness finder vi således en gennemgribende kritik af det moderne menneskes selvoptagedhed. Mens selvudviklingskritikken har en tendens til at lokalisere egoismen i selve trangen til introspektion og selvopmærksomhed, hævder de to sidste, at det moderne menneske typisk *ikke* formår at være alene, i stilhed konfronteret med sig selv, og at dette er

et *symptom* på egoismen. Tilsvarende kan hverken Kierkegaard eller mindfulness-perspektivet godtage den dualisme mellem socialitet og individuel selv-undersøgelse, som selvudviklingskritikere gerne italesætter. Er selvundersøgelsen radikal og ærlig nok, hævdes det, fører den os langt ind i det almenmenneskelige og forbundne.

Noter

- ¹ Tilegnet Aksel
- ² Vi forstår eksempelvis Niklas Rose (1989) som et eksempel på denne type selvudviklingskritik. Rose taler om "that psy shaped space" – dvs. et paradigme skabt af bl.a. psykologi, psykiatri og humanistisk tænkning – "which has been installed at the heart of each modern individual" (1989: 272). Rose opererer med en dualisme mellem introspektion og udadvendthed, som vi i denne artikel ønsker at sætte spørgsmålstegn ved. Desuden opstiller han, som vi forstår det, en konflikt mellem individuel selvrealisering og socialitet, som ikke er filosofisk holdbar i lyset af moderne intersubjektivitetsteorier (f.eks. hos Jürgen Habermas, Axel Honneth eller Charles Taylor).
- ³ Distinktionen mellem selvudvikling og selvafvikling uddybes i Solhaug 2007.
- ⁴ Se Baer et al. (ed.) 2006, Germer et al 2005 for en oversigt.
- ⁵ Dette kierkegaardianske udtryk bliver ikke brugt i mindfulnesslitteraturen. Som det vil fremgå af artiklen, forstår vi dette udtryk i bred forstand som en type opmærksomt, non-reaktiv tilstedevær, som fremhæves i begge traditioner.
- ⁶ At dette perspektiv hos Kierkegaard er et spring ud på "de 70.000 favne vand", dvs. et specifikt kristent perspektiv, går vi ikke videre ind i her, da vi ønsker at oversætte Kierkegaards pointe, så den bliver anvendelig også i ikke-kristen sammenhæng.
- ⁷ En række kvantitative effektstudier indikerer tilgangens nytte i forhold til både fysiske og psykiske hel-separametre, se for eksempel Grossman et al. 2004, Baer 2003, Davidson et al. 2003.
- ⁸ Mindfulness-Based Cognitive Therapy (Teasdale, Segal og Williams 2002), Dialectical Behaviour Therapy (Linehan 1993) og Acceptance and Commitment Therapy (Hayes, Strosahl og Wilson 2003), kan nævnes som nogle af de mest centrale mindfulness-inspirerede tilgange i den kliniske

psykologi idag. Også indenfor den psykoanalytiske tradition ses en fornyet interesse for dialog mellem psykoanalyse og buddhisme (f.eks. Epstein 1995, 2000, 2006; Rubin 1996; Safran 2003).

- ⁹ Nordiske oversættelser af begrebet inkluderer "ånds-nærvær", "fuld opmærksomhed", "bevidst nærvær" mm., men disse oversættelser har en fattigere betydning end "mindfulness" med dets komponenter af accept, åbenhed, decentering, skift i selv-perspektiv osv. (se Shapiro 2006, Bishop et al. 2004). Begrebet benyttes også hovedsaglig uden oversættelse i dansk psykologifaglig sammenhæng, og vi vælger at gøre det samme her.
- ¹⁰ Forskning i mindfulness' virkning på kronisk smerte støtter denne distinktion: reduceret psykisk modstand mod smerte reducerer oplevelsen af smerte, se fx Kabat-Zinn et al. 1986, Grossman et al. 2004.
- ¹¹ F.eks. Hegel eller i nyere tid Charles Taylor, Jürgen Habermas og Axel Honneth. Honneth har i sin intersubjektivitetsteori plads til overvejelser over subjektets "anerkendelse af sig selv", og trækker i den forbindelse en parallel mellem Freuds og Kierkegaards frihedsforståelse (Honneth 2008). For en nærmere overvejelse over forbindelsen mellem selvrealisering og anerkendelse, se Jonas Jacobsen (2006)
- ¹² Aspekter af buddhistisk meditationspraksis rettet mod "nonharming", kaldet "the culture of heart" (Thera 1996), inddrages i Kabat-Zinns program Mindfulness Based Stress Reduction, bl.a i form af "lovingkindness" meditation, som vægter medfølelse med selv og andre.

Litteratur

- Baer, R. A. (ed) (2006): *Mindfulness-Based Treatment Approaches. Clinician's Guide to Evidence Base and Applications*. Elsevier Academic Press
- Baer, R.A. (2003): Mindfulness training as a clinical intervention: A conceptual and empirical review. *Clinical Psychology: Science and Practise*, 10(2), 125-124
- Barnes-Holmes, Y., Barnes-Holmes, D, McHugh, L & Hayes, S.C. (2004): *Relational Frame Theory: Some Implications for Understanding and Treating Human Psychopathology*. International Journal of Psychology and Psychological Therapy Vol. 4, no. 2, pp.355-375
- Bishop, S., Lau, M. Shapiro, S, Carlson, L, Anderson, N., Carmody, J et al. (2004): Mindfulness: A proposed operational definition. *Clinical Psychology: Science and Practice*, 11 (3), 230-241
- Brinkmann, S & Eriksen, C (red) (2005): *Selvrealisering – kritiske diskussioner af en grænseløs udviklingskultur*. 1, udgave, Klim
- Davidson, R.J., Kabat-Zinn, J., Smith, J.C. (2004): Alterations in Brain and Immune Function produced by Mindfulness Meditation: Three Caveats, i: *Psychosomatic Medicine* 66 (150-152)
- Deikman, A.J. (1982): *The observing self: Mysticism and psychotherapy*, Beacon Press, Boston.
- Engler, J (2003): *Being Somebody and Being Nobody: A Reexamination of the Understanding of Self in Psychoanalysis and Buddhism*. I: Safran, J.D. (ed) (2003) *Psychoanalysis and Buddhism. An Unfolding Dialogue*. Wisdom Publications, Inc. – USA
- Epstein, M. (1995): *Thoughts without a Thinker, Psychotherapy from a Buddhist Perspective*. Basic Books, New York
- Epstein, M. (2000): *Hvordan man går i stykker uden at falde fra hinanden*. Borgens Bogklub, København
- Epstein, M (2006): The structure of no structure: Winnicott's concept of unintegration and the Buddhist notion of no-self, i: Birksted-Breen, D. & Black, M, B (eds) (2006): *Psychoanalysis and Religion in the 21. Century- Competitors or Collaborators?*, Routledge, London
- Fletcher, L. & Hayes, S.C. (2005): *Relational Frame Theory, Acceptance and Commitment Therapy, and a functional analytical definition of mindfulness*. Journal of Rational-Emotive & Cognitive-Behavior Therapy
- Germer, C., Siegel, R., Fulton, P. (eds) (2005) *Mindfulness and Psychotherapy*. The Guilford Press - New York 2002
- Grossman, P., Niemann, L., Schmidt, S., Walach, H. (2004): Mindfulness-based stress reduction and health benefits; A meta-analysis, i: *Journal of Psychosomatic Research*, 57
- Hayes, S. C., Strosahl, K. D. & Wilson, K. G. (2003) *Acceptance and Commitment Therapy – An Experiential Approach to Behavior Change*, The Guilford Press – New York (originalt utgitt 1999)
- Hayes, S.C., Folette, V.M. & Linehan, M.M. (red.) (2004) *Acceptance and Mindfulness – Expanding the Cognitive-Behavioral Tradition*. The Guilford Press - New York
- Hayes, S.C., Shenk, C., Masuda, A. & Bunting, K. (2006): The Psychological processes underlying mindfulness: exploring the link between Buddhism and modern contextual behavioral psychology, 431-448, i: Nauriyal, D.K, Drummond, M.S & Lai, Y.B: (2006): *Buddhist Thought and Applied Psychological Research*. Routledge, New York
- Hayes, S. C. & Smith, S (2005): *Get Out of Your Mind & Into Your Life. The New Acceptance & Commitment Therapy*. New Harbinger Publications, Inc. -USA (originalt utgitt 2004)
- Honneth, Axel (2003): *Behovet for anerkendelse*. Hans Reizels Forlag
- Honneth, Axel (2008): *Pathologien der Vernunft*. Suhrkamp
- Jacobsen, Jonas (2006): "Anerkendelse og selvidentitet: om forsoningen mellem det gode og det moralsk gode liv hos Hegel" i *Fordringen på anerkendelse*. Forlaget Klim
- Kabat-Zinn (2003): Mindfulness-based interventions in context: Past, present and future. I: *Clinical Psychology: Science and Practice* 10, 144-156
- Kabat-Zinn, J (2005): *Full Catastrophe Living – Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness*. Delta Trade Paperbacks (originalt utgitt 1990)
- Kabat-Zinn, J. Lipworth, L., Sellers, W., Brew, M, & Burney, R. (1986): Four year follow-up of a meditation-based program for the self-regulation of chronic pain: Treatment outcomes and compliance. *Clin.J.Pain*, 2, 159-173
- Kabat-Zinn, J (2005) *Coming to our senses – Healing ourselves and the world through mindfulness*. Hyperion Books – New York

- Kierkegaard, Søren: *Enten-Eller* Gyldendal (1994 a)
 Kierkegaard, Søren: *Sygdommen til Døden* Gyldendal (1994 b)
 Kierkegaard, Søren: *Liljen paa Marken og Fuglen under Himlen* Gyldendal (1994 c)
 Linehan, M. (1993): *Cognitive-Behavioral Treatment of Borderline personality disorder*, Guildford Press, New York.
 Rose, Nikolas (1989): *Governing the soul. The Shaping of the Private Self*. Free Association Books.
 Rubin, J. B. (1996): *Psychotherapy and Buddhism: toward an integration*, Plenum Press, New York.
 Safran, J. D. (Ed.). (2003a): *Psychoanalysis and Buddhism: An unfolding dialogue*. Boston: Wisdom Publications.
 Segal, Z.V., Williams, J.M.G. & Teasdale, J.D. (2002): *Mindfulness-Based Cognitive Therapy for Depression – A New Approach to Preventing Relapse*. The Guilford Press – New York
 Shapiro, S.L., Carlson, L., Astin, J.A., Freedman, B. (2006): Mechanisms of Mindfulness. I: *Journal of Clinical Psychology*, Vol. 62.No.3: 373-386
 Solhaug, I (2007): *Selvtutvikling eller selvavvikling? Selvet i postmoderniteten og mindfulness-inspirert psykologi*. Speciale afleveret ved Københavns Universitet
 Thera, N. (1996): *The Heart of Buddhist Meditation*. Weiser Books, San Francisco (oprindeligt udgivet 1954)
 Willig, Rasmus (red.) (2005): *Sociale patologier*. Hans Reizels Forlag

Ejvind Hansen

E-mailens tavshed¹

I denne artikel overfører jeg Derridas analyser af skriftligheden til e-mailen. Jeg viser, at e-mailteknologien på den ene side bærer på nogle strukturer, der potentielt kan gøre os mere bevidste om tavshedens betydning for kommunikationen (pga. følelsen af udsathed mellem de enkelte led); og at den på den anden side også kan tilhulle denne tavshedens betydning, ved at man kan bygge bro mellem de enkelte indlæg og ved at forholde sig rigtigt til tidligere indlæg. Begge aspekter ved e-mailen kan bruges til at få større indsigt i fundamentale forhold ved kommunikative relationer.

Indenfor de sidste 30 år har det kommunikative landskab ændret sig dramatisk i takt med indførelsen af de digitale medier. Dette har naturligt medført en række nye kommunikative relationer, hvilket igen har medført ændringer i sprog og sociale konstellationer.² Slutningen på disse transformationer har vi nok ikke set endnu, da den teknologiske udvikling stadig pågår med stor hast, og den egentlige anvendelse foregår også stadig på en meget opsøgende måde.

At der er en intim relation mellem kommunikative medier og kommunikativt indhold og relation er en velkendt indsigt.³ En nøglefigur i analysen af dette forhold var Jacques Derrida. Han var også bevidst om de *digitale* mediers signifikans. Han fremsatte således en ganske markant påstand om e-mailens betydning:

“[...] in the past *psychoanalysis would not have been what it was (no more so than many other things) if E-mail, for example, had existed. And in the future it will no longer be what Freud and so many psychoanalysts have anticipated now that E-mail, for example, has become possible.*” (Derrida 1995: 34)

Selvom Derrida således tillægger e-mailen stor betydning, er hans generelle forhold til de digitale medier ikke kendetegnet af stor indlevelse. Han var generelt lidt tøvende overfor brugen af dem (Derrida 1997: 56). Målet med denne artikel er derfor at overføre nogle af Derridas indsigter til de digitale medier – mere specifikt til e-mailen.

Jeg vil i det følgende fremhæve Derridas fokus på kommunikationens yderområder, såsom marginerne, mellemhederne, det usagte, spøgelseserne, og relatere dette til e-mailen. Det var en vedvarende pointe for Derrida, at de signifikante forskelle mellem medier skulle findes i netop deres måde at forme tavsheden (Hansen 2008). Hvordan former e-mailen sin tavshed (eller: de kommunikative mellemheder)?

Jeg vil hævde, at tavsheden i en vis forstand bliver mere synlig, fordi skiftet mellem de kommunikative indlæg bliver mere markeret. I en anden forstand bliver tavsheden imidlertid også mindre synlig, fordi man kan opbevare og vende tilbage til tidligere indlæg og dermed overskride de mellemliggende skift. Tidligere indlæg bliver så at sige ved med at tale på trods af, at tavsheden mellem skiftene måske burde have givet dialogen mulighed for at udvikle

sig videre. Dette kan føre til en fiksering af samtalen.

I. Analyse af e-mailens strukturelle karakteristika

En sammenligning af e-mailen med traditionelle papirbaserede udvekslinger afslører en række fælles træk – særligt i forhold til det traditionelle brev. I forhold til en faktor som (i) *anonymitet* ligner e-mailen og brevet hinanden i, at der sjældent findes deciderede anonyme *udvekslinger* sted. Det er sandt, at der er en vis tradition for at *sende* anonyme breve, men eftersom det er svært at besvare sådanne breve (på grund af begrænsninger i udvekslings-systemet) når det sjældent til deciderede udvekslinger. Ved e-mails er det forholdsvis let at besvare en anonym e-mail, men det er sjældent ønskværdigt, fordi det vil generere en masse uhensigtsmæssig e-post (spam).

Ved sammenligning af kommunikative medier forholder man sig også ofte til (ii) *graden af synkroni* (dvs. samtidigheden i udvekslingen). I den talte kommunikation er man som oftest fuldstændig synkron, idet ytringerne og modtagelsen falder sammen, hvorimod der er en høj grad af asynkroni i brevudvekslingen. Her ligger e-mailen midt mellem samtalen og brevvekslingen:

(a) Pga. den hurtige overførsel af det skrevne er der potentielt et mindre delay mellem afsendelse og modtagelse. Dertil kommer (b) at tilgængeligheden af tidligere indlæg i udvekslingen på en nem måde vedblivende kan spille ind i den fortløbende udveksling, eftersom de nemt bliver arkiveret og/eller medtaget i teksten, når man laver en besvarelse af et indlæg. Dette er slet ikke tilfældet i samtalen, og som regel temmelig besværligt i brevudvekslingen.

Endelig kan man også forholde sig til (iii) *rækkevidden* af et kommunikativt medie, og her har e-mailen (a) en geografisk større rækkevidde som udvekslings-medie. Det er sandt, at brevet ligesom e-mailen kan nå hele verden rundt, men pga. den lange ekspeditionstid, er dette sjældent særlig pragmatisk anvendeligt. I forhold til (b) en *offentlig* rækkevidde, så er e-mailen og brevet fælles om at have en klart afgrænset mængde af modtagere. E-mailen har imidlertid en meget simpel måde at tilføje nye modtagere, og i gennemsnit vil den derfor kunne have flere modtagere end brevene.

I det følgende vil jeg forsøge at vise, at kombinationen af (i) begrænset anonymitet, (ii,a) den absolutte adskillelse mellem de kommunikative skift og (iii,b) det veldefinerede felt af modtagere, accentuerer en bevidsthed om de kommunikative mellemheder. Denne tendens understreges på den ene side af de let tilgængelige arkiver (ii,b), men disse bærer også (i en anden forstand) en strukturel tendens til at mindske bevidstheden herom.

Mange af disse egenskaber findes også i andre medier (både digitale og analoge). Det er ikke afgørende for mit argument at hævde, at e-mails adskiller sig fundamentalt fra alle andre medier. Der vil givetvis være overlapninger.⁴ Mit argument vil snarere være, at den vidt udstrakte brug af e-mails har medført, at en bestemt kombination af disse egenskaber er blevet udbredt, og at dette har fået betydning for de kommunikative mellemheder på en gennemgribende måde. Dermed ikke være sagt, at teknologien *determinerer* vores kommunikative relationer. Men den rummer en række strukturelle forhold, der gør bestemte handle-mønstre mere oplagte end andre.

II. Derrida om kommunikationens medialitet

Derrida har beskæftiget sig med betydningen af medierne for den kommunikative udveksling siden han i 1967 offentliggjorde *De la Grammatologie, L'écriture et la différence* og *Le voix et le phénomène*. Disse undersøgelser var oprindelig centreret omkring forholdet mellem talt og skrevet kommunikation. Derrida argumenterede imod den opfattelse, at den skrevne kommunikation skulle betragtes som en *afledning* af den talte.

Helt overordnet set kan man sige, at der var to strategier til at substantiere dette argument: På den ene side (1) viste Derrida, at der findes skriftlige ytringer, der enten ikke har fonetiske ækvivalenter (eksempler på dette kan findes i matematikken – Derrida 1967a: 20), eller som ikke kan adskilles ved deres fonetiske forskellighed (et eksempel på dette er forskellen på fransk mellem *différence* og *différance* (Derrida 1972b: 4)).

På den anden side (2) viste Derrida, at grunden til vores *tilbøjelighed* til at tænke på det talte sprog som mere oprindeligt end det skrevne, er, at mediet for det talte sprog (stemmen) tenderer til at undslippe os.⁵ Dette skyldes, at stemmen er nært knyttet til den umiddelbare kontekst. Stemmen er kun hørbar på det tidspunkt, hvor den bruges til at ytre noget, og fokus for taleren er således at blive forstået umiddelbart på det tidspunkt, hvor hun ytrer sig. Heroverfor står den skriftlige udveksling, hvor skribenten er nødt til at tænke sig en fremtidig kontekst, i hvilken læseren vil kunne forholde sig til ytringen. I den talte udveksling er der således ikke noget tidsrum mellem skabelse og perception – indhold og medie tenderer derfor til at smelte sammen. I den skrevne udveksling

er der et tidsrum, der adskiller skabelse og medie, hvorved det bliver muligt (og nødvendigt) at forholde sig til, at der er et *forhold* mellem disse.

Denne pointe førte faktisk Derrida til at hævde skriftens *primaritet* – i det mindste i en ikke-kronologisk forstand (Derrida 1967a: 16-7 + 81). Han hævdede at skriften i en vis forstand bærer på sprogets *spor* – dvs. at et fokus på skriften vil give os indsigt i fundamentale pointer omkring de konstitutive elementer af sproget.

Dette er naturligvis en ganske substantiel pointe, som burde udbygges for at fremstå som rimelig. Jeg vil imidlertid ikke forpligte mig på denne pointe, men nævner den blot for at forklare, hvorfor Derrida efterfølgende fokuserede på nye former af skriftlighed. Det blev nemlig klart for ham, at hvis skriften skulle tillægges denne primaritet, burde den ikke reduceres til blot at være en fremstilling af sagforhold. Netop ved at gå fra det talte til det skrevne sprog bliver det muligt at lege med forholdet mellem medie og indhold på helt nye måder. Skriften er – givet adskillelsen af skabelse og modtagelse – i stand til at lege med de tidlige forhold (relationen mellem fortid, nutid og fremtid) på helt nye måder.

Dette førte Derrida til studier af forholdet mellem filosofi og litteratur. Han analyserede forskellige kunstneriske udtryksformer (fx litteratur, poesi, teater, musik, drama, ballet, fabel, mimik, film, tv, osv.) og hvordan disse former, pga. deres forskellige medier, kan bruges til forskellige dekonstruktive overvejelser.

Det er imidlertid vigtigt at notere sig, at Derridas primære ærinde ikke var at vise, hvordan disse forskellige medier kan bære på forskellige udtryksformer. Hans mål var snarere at vise, hvordan de gør os bevidste

om forskellige former for tavshed:

“All the ‘genres’ of this generalized writing [...] are distinguished by trace effects whose structure is in each case original. The different ‘silences,’ for example, never merge.” (Derrida 1972a: 297)⁶

Selvom Derrida her skriver om de forskellige udtryksformer som “genrer for generaliseret skrift” skal dette ikke forstås således, at han forudsætter en enhedslig grundlæggende udtryksform (den generaliserede skrift). Det bliver klart i slutningen af citatet, hvor han fremhæver forskelligheden af mediernes tavshed. Dette er en vigtig pointe: Forskellige medier etablerer på forskellig vis forholdet mellem noget, der fremhæves som signifikant på den ene side (mediets fokus), og på den anden side noget der udgør mediets “margin” eller tavshed (gennem dets mellemheder og blinde pletter).⁷

Der er i følge Derrida ingen pletter, der er *principielt* blinde, men ethvert medie bærer på blinde pletter. Dette skyldes, at mediet må introducere forskellige former for fokus og repetitionsmønstre for at kunne lade det signifikante stå frem i forhold til det betydningsløse. Sprog konstitueres (blandt andre ting) af (i) et fokus på noget der siges på bekostning af noget, der ikke siges; (ii) et stipuleret forhold mellem tegn og betegnet; og (iii) tomrum, der *adskiller* de signifikante tegn. Mediernes blinde pletter findes således i (i) mellemheden mellem de ting i verden, der artikuleres; (ii) “mellemværendet” mellem tegn og betegnet (forholdet mellem sprog og verden); og (iii) mellemheden mellem de enkelte tegn (hvad er signifikansen af rummet mellem de enkelte tegn?).⁸

Fokuseringen på de mellemheder, der

bæres af de forskellige medier kan give indsigt i sprogenes konstitution og begrænsninger. Det giver imidlertid sig selv, at en refleksion over sprogets mellemheder ikke er helt simpel, idet de jo netop mister deres karakter af at være mellemheder, når der bliver fokuseret på dem. Derudover kan en sådan fokusering naturligvis heller ikke foregå uden at indføre nye former for mellemheder. Så en mellemheds-analyse må altid basere sig på mellemheder, der ikke bliver reflekteret.

Derrida viser i sine analyser, at mediernes konstitution i sig selv er medbestemmende for de mellemheder, som de bærer på.⁹ Forandringer i medielandskabet vil derfor nødvendigvis også medføre forandringer i de fokuseringer, som ligger i de pågældende kulturer. Analyser af medielandskabet kan derfor være oplysende for en forståelse af kulturerne.

Desværre anvendte Derrida som nævnt aldrig sin optik på de digitale medier. I 1997 gav han et interview, hvor tilbagegangen for papirbaserede medier blev tematiseret. I 1997 var formen af den digitale revolution imidlertid endnu for sporadisk til at retfærdiggøre en dybere analyse. Resten af denne artikel vil derfor sigte på at overføre Derridas optik til de digitale medier – med en særlig fokusering på e-mailen. I analysen vil jeg primært forholde mig til den tredje slags mellemhed: Hvad er betydningen af mellemrummet mellem de enkelte tegn?

“entre... un silence” (Derrida 1972a: 278)

III. Den tavse larm fra e-mailen

Det giver god mening at sammenligne e-mailen med både papirbaserede breve og det talte sprog. D. Crystal har vist at sproget i e-mails ligner både det talte og skrevne sprog (Crystal 2006). Jeg vil over-

veje, hvad der sker mellem de dialogiske skift i e-mailen. Hvad foregår der i adskillelsen mellem taler A og B? Jeg vil fremføre to argumenter:

(1) På den ene side understreger e-mails den egenskab ved det skrevne sprog, at adskillelsen mellem de kommunikerende parter bliver absolut. Når en e-mail er skrevet og afsendt bliver man i første omgang konfronteret med en absolut tavshed. Skribenten har ingen sansmæssige indtryk af, hvordan ytringen modtages.

(2) På den anden side *adskiller* e-mailen sig fra både det talte og skrevne sprog ved at tidligere indlæg i udvekslingen ligger lige for hånden i e-mail-arkivet – og nogle gange endda i den sidst modtagne ytring. Dette betyder, at parterne har let ved at relatere udvekslingens nutidige stadie med tidligere indlæg, hvilket giver dialogens fortid en større tyngde.

1. Modtagerens tavshed

Under skrivning og afsendelse af et brev er forfatteren normalt adskilt fra modtageren – modsat hvad der er tilfældet i den talte udveksling. I den direkte face-to-face situation er der en kontinuerlig reaktion fra modtageren. Modtageren vil, ofte ubevidst, reagere med kropslige gesti (nikke, rynke øjenbrynene, rejse sig op i sædet af iver, osv.). Taleren kan derfor kontinuerligt tilpasse det sagte til reaktionen fra modtageren.

Her introducerer den skrevne udveksling en ny form for mellemhed, idet modtagerens reaktioner ikke kan betragtes, mens ytringen forfattes. Den tavshed som findes i denne mellemhed kan spille en vigtig rolle for den kommunikative udvekslings flow. Dette er særlig tydeligt i de tilfælde, hvor forfatteren er spændt på modtagerens reaktion. Ventetiden på et svar bliver

her ofte tillagt vidt forskellige betydninger. Hvis svaret lader vente på sig, vil det kunne forstås negativt som et udtryk for ligegyldighed, eller positivt som et udtryk for grundighed. På samme vis, hvis svaret kommer for tidligt, kan det tolkes som over-ivrigt, ydmygt, spontant og/eller emotionelt. Og alt efter hvordan ventetiden fortolkes, vil det forme den videre dialog.¹⁰ Et fokus på de kommunikative skift i brevbaserede udvekslinger kan således give os indsigt i, hvordan en skribent er udsat for modtagerens reaktioner.

Dette vakuum mellem de kommunikative skift er særlig accentueret i papirbaserede breve og e-mails, fordi de er *adresserede*; under normale omstændigheder kender man de præcise modtagere af ytringerne; og modtagerne ved, at du ved det. I andre digitale medier – såsom nyhedsgrupper, fora, blogs og WWW – er feltet af modtagere mindre veldefineret, og dette forhindrer helt så skrækkelige forventninger til, hvornår og hvordan en mulig respons kan indtræffe.

Vakuummet accentuerer noget, som også er på spil i den talte udveksling: Usikkerheden og betydningen af, hvordan ytringer modtages. Det er imidlertid meget mere accentueret i den skrevne udveksling pga. den udvidede afstand mellem udfærdigelsen og modtagelsen af en ytring. Afstanden gør det tydeligt at betydningen af et udsagn ikke udelukkende kan tilbageføres til forfatterens intentioner. Betydningen opstår *mellem* forfatteren og modtageren. Så når A fx vil skrive et brev med søde komplimenter til B, så vil hun ofte være nødt til at udfærdige dem anderledes, end hvis hun ville have skrevet de samme ting til C – fordi B og C har forskellige temperamenter, og derfor vil modtage komplimenterne forskelligt.

Denne form for adaption til hinandens karakter er noget, vi gør spontant hele tiden. Nødvendigheden af at kunne dette er lige stor i talte som skrevne udvekslinger. Forskellen er blot, at betingelserne for at gøre det er markant forskellige. I de skrevne medier føles udsathedens tydeligere, fordi den bliver accentueret på et tidspunkt, hvor skribenten ikke har andet at gøre (i hvert fald i forhold til udvekslingen): i ventetiden, i tomrummet, tavsheden, der følger på et indlæg. I den talte udveksling er udsathedens accentueret samtidig med at ytringen finder sted.

Dette demonstrerer den derridaske pointe fra forrige afsnit: Forskellige medier bærer på strukturer, der accentuerer den kommunikative tavshed på forskellige måder. E-mailen deler på dette punkt mange af brevets egenskaber (den absolutte adskilthed, den veldefinerede gruppe af samtalepartnere, hullet mellem udsagnene). Men der er to koordinater, hvor e-mailen adskiller sig fra brevet:

(i) For det første er tidsrummet mellem afsendelse og potentiel modtagelse af en ytring væsentlig forkortet. Det er således teknisk muligt at modtage en ytring på under et minut. Mange er konstant online, og har sat deres e-mailklienter til at checke for e-mails med korte intervaller. Denne forskel betyder, at mellemheden meget hurtigere bliver signifikant. Når man sender et papirbaseret brev, bliver ventetiden ikke signifikant før tidligst efter en dag, hvor postvæsenet har omdelt posten, og man har haft tid til at læse brevet. Det betyder, at ventetiden ved e-mailen bliver signifikant på et tidspunkt, hvor man endnu har den oprindelige ytring frisk i bevidstheden, og det giver skribenten mulighed for bedre at reflektere på forholdet mellem indholdet og den efterfølgende tavshed.

(ii) Denne pointe understøttes af en anden forskel mellem papirbaserede breve og e-mails: Ved e-mailen har skribenten mulighed for at have nem adgang til præcise kopier af tidligere indlæg i udvekslingen. Dette er sjældent tilfældet i papirbaserede udvekslinger. I nogle eksempler kan skribenten have adgang til en kladde, og i sjældne tilfælde måske også fotokopier af tidligere indlæg. Kladder er imidlertid sjældent præcise i forhold til de endelige versioner, og kasseres ofte efter afsendelsen. Fotokopier er rigtignok næridentiske med originalen, men de er nok for det første sjældne, og for det andet kræver et omfattende fotokopi-system en omfattende katalogisering, der besværliggør tilgængeligheden af dem. I e-mails ligger de let tilgængelige i e-mailklienten, og kan også nemt kopieres ind i senere indlæg, (noget jeg vil vende tilbage til nedenfor).

Tilgængeligheden af det præcise indhold af tidligere indlæg kan få betydning i mellemrummet mellem indlæggene, idet man kan vende tilbage til disse for at overveje, hvornår man kan forvente et svar, eller om der var noget i det afsendte indlæg, der kan misforstås. Eller hvis der kommer et påfaldende tidligt indlæg: Om der var noget i det oprindelige indlæg, der indikerede hastværk.

E-mailen bærer således på nogle redskaber til at overveje de tavs marginer i udvekslinger, hvorved disse marginer kan få en mere direkte indflydelse på den faktiske udveksling. Redskaberne kan også til en vis grad findes i andre medier, men deres lettilgængelige karakter gør det mere oplagt at bruge dem i e-mailen.

2. *Larmen fra tidligere indlæg*

Arkiveringen af tidligere indlæg i en udveksling kan således tjene som redskab til at blive bevidst om betydningen af tavsheden mellem indlæggene. I en anden for-

stand kan den imidlertid også modarbejde en sådan bevidsthed, idet den kan hindre bevidstheden om, at udvekslingen kan udvikle sig i disse mellempå perioder. I kommunikative udvekslinger er det naturligt, at parterne har forskellig agenda. Det er også naturligt, at de fortolker situationen og emnerne i udvekslingen forskelligt. Ellers ville det, så at sige, ikke være nødvendigt at have udvekslingen. Denne skævhed medfører, at fokus for udvekslingen vil skifte undervejs. Så når A ytrer sig om noget, vil det få B på at tænke noget, som adskiller sig let fra A's intention, og dette vil forme B's svar, idet det lander lidt skævt i forhold til A's oprindelige indlæg. B's indlæg vil igen blive fortolket lettere skævt i forhold til intentionen, og således vil udvekslingen bølge frem og tilbage.

Denne gradvise vandring af udvekslingen er en naturlig dimension af de fleste udvekslinger, og er med til at gøre dem levende og intense. Parterne i udvekslingen påvirker hinanden på en dynamisk måde. Udvekslinger, hvor denne vandring ikke er tilstede, vil føles statiske, klaustrofobiske og kantede. Udvekslinger, hvor vandringen overdrives, er dog heller ikke frugtbare, idet de vil føles kaotiske, inkohærente, abrupte og fluktuerende.

E-mailen bærer på strukturer, der både kan føre til over- og underdrivelse af vandringen. Overdrivelsen underbygges af de uflexible mekanismer for tur-skift. Dette betyder, at det kan være fristende for en skribent at udvide hvert indlæg for at sikre sig at få det hele med. Herved kan det blive vanskeligt for modtageren at overskue hele indlægget, hvorved den personlige fortolkning (udvælgelsen af hvad, der er det væsentlige) kommer til at få en større betydning.¹¹ Jeg vil imidlertid fokusere på en tendens

i e-mails til at fikserer de kommunikative udvekslinger. Denne tendens viser, hvordan tavsheden er anderledes på spil i e-mailen i forhold til den talte og papirbaserede udveksling. Igen udspringer tendensen af den let tilgængelige karakter af tidligere indlæg i udvekslingen. Som nævnt ovenfor, kan denne egenskab tjene til at understrege tavshedens betydning – nemlig i skiftet mellem indlæggene. Men så snart et nyt indlæg er modtaget, kan indlægsarkivet bruges til et andet formål. Det kan bruges som målestok for det modtagne svar. Responderer svaret på det oprindelige indlæg? Eller undslår det sig fra at forholde sig til den dagsorden, som var sat?

Det nye er her ikke, at man forsøger at fastholde et emne gennem en udveksling. Det er naturligvis vigtigt i alle former for udveksling, at man holder sig passende til et nogenlunde klart emnefelt. Det nye er imidlertid styrken i redskaberne til at fastholde emnefeltet meget snævert. Med e-mailen bliver det muligt at copy/paste tidligere indlæg frem og tilbage, og derved lave en meget præcis sammenligning af, hvorvidt en besvarelse forholder sig helt præcist til et givet indlæg. I ekstreme tilfælde kan dette føre til uendelige skænderier, hvor parterne beskylder hinanden for ikke at forholde sig rimeligt til hinandens indlæg, hvor man beskylder hinanden for at fejlfortolke, fejlцитere, snakke udenom, osv.

Skænderier kan naturligvis også foregå gennem traditionelle breve eller gennem det talte sprog, men skænderierne gennem e-mails får ofte en anden karakter, givet at man kan henvise så præcist til tidligere indlæg.

For at vende tilbage til diskussionen om, hvordan kommunikative medier formes af mellemhederne, kan man sige, at ovenstående

ende tendens er et udtryk for en reduceret bevidsthed om betydningen af mellemhederne. Ved at vende tilbage til tidligere indlæg som den absolutte målestok, annulleres betydningen af vakuummet mellem indlæggene. Arkivet bruges så at sige til at bygge bro hen over tavsheden mellem indlæggene, og fastholde selve indlæggene som den absolutte autoritet. Dette er uheldigt, eftersom vakuummet som nævnt er et sted, hvor man kan blive bevidst om, hvordan kommunikative udvekslinger ikke blot foregår som en sammensmeltning af horisonter, men også som en kollision og forhandling af horisonter. Og hvis parterne tenderer til at fastholde deres agenda og horisont, vil det på den ene side kunne medføre en gensidig afvisning; og på den anden side vil gevinsten af kommunikationen også blive begrænset, fordi man ikke lader sig belære af hinanden.

Herved ender sådanne udvekslinger med at blive selv-centrerede. Annulleringen af vakuummet mellem indlæggene efterlader ikke et rum for at reflektere over den gensidige udsathed og nødvendigheden af gensidig bevægelighed. Diskussionen bliver i stedet en steril diskussion af, om den anden udviser den nødvendige respekt for emnet – eller for at stramme den yderligere: Hvorvidt den anden udviser den nødvendige respekt for *mig*.

Der er således en spænding i de tekniske strukturer af e-mailen mellem et potentiale til at blive mere hhv. mindre bevidste omkring de kommunikative mellemheder. På den ene side faciliterer e-mailen en øget bevidsthed om den anden pga. den øgede hastighed mellem skiftene. Den andens tavshed bliver herved signifikant, imens indholdet af det seneste indlæg stadig er frisk i erindringerne. På den anden side medfører tilgængeligheden af tidligere indlæg,

at der kan bygges bro hen over mellemhederne, hvorved mellemhedernes betydning reduceres.

Ingen af disse strukturer *determinerer* kommunikationen som sådan. Det er én ting at facilitere eller hindre et handlemønster. Det er noget helt andet at lade sig *bestemme* af sådanne strukturer. Dette er også grunden til, at man skal være varsom med at generalisere en effekt af disse strukturer. I nogle tilfælde vil de faciliterende effekter slå igennem, i andre vil de hindrende effekter være markante. Det afhænger i udstrakt grad af udvekslingens atmosfære, parternes sindelag og indholdet af udvekslingen.

IV. Sociale konsekvenser af mediets tavshed

Jeg vil nu forsøge at perspektivere de vundne indsigter. Dette gøres naturligvis med det netop fremførte forbehold; jeg vil skitsere, hvad det kan betyde, når de nævnte karakteristika træder frem.

1. At blive bevidst om mellemhedernes betydning

Synligheden af mellemheden faciliterer en bevidsthed om, hvordan man er udleveret til den andens reaktioner. I mundtlige udvekslinger har dette aspekt en tendens til at undslippe os, fordi adaptationen foregår kontinuert og umiddelbart. Faciliteringen af dette aspekt har e-mailen tilfældes med papir-baserede udvekslinger, dog er den som vist ovenfor accentueret yderligere.

Forsøget på at få modtageren til at forstå en ytring i den rette ånd er til stede i al kommunikation, men i den skrevne er den nødt til at foregå uden umiddelbar kontakt med modtageren. Skribenten er derfor nødt til at gøre det mere reflekteret, hvor det i den mundtlige udveksling

kan foregå perceptivt og dermed mindre bevidst. Skribenten er nødt til at anticipere den andens reaktioner, fordi hele budskabet skal være udfærdiget inden modtageren får mulighed for faktisk at reagere. Dette påkræver en bevidsthed om de retoriske og argumentative midler og en bevidsthed om, hvordan mediet former kommunikationens indhold. Derfor er en bevidsthed om den kommunikative tavshed frugtbar.

Accentueringen af bevidstheden om de kommunikative mellemheder har muligvis en yderligere konsekvens. På internettet har man i de senere år kunnet konstatere en øget grad af eksperimentel selv-iscenesættelse. Brugere af internettet eksperimenterer med skabelsen af virtuelle karakterer i diverse chatrooms, blogs, virtuelle verdener, osv.¹² Dette fænomen er ikke så accentueret i e-mails som i andre internetbaserede medier, hvilket sandsynligvis skyldes den begrænsede anonymitet. Bevidstheden om, hvordan selv-iscenesættelsen påvirker modtagelsen af ytringer, er dog givetvis også en vigtig kilde til sådanne eksperimenter. Og denne bevidsthed kan e-mailen, som ovenfor vist, være en kilde til.

2. Reduktionen af mellemhedernes betydning

Som vist i det forrige afsnit, kan arkivet af tidligere indlæg i en udveksling medføre en reduktion af mellemhedens betydning. Dette er i en snæver sammenhæng en negativ konsekvens. Det ville imidlertid være mere derridask at bruge dette problem som anledning til at udføre en dekonstruktiv undersøgelse. På et umiddelbart niveau kunne man bruge det som anledning til at indføre et mindre rigtigt forhold til emnet for kommunikationen: Selvom det er vigtigt at forholde sig til tidligere indlæg, er det også vigtigt at give plads til en respekt for de kommunikative mellemled, hvorved

en gensidig udvikling bliver mulig.

I et større perspektiv kan problemet også være anledning til at revitalisere en vigtig hermeneutisk indsigt: I kommunikative udvekslinger er emnet og indholdet ikke givet på forhånd. Emnet og indholdet er noget, der gradvist skabes og udvikles undervejs i udvekslingen. I gadamerske termer kan man sige, at emnet for udvekslingen udfolder sig gennem en sammensmeltning af kommunikative horisonter. Eller, for at formulere det lidt mindre stærkt (og mere derridask): gennem en *kollision mellem* eller *sammenstød af* horisonter. Kollisionen mellem horisonter er imidlertid ikke primært formet af, hvad der faktisk siges i udvekslingen. Det sagte skal snarere analyseres imod spørgsmål om, hvad der *ikke* siges. Det er mediernes tavshed, der bestemmer betydningen af det sagte.

Noter

- ¹ En udvidet udgave af denne artikel vil blive trykt i *Techné; Research in Philosophy and Technology*, Vol 13, No. 1, under titlen "Communicative In-Betweens of E-mail Communication"
- ² Se fx i Crystal 2006, Slevin 2000.
- ³ Se igen op. cit. Ældre analyser af forholdet kan desuden findes i Frankfurterskolen – fx i Horkheimer/Adorno 1944 og Habermas 1962.
- ⁴ Mange af de egenskaber som jeg har fremhævet kan fx også findes hos faxen. Den nåede imidlertid aldrig at få den samme folkelige udbredelse.
- ⁵ Denne pointe demonstreres i Derrida 1967c, særligt i kap. VI: 91-7.
- ⁶ Den engelske oversættelse er taget fra B. Johnson i Jacques Derrida *Dissemination*. Chicago. University of Chicago Press: 243.
- ⁷ I sine senere skrifter taler Derrida om forholdet mellem ånd og spøgelse (Derrida 1993).
- ⁸ Derrida 1972a: 295-7.
- ⁹ Derrida 1967c: 42+83, 1993: kap. 2, Derrida & Stiegler 1996: 67-8.
- ¹⁰ Det er givetvis muligt at påpege tilfælde, hvor indholdet af breve ikke er så sårbar overfor ventetiden. Dette er imidlertid ikke så afgørende her, idet jeg blot vil vise, at de skriftlige medier i visse tilfælde kan være en kilde til indsigt – ikke at de *altid* er det.
- ¹¹ En oplysende diskussion af de ufrugtbare konsekvenser af store e-mails findes i Friedman & Currall 2003.
- ¹² En uddybelse af fænomenet findes i Crystal 2006, Slevin 2000, Madsen 2007.

Litteratur

- Crystal, D. (2006) *Language and the Internet*, 2. udgave. Cambridge: CUP.
- Derrida, J. (1967a) *De la Grammatologie*. Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1967b) *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1967c) *Le voix et le phénomène*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Derrida, J. (1972a) *La dissémination*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1972b) *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1993) *Spectres de Marx*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1995) *Mal d'Archive*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1997) "Le papier ou moi, vous savez...(nouvelles spéculations sur un luxe des pauvres)". *Pouvoirs du Papier, Cahiers de médiologie* 4: 33-57.
- Derrida, J. & Stiegler, B. (1996) *Échographies de la télévision. Entriens filmés*. Paris: Galilée.
- Friedman, R.A. & Currall, S.C. (2003) "Conflict escalation: Dispute exacerbating elements of e-mail communication". I *Human Relations* (2003), vol. 56,11: 1325-1347.
- Habermas, J. (1962) *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Hansen, E. (2008) "Det digitale spøgelse". I Hansen, Kreuzfeldt, Sylvestersen *Digitale mellemværender*. Århus: Forlaget Philosophia.
- Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (1944) *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt: Fischer Verlag.
- Madsen, M.V. (2007) "Mig og min avatar – Internettet som identitetslaboratorium". I Hansen, Kreuzfeldt, Sylvestersen *Digitale mellemværender*. Århus: Forlaget Philosophia.
- Slevin, J. (2000) *The Internet and Society*. Cambridge: Polity Press.
- Thompson, J.B. (1990) *Ideology and Modern Culture*. Stanford: Stanford University Press.
- Thompson, J.B. (1995) *The Media and Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Anders H. Stefansson

Tavshedens terapi - Stille sameksistens og social rekonstruktion efter den bosniske konflikt

Nutidige terapeutiske interventioner i samfund, der har gennemgået voldelig konflikt, hviler på en antagelse om narrativ sandhed og dialog som vejen mod social rekonstruktion og forsoning. Artiklen sætter spørgsmålstegn ved denne vestligt inspirerede model for konfliktløsning gennem en analyse af den udbredte brug af selektiv tavshed som social terapi i bosniske familier og lokalsamfund efter krigens afslutning. Her vægtes de sociale fællesskabers stabilitet højere end det enkelte individs behov for at italesætte sine lidelser. Artiklen bygger på forfatterens antropologiske feltarbejde i Bosnien-Hercegovina.

Tale er sølv, tavshed er guld, siger et gammelt ordsprog. Men passer det? Udsagnet synes i hvert fald at have mistet sit skær af visdom i vores stadig mere mediedomineerede, egocentrerede og "decibel-distraherede moderne verden" (Fernandez 2006: 158), hvor opmærksomhed og anerkendelse primært opnås gennem offentlig eksponering af personlige erfaringer og meninger. Tale er gu(l)d. At det ikke længere opfattes som en klog strategi at tie stille kommer stærkt til udtryk i den nyere terapeutiske tilgang til traumatiske oplevelser. Her opfattes italesættelse af overgreb og tab som en forudsætning for mental heling – og parallelt dermed bliver tavshed til en potentiel patologisk tilstand, der i sig selv er behandlingskrævende. Idéen om den fortællende offer-patient står i grel modsætning til tidligere tiders bid-smerthen-i-dig-og-vær-en-helt-holdning og har sine problematiske sider allerede på det individuelle niveau (Hamber 2007: 117). Imidlertid er denne model for individuel, narrativ terapi i de senere år blevet overført til det kollektive, samfundsmæssige plan

- i særdeleshed i forhold til terapeutiske interventioner, som har til hensigt at skabe social rekonstruktion og forsoning i krigs- og konflikthærgede stater. Den bærende tankegang er, at voldsplagede lande ligesom personer har behov for behandling for at kunne lægge traumat bag sig og atter blive til "sunde samfund" (Fromm 1982).

Men hvordan lægger man et helt samfund på briksen, så at sige? Nogle af de institutionelle mekanismer, der i disse år typisk benyttes i normaliseringen af post-konfliktsamfund og post-autoritære stater, er sandhedskommissioner, retsforfølgelse af politiske ledere og krigsforbrydere, dialog- og forsoningsprojekter, revisionistisk historieskrivning og indførelse af demokrati og ytringsfrihed. Fælles for alle disse former for social terapi er tiltroen til sprogets og sandhedens helende og frigørende virkning, hvilket Sydafrikas meget omtalte Sandheds- og Forsoningskommission, der tilbød amnesti til apartheidstyrets gerningsmænd, såfremt de fortalte om og angrede deres forbrydelser offentligt, måske er det ultimative eksempel på

Men det turde være overflødig at nævne, at forestillinger om ofre og gerningsmænd i indbyrdes empatisk dialog ikke var særligt populære efter tidligere tiders konflikter, fx Anden Verdenskrig.

Uden at forfalde til nostalgiske antagelser om, at alting var bedre i gamle dage, vil denne artikel sætte spørgsmålstegn ved, om den nuværende hegemoniske model for terapeutisk konfliktløsning med fokus på narrativ sandhed er universelt anvendelig. Kan det i nogle situationer og i nogle lokaliteter være en klogere beslutning at tie end at tale efter volden? Dette kan især gælde i samfund, hvor åben kommunikation anses som mindre godgørende end i Vesten, og hvor forestillingen om det autonome individ frigjort fra sine sociale omgivelser ikke er ligeså dominerende. Artiklen er baseret på mine empiriske undersøgelser af fredsprocesser, forsoning og flygtninges tilbagevenden i Bosnien-Hercegovina (herafter blot Bosnien) efter krigens afslutning i midten af 1990'erne (se bl.a. Stefansson 2003, 2005, 2006; Markowitz og Stefansson 2004).¹ Her har jeg udført flere længerevarende antropologiske feltarbejder i perioden mellem 1999 og 2008.² Jeg vil analysere to eksempler på brugen af tavshed som en social terapi på lokalt niveau. Det første eksempel omhandler et kvindeligt voldtægtsoffers tavshed om hendes personlige lidelser som et forsøg på at sikre familiens velbefindende. Det andet eksempel drejer sig om selektiv tavshed og konsensusøgende dialog som en bevidst strategi i social interaktion på tværs af etniske grupper. Før den empiriske analyse vil jeg give et hurtigt overblik over studier af tavshed inden for antropologien og freds- og konfliktforskningen.

Akademisk meta-tavshed

Først og fremmest er det bemærkelsesværdigt, hvor sjældent tavshed er blevet gjort til genstand for eksplicit analyse inden for antropologien og samfundsvidenskaberne. Selvom enkelte studier af fænomenet er blevet foretaget (fx Achino-Loeb 2006; Tannen and Saville-Troike 1985), findes der ikke nogen egentlig "tavshedens antropologi" eller sammenhængende teori om tavshed. Denne akademiske tavshed om tavsheden eller "meta-tavshed" (Sheriff 2000: 128), er i grunden overraskende, for som antropologen Keith Basso påpegede for flere årtier siden: "For a stranger entering an alien society, a knowledge of when *not* to speak may be as basic to the production of culturally acceptable behavior as a knowledge of what to say" (1973: 69). Man må således gå ud fra, at mange antropologer som følge af deres langvarige feltophold blandt lokalbefolkninger rundt omkring i verden har opnået denne viden om, hvornår tale er upassende, og hvad der er upassende at tale om, men det er bare ikke noget, de reflekterer meget over i deres publikationer. Nogle få forskere har studeret "tavse" kulturer, altså grupper, der opfatter tavshed som en værdi i sig selv, som fx visse nordamerikanske indianerstammer (Basso 1973), finner (Lehtonen og Sajavaara 1985) og engelske landmænd (Christensen et al. 2001), men sådanne analyser er af begrænset nytte i kulturelle kontekster, hvor man normalt sætter pris på intensiv verbal kommunikation, hvilket i høj grad er tilfældet i Bosnien.

I den sammenhæng forekommer det mere relevant at tale om "kulturel censur" (Sheriff 2000), kommunikative tabuer eller, som jeg vil gøre det i denne artikel, selektiv tavshed, idet den sociale interaktion ikke er karakteriseret ved et fravær af

dialog, men snarere ved en betydningsfuld mangel på italesættelse af visse temaer. Et eksempel på en sådan form for selektiv tavshed kan findes i Italien, som jo ellers er en emotionel og stortalende kultur par excellence, men hvor stærkt følelseladede spørgsmål ofte omgæres med tavshed for at undgå konfrontation og konflikt mellem nære familiemedlemmer; "the more serious the potential for conflict, the more likely it is that people will choose the silent mode" (Saunders 1985:165). I denne situation bliver tavshed altså benyttet som en mekanisme for konflikthåndtering og for opretholdelsen af sociale bånd, og som det vil fremgå af nærværende artikel, fungerer tavshed på lignende vis som en social terapi i efterkrigstidens Bosnien. Et andet eksempel på selektiv tavshed er farvede brasilianseres påfaldende tavshed om racismen i deres samfund, der kan fortolkes som et resultat af falsk bevidsthed eller ideologisk hegemoni, men som også kan udgøre en form for indirekte modstand, "a mode of ideological defense within subaltern communities" (Sheriff 2000: 127). Denne nuancerede fortolkning af tavshedens flertydige karakter og konsekvenser vil ligeledes præge min analyse af selektiv tavshed som en kulturel praksis i Bosnien, men står dog i modsætning til det dominerende negative perspektiv på tavshed, der generelt fortolkes som et tegn på en stærk gruppes undertrykkelse af en svagere gruppe, og den tilsvarende opfattelse af italesættelse af lidelse og uretfærdighed som et frigørende projekt.

Det skeptiske syn på tavshed er specielt kendetegnende inden for freds- og konfliktforskningen. Her ses tavshed typisk som et resultat af den frygt og undertrykkelse, som voldens kultur har skabt, en veritabel "tidsindstillet bombe" under

fredsprocesser (Buckley-Zistel 2006: 147), mens der derimod lægges vægt på narrativ sandhed og dialog som vejen mod ægte forsoning og et mere åbent og retfærdigt samfund (Borneman 2002; Hayner 2001). Denne forståelse af fortællingens helende virkning både for individet og for samfundet kom ikke mindst til udfoldelse i Sydafrikas Sandheds- og Forsoningskommission, der havde som ét af dens vigtigste formål at give stemme til ofrene for apartheidstyrets brutalitet (Ross 2001). Enkelte forskere er dog kommet med indvendinger mod denne model for konfliktløsning. Der er blevet argumenteret for, at oplevelser af radikal vold vanskeligt lader sig formidle gennem sproget, og at socialt og politisk pres på ofre for at få dem til at fortælle deres historier også kan opleves som krænkende (Das 1997; Scarry 1985). Antropologen Steven Sampson har påpeget, at det er et udtryk for en naiv tiltro til "dialogens magt" at mene, at det altid hjælper at tale om tingene:

"After all, most social orders thrive not just on communication, but also on leaving certain things unsaid, undisputed, shrouded in mystery or taboo. Authenticity and revealing one's true motives and feelings – including feelings of guilt, shame, and powerlessness – are not always therapeutic" (Sampson 2003: 182).

Ifølge filosofen Slavoj Žižek er sproget "the first and greatest divider", der indeholder et latent potentiale for vold (2006). Som begivenhederne i det tidligere Jugoslavien har vist, skyldes "den sociale produktion af had" (Das 1998) i høj grad mediers og nationale elitors stereotype og negative beskrivelser af "de andre" (Denich 1994). Spørgsmålet, jeg vil forsøge at besvare i

det følgende, er derfor, om selektiv tavshed efter massevold undertiden kan have en mere gavnlige terapeutisk effekt end det talte sprog.

Tale eller tavshed efter traumet?

Det er velkendt, at krigen i Bosnien var en langstrakt (1992-95) og brutal affære, i løbet af hvilken etnisk udrensning og vold mod civile blev benyttet på massiv skala for at opnå de politiske og militære målsætninger, som krigens parter havde sat sig. Det triste resultat var blandt andet over hundrede tusinde dræbte og omkring to millioner fordrevne mennesker, foruden omfattende materiel, økonomisk og social destruktion. Som følge heraf har så godt som alle bosniske familier deres egen mere eller mindre grusomme lidelseshistorie, og i løbet af mine ophold i Bosnien og blandt bosniske flygtninge i Danmark er jeg uundgåeligt blevet præsenteret for mange særdeles voldsomme beretninger om oplevelser af krig og flugt, tab af nære slægtninge og venner, ophold i koncentrationslejre, voldtægt osv. Under sådanne fortællinger har min reaktion typisk begrænset sig til lytten og respektfuld tavshed, for i disse situationer synes kritiske spørgsmål upassende, og man opdager hurtigt sprogets manglende evne til at lindre fortællerens smerte. Derimod kan tilhørerens empatiske tavshed give mening til og måske også i nogen grad dulme informanternes lidelseshistorier (Das 1990). Antropologen Michael Jackson har på baggrund af studier blandt flygtninge i Sierra Leone karakteriseret tavshed som et udtryk for solidaritet og respekt, der kan have en helende virkning på lidende mennesker:

"Silence is sometimes the only way in which we can honour the ineffability and privacy of

certain experiences. Such silence may be, as in Africa, a way of healing and reconciliation, and not a way of evading or repressing an issue. [...] And if one's friend has experienced loss, it is to acknowledge that loss, and what cannot be changed, at the same time as it is to affirm and demonstrate that the sufferer is not alone. Little is said, apart from the phrase in toro – you suffer – but in silence the social world is restored" (Jackson 2004: 56).

Imidlertid stod mine bosniske informantere som regel ganske åbenhjertige fortællinger om deres krigsrelaterede lidelser i mit nærvær ofte i modsætning til den tavshed, de opretholdt i dagligdagens omgangskreds af slægtninge, venner, naboer og kollegaer. Denne tavshed skyldes for det første og ret paradoksalt det "overskud" af lidelse, der præger det bosniske samfund, og som gør det vanskeligt for folk at rumme andres lidelser, når de samtidig kæmper med deres egne tunge oplevelser fra krigen og hverdagslivets mange praktiske problemer. For det andet er tavshed undertiden en bevidst strategi fra ofrenes side i forsøget på at opretholde eller genskabe familiens eller lokalsamfundets interne stabilitet og mentale "sundhed". Følgende eksempel viser, hvordan tavshed benyttes som en social terapi, hvorved ens nære sociale omgivelser skærmes fra de voldelige minders potentielt skadelige effekt.

Under et feltarbejde i Banja Luka – hovedstaden i Bosniens Serbiske Republik – stødte jeg en dag tilfældigt på en familie, der inviterede mig på besøg i deres hus. Det var et bosnisk-muslimsk ægtepar med en søn på ca. 15 år. Som mange andre muslimer fra Banja Luka-området boede de til daglig som flygtninge i Danmark, men nu var de taget på sommerferie i deres hjemby efter omsider at have fået retten til deres

gamle hus tilbage. Vi sad ude i deres garage, som de brugte som en form for overdækket terrasse, drak stærk bosnisk kaffe og snakkede om deres tilværelse i Bosnien før konflikten, om krigen og om deres nye liv som flygtninge i Danmark. Men da faderen og sønnen på et tidspunkt gik ud for at reparere deres bil, brød moderen/hustruen, Ismeta³, pludselig sammen og begyndte grædende at fortælle, hvordan hun under krigen var blevet voldtaget af en gruppe ukendte serbiske mænd. Overgrebet havde fundet sted i den selvsamme garage, hvor vi nu sad og talte fredeligt sammen. Man behøvede ikke at være psykolog for at mærke, hvorledes Ismeta havde et kæmpemæssigt behov for at fortælle denne historie; jeg havde en fornemmelse af, at den nærmest pressede sig ud af hendes krop.⁴ Som om denne oplevelse ikke var rædsom nok i sig selv, tilføjede Ismeta, at hun aldrig havde fortalt sin mand eller søn om det, der var sket. De havde ikke været hjemme, da overfaldet fandt sted, og nu var de som nævnt ude for at ordne bilen. Ismeta begrundede sin tavshed over for sine slægtninge med, at hendes mand, der var 10-15 år ældre end hende selv, også havde været udsat for voldelige overgreb under krigen og nu led af dårlige nerver og forskellige sygdomme, hvorfor hun ikke ønskede at belaste ham yderligere med sine egne traumatiske oplevelser. Ligeledes mente Ismeta, at det var bedst at skærme sønnen fra at tænke på den vold, hun var blevet udsat for.

Da jeg senere forlod huset, havde jeg en meget trist følelse af at efterlade Ismeta i ensomhed med sin frygtelige hemmelighed, som hun ikke kunne dele med sin nære familie. Siden har jeg ofte reflekteret over hendes rationale for at vælge tavsheden. En tavshed, for hvilken hun tydeligvis betalte en høj psykisk pris. Det er

fristende at se Ismeta som et dobbeltoffer, først offer for det fysiske overgreb og siden offer for den tavshed, som hun følte sig nødsaget til at opretholde. Det er en position, voldtægts ofre rundt omkring i verden ofte befinder sig i (Das 1997; Mookherjee 2006; Skjelsbæk 2006). Fx har antropologen Veena Das beskrevet, hvordan de mange tusinde kvinder, der blev voldtaget under den voldelige opdeling af Indien og Pakistan i 1947, efterfølgende oplevede en slags social død i forhold til deres egen familie, hvis ære de ufrivilligt havde besudlet, hvorfor de – i bedste fald – blev tvunget til at forholde sig tavse om deres lidelser. Men Das påpeger, at ved at have styrken til at holde lidelsen inde i deres egen krop, transformerede kvinderne samtidig passivitet til handlekraft, og denne evne til at udholde smerte – som de opfattede som kvinders lod i tilværelsen – blev til en form for mental heling: "But women converted this passivity into agency by using metaphors of pregnancy – hiding pain, giving it a home just as a child is given a home in the woman's body" (1997: 85). Selvom voldtægt ikke leder til den samme grad af social skam i Bosnien som fx i Indien/Pakistan, kan man på samme vis argumentere for, at Ismeta forsøgte at omskabe sin traumatiske oplevelse til en aktiv og moralsk overlegen position som den selvopofrende hustru/moder, der prioriterer familiens ve og vel over sit egoistiske behov for at dele sin lidelse med andre ved at holde smerten inde i sig selv. Havde hun i stedet valgt at italesætte overgrebet, kunne hun muligvis have opnået en vis psykisk lindring, men hun ville samtidig have givet køb på sin beskyttende rolle, hvilket måske også kunne have truet familiens sammenhængskraft. Det er ikke utænkeligt, at Ismetas mand havde fornemmet, hvad der var sket,

men at han også foretrak at leve videre, som om intet var hændt.

Ismetas og andre bosniske ofres tavshed afspejler en *sociocentriske* verdensopfattelse, hvor individet ikke sætter sine egne behov i centrum, men derimod ser sig selv som en del af en større helhed, typisk familien eller lokalsamfundet. For det enkelte menneske gælder det primært om at bidrage til opretholdelsen af den sociale orden og "harmoniske" sociale fællesskaber. Denne kulturelle forståelse af forholdet mellem selv og gruppe er udbredt i mange dele af verden, og derfor kan terapeutiske interventioner baseret på en vestligt inspireret teori om psykologisk individualisme have ringe gennemslagskraft eller direkte negative konsekvenser i post-konfliktsamfund, der er præget af andre opfattelser af mental sundhed. Man kan ikke diktere individuel "stemme" som universalløsning efter voldelig konflikt i situationer, hvor kollektivet og/eller tavshed værdsættes højest. Vel at mærke hjælper her ingen moraliserende doktriner om, at tale er frigørende, mens tavshed er udtryk for undertrykkelse og fortrængning. Det er muligvis rigtigt i abstrakt forstand, men mennesker lever ikke i et vakuum frigjort fra sociale relationer og kulturelle konventioner. Som Das udtrykker det: "Even the idea that we should recover the narratives of violence becomes problematic when we realize that such narratives cannot be told unless we see the relation between pain and language that a culture has evolved" (1997: 88). Med andre ord må alle optimale terapiformer nødvendigvis være relateret til den lokale sociale og kulturelle kontekst (Elsass 2003).

Samvær, samarbejde og selektiv tavshed

Det ovenstående afsnit analyserede tavshed om lidelse som en intern social praksis mellem det individuelle voldsoffer og vedkommendes nære sociale miljø. Imidlertid fungerer tavshed også på et mere kollektivt niveau som en socialt stabiliserende faktor i bosniske lokalsamfund, nemlig i den sociale interaktion mellem medlemmer af forskellige etniske eller nationale grupper. Herved bliver tavshed til et vitalt element i spørgsmålet om interetnisk forsoning eller sameksistens, som anses for at være af central betydning for hele samfundets normalisering og stabilitet. For uanset om man fortolker etniske modsætninger som den væsentligste årsag til eller som et resultat af konflikterne i det tidligere Jugoslavien, hersker der ingen tvivl om, at etnicitet efter krigen udgør en essentiel del af de fleste bosnieres identitet, ligesom forholdet mellem de etniske grupper generelt er præget af spændinger og mistillid. På denne baggrund er det interessant at undersøge, i hvilken udstrækning og ved hjælp af hvilke kulturelle mekanismer folk atter lever sammen på tværs af etniske skel efter den radikale vold, der karakteriserede mange bosniske lokalsamfund under krigen.

Som følge af den næsten totale etniske udrensning af "minoritetsgrupper" i forskellige dele af landet i løbet af konflikten er spørgsmålet om etnisk sameksistens uløseligt sammenkædet med de fordrevnes tilbagevenden til deres hjemområder. Denne tilbagevendingsproces har været en vigtig politisk målsætning for det såkaldt internationale samfund i Bosnien, og UNHCR (FNs højkommisær for flygtninge) har da også registreret mere end 450.000 personer med lokal minoritetsbaggrund som tilbagevendte. I praksis er dette antal formentlig betydeligt mindre, især fordi mange

flygtninge, der har fået deres boliger tilbage, sælger disse efter kort tid (Stefansson 2006). Ikke desto mindre har der efter krigens afslutning fundet en vis grad af etnisk reintegration og (gen)etablering af sociale relationer på tværs af grupperne sted, dog langt fra på niveau med førkrigstidens livlige multietniske sociale liv. Efter at have observeret, deltaget i og fået fortalt om talrige sociale interaktioner mellem tilbagevendte flygtninge og den lokale etniske majoritetsbefolkning er det min konklusion, at dette samvær karakteriseres ved og muliggøres af en særlig kommunikativ adfærd, hvor både selektiv tavshed og konsensusøgende dialog spiller en vigtig rolle. Det illustrerer det følgende eksempel, der stammer fra den samme del af Banja Luka, hvor jeg mødte Ismeta og hendes familie.

Atter en gang blev jeg inviteret til kaffe af en familie, jeg aldrig havde mødt før – gæstfrihed over for fremmede er del af den kulturelle etos i Bosnien. Familien var bosniske serbere og stammede fra en mindre by i det vestlige Bosnien, hvorfra de var flygtet i 1995. I lighed med tusinder af andre fordrevne serbere var de kommet til Banja Luka, hvor de nu lejede en etage i et hus ejet af en ældre bosnisk muslimsk mand. Efter at jeg havde talt et stykke tid med den serbiske familie, sluttede husets ejer, Esad, sig til samtalen og kaffedrikningen. Han fortalte, hvordan han under krigen var blevet fordrevet fra sit hus af serbiske flygtninge og derefter selv var blevet flygtning i Sverige. I 2001 havde Esad omsider fået retten til sit hus tilbage, men han opholdt sig stadig det meste af året i Sverige og besøgte kun Banja Luka i sommerperioden. I løbet af samtalen var stemningen høflig og respektfuld, og Esad og den serbiske familie gav ikke udtryk for uenighed om nogen af de emner, der blev bragt op til diskussion.

Serberne lod tydeligvis Esad føre det meste af ordet, sandsynligvis både på grund af respekt for hans alder og fordi de boede i hans hus. Samtalens primære temaer var livet som flygtning og økonomiske problemer. Nostalgisk erindrede de, hvor god og materielt sikker tilværelsen havde været i det tidligere Jugoslavien, ligesom de klagede over den krigsskabte forværring af den økonomiske situation i Bosnien, den skyhøje arbejdsløshed, manglen på social sikkerhed, korrupsion, middelklassens forsvinden og den enorme sociale kløft mellem en lille rig, kriminel elite og den brede forarmede befolkning. De kritiserede politikere for at være nationalister og for at berige sig selv på bekostning af almindelige borgere. En af serberne (sønnen i familien) talte om sit ønske om at emigrere til Vesten for at få et bedre liv og citerede den ironiske tekst fra en kendt serbisk sanger: "Vi er alle Balkan-folk, og vi elsker korrupsion og bestikkelse." Esad sagde på et tidspunkt, at "hvis bare folk havde arbejde, ville de hurtigt glemme krigen og de etniske forskelle." Han fortalte også, at hans egen datter havde været gift med en serber, der var blevet dræbt under krigen, og understregede, at der findes mange "anstændige" serbere.

Selv da Esad beskrev oplevelsen af at være blevet fordrevet fra sit hus og sin by af serbiske flygtninge under krigen, talte han metaforisk om, at disse serbere havde været "beruset af nationalisme". I betragtning af at den serbiske familie, der nu boede i hans hus, selv havde været en del af denne tilstrømning af flygtninge, mener jeg, at der er tale om en særdeles delikat og diplomatisk sprogbrug, eller hvad der er blevet kaldt for "indhyllede ord" ("wrapped words") (Atkinson 1984). På den ene side kritiserede Esad ved hjælp af denne metafor

serbernes umoralske adfærd, på den anden side portrætterede han deres nationalistiske excesser som en midlertidig tilstand, der skyldtes en form for udefrakommende "beruselse" (termen kan dog også implicere, at serberne efter hans mening burde have en del tømmermænd efter krigen!). Den serbiske familie kommenterede ikke disse udtalelser. Under et senere besøg observerede jeg, hvordan de serbiske lejere hjalp Esad med at genopbygge den øverste etage på hans hus, der var blevet delvist ødelagt under krigen.

Umiddelbart kan disse episoder virke ganske hverdagsagtige og lidet ophidsende, men det er netop manglen på drama, der er interessant i denne forbindelse. For den viser, hvorledes bosniere, der interagerede med personer med en anden etnisk baggrund, kollektivt forsøgte at undgå at artikulere særligt følsomme og splittende emner, der relaterede sig til fortiden, krigen og den politiske situation efter konflikten. Det gjaldt især spørgsmål om årsager til krigen, ansvar og skyld, krigsforbrydere og statens legitimitet. I stedet fokuserede dialogen på mindre omstridte og følelsesladede temaer, i forhold til hvilke en stemning af konsensus og fællesskab derfor kunne skabes. Som eksemplet indikerer, drejede det sig bl.a. om fælles sociale og økonomiske problemer, korrupsion, kriminalitet og det gode liv, før krigen brød ud. Ikke sjældent blev nationalisme og politisk populisme kritiseret i generelle vendinger uden at nævne navne på specifikke ledere. I rent mandlige sammenkomster blev relativt upolitiserede emner som musik, sport og kvinder gerne debatteret. Eftersom sociale relationer uden en grad af kommunikation er vanskelige at forestille sig – ikke mindst blandt de generelt stærkt socialt anlagte og meget talende bosniere – var der

naturligvis tale om en selektiv, ikke en total tavshed i det interetniske samliv: folk talte sammen, men ikke om alt. Ud over denne zone af tavshed var det mest iøjnefaldende ved kommunikationen på tværs af etniske grænser den respektfulde, tolerante og forsonlige tone, deltagerne benyttede og de meget bevidste og omhyggelige forsøg på at understrege ensartethed og nedtone forskellighed og uenighed så meget som muligt. Det bagvedliggende formål med denne form for kommunikativ kultur syntes at være et ønske om at inddæmme potentialet for konflikt mellem grupperne i så høj grad som muligt og derved at skabe forudsætningerne for fredelig lokal sameksistens.

Samfundsforskere har beskrevet lignende samværs- og kommunikationsformer i Jugoslavien før krigen (Bringa 1995), og der er sandsynligvis en sammenhæng mellem denne kulturelle tradition for konflikthåndtering og de nutidige strategier for interetnisk sameksistens. Bosnierne har stor historisk erfaring med at leve i et multietnisk og multireligiøst samfund, som under mere fordelagtige fremtidige politiske vilkår kunne skabe grobund for en mere dybtgående forsoningsproces. Efter tidligere etniske stridigheder i regionen har befolkningerne formået at leve fredeligt sammen og endda – i det kommunistiske Jugoslavien – ganske hyppigt at gifte sig på tværs af de etniske skillelinjer: "Coexistence does not get more intimate than intermarriage" (Ignatieff 2003: 328). Denne konfliktsky form for fredelig sameksistens med selektiv tavshed som et vigtigt aspekt kan også anskues som et udslag af den tidligere omtalte sociocentriske tilgang til verden, ud fra hvilken den enkelte persons lidelser og holdninger underordnes hensynet til kollektivets interesser. Med andre ord

triumferer ønsket om multietnisk samliv og lokal stabilitet over individets eventuelle behov for at fortælle "sandheden" om krigen i direkte konfrontation med den "Anden".

Denne udbredte sociale praksis blandt almindelige bosniere rejser interessante spørgsmål vedrørende forholdet mellem tavshed, sandhed og forsoning i kølvandet på voldelig konflikt. Freds- og konfliktforskerne Jodi Halpern og Harvey Weinstein argumenterer på baggrund af studier udført i forskellige byer i Bosnien og Kroatien efter krigen for, at selvom "people from different ethnic groups are working together and living as neighbors at the present time [...] we could not find a single example of what we would term empathy" (2004: 570). I modsætning hertil fortolker jeg den selektive kollektive tavshed, der karakteriserer det interetniske sociale liv i Bosnien, som en form for ikke-artikuleret empati. For den indikerer, at almindelige bosniere generelt er meget bevidste om den "Andens" holdninger og erfaringer og med enkelte undtagelser forsøger at undgå at fornærme den anden part. Men empati er ikke det samme som accept eller enighed, og kollektiv tavshed er derfor udtryk for en erkendelse af forskellighed og for en frygt for, at artikulering af denne forskellighed ville kunne lede til åben uenighed og konflikt, hvilket ville have negative konsekvenser for livet i lokalsamfundet. Som en fordrevet bosnisk-serbisk kvinde, hvis søster var gift med en bosnisk muslim, forklarede: "Vi taler på en normal måde med vores muslimske familiemedlemmer. Men vi taler overhovedet ikke om politik. For vi tror ikke, at vi kan diskutere disse emner. Det ville lede til en konflikt. I stedet for taler vi om økonomien og andre emner."

Denne udtalelse viser samtidig den

paradoksale situation, at tavsheden ofte blev artikulert af mine informanter, dog primært i den private, monoetniske sfære. Et stort metodologisk problem i forhold til at analysere tavshed er nemlig tavshedens tilstand af fravær og "usynlighed", men i mit tilfælde blev den altså direkte italesat. For eksempel fortalte flere af mine informanter mig, hvordan de helst undgår at indtage alkoholiske drikke i en multietnisk kontekst, idet fuldskab gør mænd (altid mænd!) mere åbenmundede og mindre påpasselige med at overholde tavshedens uformelle lov, hvilket kan give sig udslag i provokation og konflikt, især hvis tilhørerne selv er påvirkede af alkohol! Flere informanter fortalte også ret humoristiske anekdoter om situationer, hvor folk ufrivilligt havde talt over sig, fordi de ikke var klar over, at nogle af de andre deltagere i en social begivenhed tilhørte en anden etnisk gruppe. Budskabet i disse historier var altid, at den person, der havde talt "åbent", blev stærkt pinligt berørt, da vedkommende opdagede sin brøler. Disse følelser understreger argumentet om, at de færreste bosniere ønsker at fornærme personer med en anden etnisk baggrund.

Men hvis kollektiv tavshed og konsensusorienteret dialog muliggjorde relativ uproblematisk interetnisk sameksistens på lokalt niveau, indikerer det latente potentiale for konflikt samtidig begrænsningerne ved forsoningsprocessen i Bosnien. Når bosniere mødtes til en kop kaffe eller socialiserede på anden vis, kunne de til en vis grad bygge bro over de etnonationale skillelinjer, men det er samtidig klart, at disse høflige og ritualiserede samværsformer indirekte opretholdt eller forstærkede kløften mellem grupperne på et andet plan gennem tabuiseringen af temaer, som ikke kunne debatteres eller kun artikuleres ved

hjælp af en bestemt politisk korrekt diskurs. Med andre ord fungerer selektiv tavshed både som en strategi for brobygning over forskellighed og som en markør for forskellighed. Således har kollektiv tavshed problematiske sider, men ligeledes er åben debat om politiske og moralske holdninger og "sandheder" en risikabel affære. Den nuværende hegemoniske vestlige tilgang til forsoning i post-konfliktsamfund understreger som nævnt nødvendigheden af dialog mellem parterne, af at etablere en fælles sandhed om fortiden og af at indgå i en dialektisk proces af anger og tilgivelse, såfremt konfliktens sår skal heles.

Nogle forskere er dog uenige i denne model for konfliktløsning: "I am not convinced of the appropriateness of opening up the past and talking about it as a means of dealing with the hurt. At a common-sense level it would seem obvious that most people want to forget the pains of the past and get on with their lives. [...] [Y]ou can have too much memory. Too great a concern with remembering the past can mean that the divisions and conflicts of old never die, the wounds are never healed" (Rigby 2001: 1-2). Det åbenlyse modspørgsmål er naturligvis, om en overdosis af tavshed og offentlig hukommelsestab i et samfund kan gøre, at det ikke længere kan fungere normalt, og at de fortiede uretfærdigheder fra fortiden i en fremtidig krisesituation vil kunne lede til manipulation, mobilisering og ønsker om hævn (Buckley-Zistel 2006; Hayden 1994). Denne akademiske diskussion af fordelene og ulemperne ved henholdsvis kollektiv tavshed og kollektiv debat om sandhed er yderst kompleks, idet de modstridende teorier begge synes at have vægtige argumenter på deres side, og den kan naturligvis ikke endeligt afgøres i denne artikel. Men det kan dog fastslås, at

som følge af fraværet af en ægte forsoningsproces på politisk niveau i Bosnien har almindelige bosniske borgere ringe mulighed for åbent at debattere fortiden og deres forskellige syn på sandheden på tværs af de etniske skel, hvilket efterlader kollektiv tavshed og respektfuld distance som den i øjeblikket mest farbare vej mod fredelig sameksistens i det lokale hverdagsliv.

Konklusion: tavshedens modstand

I denne artikel har jeg beskrevet individuelle og kollektive former for selektiv tavshed som en udbredt praksis i det lokale sociale liv i Bosnien efter krigen. Tavsheden kan ses som et udtryk for en sociocentrisk verdensforståelse, der efter massiv lidelse muliggør social sameksistens, både internt i familier og på tværs af etniske skillelinjer. Denne konklusion sætter spørgsmålstegn ved den dominerende model for social rekonstruktion i post-konfliktsamfund, der er baseret på vestlig funderet psykologisk individualisme. Således udgør teorien om narrativ sandhed ikke en universelt anvendelig terapeutisk løsning på individuelle traumer og gruppemæssige kløfter. Det er dog vigtigt at pointere, at tavshed naturligvis heller ikke er guld i alle situationer, og at tavshed ikke er en omkostningsfri form for social terapi. Eksemplet med voldtægtsofret viser, at tavsheden i familien og i lokalsamfundet kan have en høj pris, idet den pågældende kvinde befandt sig i en ensom position uden nogen at dele sine lidelser med – andre end tilfældigt forbi-passerende fremmede. Det andet empiriske eksempel vedrørende interetnisk sameksistens tydeliggør, at selvom den selektive tavshed muliggør social interaktion på tværs af etniske skel, så ligger det uudsagte tilbage som en usynlig mur mellem grupperne, hvilket forhindrer en dybere tilnær-

melse til hinanden.

Som flere bosniere påpegede over for mig, kunne man godt socialisere med personer fra en anden etnisk gruppe, men egentlige venskaber var det svært at (gen)etablere som følge af den manglende kommunikation og mistilliden mellem grupperne. Ligeledes er etnisk blandede ægteskaber, der hyppigt forekom før krigen, blevet en sjældenhed efter volden. Altså har tavsheden sin pris, men det er ligeså klart, at narrativ åbenhed er en vanskelig affære, at "sandheden gør ondt" (Naidoo 1998). Tavshed kan ikke ophøjes til et moralsk imperativ: Udenforstående kan ikke kræve, at ofre skal tie for at muliggøre fredelig sameksistens, ligeså lidt som det kan forlanges, at de skal fortælle sandheden om deres lidelser for den nationale forsonings skyld. Med andre ord må internationalt støttede terapeutiske interventioner i post-konfliktsamfund for at få en positiv effekt indrettes fleksibelt i forhold til kulturelt og socialt betingede lokale forhold.

Tavshed fortolkes som nævnt ofte som et udtryk for magtesløshed og undertrykkelse blandt svage grupper, men i det bosniske tilfælde må tavshed snarere forstås som et modstandsprojekt blandt almindelige borgere mod den dominerende orden. Den lokale tavshed i multietniske sociale sammenhænge står i hvert fald i skærende kontrast til den politiske og offentlige debat i Bosnien, som præges af nationalisme, etnisk animositet og dyrkelse af etniske gruppers offerstatus. Denne offentlige diskurs giver måske nok udtryk for de etniske gruppers divergerende lidelseshistorier og opfattelser af sandheden, men den er ikke nyttig for de bosniere, der forsøger at leve side om side og bygge bro over deres forskelle på lokalt plan. Det er interessant, at mange bosniere vælger ikke at benytte sig

af deres demokratiske ret til at ytre sig frit, i det mindste ikke i interaktion med den "Anden". Tværtimod var de fleste af mine informanter udpræget nostalgiske over for det forbud mod at ytre sig nedladende over for andre etniske og nationale grupper, der gjorde sig gældende i Titos kommunistiske Jugoslavien. Ifølge deres forståelse var netop indførelsen af demokrati og ytringsfrihed blandt de væsentligste årsager til, at krigen overhovedet brød ud. På den baggrund er det måske ikke så underligt, at de nu foretrækker at tie frem for at tale. Bosnierne har på deres egne kroppe erfaret sprogets evne til at skabe kløfter mellem grupper og sætte samfund i brand. Efter en brutal krig vil ens ord uvægerligt være præget af bitterhed, hvis ikke af had. Disse bitre ord kunne nemt føre til fornyet konflikt og vold. Man angrer sjældent sin tavshed, men ofte sin tale, siger et andet mundheld. I Bosnien opfattes dette i dag som udtryk for visdom.

Noter

- ¹ Artiklen er skrevet som led i et forskningsprojekt, der er støttet af en bevilling fra Forskningsrådet for Kultur og Kommunikation.
- ² Desuden har jeg tidligere lavet feltarbejde blandt bosniske flygtninge i Danmark (Stefansson 1997).
- ³ Alle navne i denne artikel er pseudonymer.
- ⁴ Det er væsentligt at forklare, at Ismeta mest fortalte historien henvendt til min kone, der selv stammer fra det tidligere Jugoslavien, og som jo – hvilket er væsentligt i denne forbindelse – er kvinde. Det er tvivlsomt, om hun ville have berettet om denne episode, hvis jeg var kommet på egen hånd.

Litteratur

- Achino-Loeb, Maria-Luisa, red. (2006): *Silence: The Currency of Power*, Berghahn Books, New York.
- Atkinson, Jane M. (1984): "‘Wrapped Words’: Poetry and Politics among the Wana of Central Sulawesi, Indonesia." I *Dangerous Words: Language and Politics in the Pacific*, red. Donald L. Brenneis og Fred R. Myers, New York University Press, New York.
- Basso, Keith H. (1973): "‘To Give Up on Words’: Silence in Western Apache Culture." I *Language and Social Context*, red. Pier P. Giglioli, Penguin, London.
- Borneman, John (2002): "Reconciliation After Ethnic Cleansing: Listening, Retribution, Affiliation", *Public Culture*, årg. 14, nr. 2: 281-304.
- Bringa, Tone (1995): *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*, Princeton University Press, Princeton.
- Buckley-Zistel, Susanne (2006): "Remembering to Forget: Chosen Amnesia as a Strategy for Local Coexistence in Post-Genocide Rwanda", *Africa* årg. 76, nr. 2: 131-150.
- Christensen, Pia, Jenny Hockey og Allison James (2001): "Talk, Silence and the Material World: Patterns of Indirect Communication among Agricultural Families in Northern England." I *An Anthropology of Indirect Communication*, red. Joy Hendry og C. W. Watson, Routledge, London.
- Das, Veena (1990): "Our Work to Cry, Your Work to Listen." I *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*, red. Veena Das, Oxford University Press, Delhi.
- Das, Veena (1997): "Language and Body: Transactions in the Construction of Pain." I *Social Suffering*, red. Arthur Kleinman, Veena Das og Margaret Lock, University of California Press, Berkeley.
- Das, Veena (1998): "Official Narratives, Rumour, and the Social Production of Hate", *Social Identities* årg. 4, nr. 1: 109-130.
- Denich, Bette (1994): "Dismembering Yugoslavia: Nationalist Ideologies and the Symbolic Revival of Genocide", *American Ethnologist* årg. 21, nr. 2: 367-90.
- Elsass, Peter (2003): *Håndbog i kulturpsykologi: Et fag på tværs*, Gyldendal, København.
- Fernandez, James W. (2006): "Silences of the Field." I *Silence: The Currency of Power*, red. Maria-Luisa Achino-Loeb, Berghahn Books, New York.
- Fromm, Erich (1982): *Det sunde samfund*, Hans Reitzels Forlag, København.
- Halpern, Jodi og Harvey M. Weinstein (2004): "Rehumanizing the Other: Empathy and Reconciliation", *Human Rights Quarterly* årg. 26: 561-583.
- Hamber, Brandon (2007): "Forgiveness and Reconciliation: Paradise Lost or Pragmatism?", *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology* årg. 13, nr. 1: 115-125.
- Hayden, Robert M. (1994): "Recounting the Dead: The Rediscovery and Redefinition of Wartime Massacres in Late- and Post-Communist Yugoslavia." I *Memory, History, and Opposition under State Socialism*, red. R. S. Watson, School of American Research Press, Santa Fe.
- Hayner, Priscilla (2001): *Unspeakable Truths: Confronting State Terror and Atrocity*, Routledge, London.
- Ignatieff, Michael (2003): "Afterword: Reflections on Coexistence." I *Imagine Coexistence: Restoring Humanity After Violent Ethnic Conflict*, red. Antonia Chayes og Martha Minow, Jossey-Bass, San Francisco.
- Jackson, Michael (2004): "The Prose of Suffering and the Practice of Silence", *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* årg. 4, nr. 1: 44-59.
- Lehtonen, Jaako og Kari Sajavaara (1985): "The Silent Finn." I *Perspectives on Silence*, red. Deborah Tannen og Muriel Saville-Troike, Ablex, Norwood.
- Markowitz, Fran og Anders H. Stefansson, red. (2004): *Homecomings: Unsettling Paths of Return*, Lexington Books, Lanham.
- Mookherjee, Nayanika (2006): "‘Remembering to Forget’: Public Secrecy and Memory of Sexual Violence in the Bangladesh War of 1971", *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, årg. 12: 433-450.
- Naidoo, Udesthra (1998): "The Truth Hurts: Psychoanalytic Speculations on Reconciliation", *Melbourne Journal of Politics* årg. 25: 133-148.
- Rigby, Andrew (2001): *Justice and Reconciliation: After the Violence*, Lynne Rienner Publishers, Boulder.
- Ross, Fiona C. (2001): "Speech and Silence: Women’s Testimony in the First Five Weeks of Public Hearings of the South African Truth and Reconciliation Commission." I *Remaking a World: Violence, Social Suffering, and Recovery*, red. Veena Das, Arthur Kleinman, Margaret Lock, Mamphela Ramphele og Pamela Reynolds, University of California Press, Berkeley.
- Sampson, Steven (2003): "From Reconciliation to Coexistence", *Public Culture* årg. 15, nr. 1: 181-186.
- Saunders, George R. (1985): "Silence and Noise as Emotion Management Styles: An Italian Case." I *Perspectives on Silence*, red. Deborah Tannen og Muriel Saville-Troike, Ablex, Norwood.
- Scarry, Elaine (1985): *The Body in Pain*, Oxford University Press, New York.
- Sheriff, Robin E. (2000): "Exposing Silence as Cultural Censorship: A Brazilian Case", *American Anthropologist* årg. 102, nr. 1: 114-32.
- Stefansson, Anders H. (1997): *Repatrieringens nostalgi: Forestillinger om hjem, hjemland og tilbagevenden blandt bosniske flygtninge i Danmark*. Kandidatspeciale, Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
- Stefansson, Anders H. (2003): *Under My Own Sky? The Cultural Dynamics of Refugee Return and (Re)integration in Post-War Sarajevo*. Ph.d.-afhandling, Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
- Stefansson, Anders H. (2005): "De låste døre: Hjemmets forandring i en etnisk udrenset bosnisk by", *Jordens Folk* årg. 40, nr. 1: 43-47.
- Stefansson, Anders H. (2006): "Homes in the Making: Property Restitution, Refugee Return, and Senses of Belonging in a Post-War Bosnian Town", *International Migration* årg. 44, nr. 3: 115-39.
- Tannen, Deborah og Muriel Saville-Troike, red. (1985): *Perspectives on Silence*, Ablex, Norwood.
- Zizek, Slavoj (2006): "The Antinomies of Tolerant Reason: A Blood-Dimmed Tide Is Loosed", www.lacan.com/zizantinomies.htm

UDENFOR TEMA



Christian Stokbro Karlsen

Æstetikken - en reintroduktion

Denne reintroductory artikel argumenterer for, at den tyske oplysningsfilosof Alexander Gottlieb Baumgartens begreb om æstetik oprindeligt var tænkt som et bidrag til videnskabsfilosofien og ikke først og fremmest, som store dele af den danske reception synes at fastholde, var et begreb for kunstfilosofiske overvejelser.

Når Baumgarten i 1750 indleder første del af hovedværket *Aesthetica* med at skrive følgende: ”Æstetikken (de frie kunsters teori, den lavere erkendelselære, den skønne tankes kunst, den fornuftslignende kunst) er videnskaben om sanseerkendelsen” (Baumgarten 2007: 11), så må det skabe en vis forvirring hos læseren. For på den ene side fortsætter paragraffen, hvor *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (herefter *Meditationes*) slap, dvs. i forlængelse af Wolffs og Leibniz’ filosofier, hvori der skelnes mellem en højere og en lavere erkendeevne. Baumgarten skriver i *Meditationes*: ”Lad altså νοητά, som den højere erkendelsesevne, være logikkens genstand; αισθητά derimod επιστήμη αισθητική eller Æstetikken.” (Baumgarten 1983: 86), dvs. han opererer også i dette værk med en lavere erkendelselære (*gnoseologia inferior*), men dog stadig med en επιστήμη αισθητική, hvilket i oversættelse vil sige en *videnskab* om sanseerkendelsen. På den anden side bryder han helt med det overleverede skema, fordi han taler om æstetikken som videnskabernes teori (*theoria liberalium artium*). Det er let i latinen

at finde henvisningen til artes liberales-skemaet, men spørgsmålet er, hvorfor Baumgarten knytter an til det på et tidspunkt, hvor det er godt 200 år siden, man er gået bort fra skemaet som legitim videnssystematisering?

Theoria liberalium artium

Man kommer ikke uden om artes liberales-skemaet, når diskussionen falder på vidensklassificering. En af de mere betydningsfulde klassificeringer var Hugo fra Skt. Viktors (1096-1141), hvor ’en kunst’ defineredes som viden om love og forskrifter, og det betød, at de frie kunster blev anskuet som indholdet af begrebet *kunsten*; når der blev henvist til kunsten, var det artes liberales, der blev henvist til. Hugo genoptog artes liberales-skemaet fra Dionysius Thrax (170-90 fvt.), der havde fastlagt det som bestående af syv kunster: logik, retorik, grammatik (*trivium*), aritmetik, geometri, astronomi og musik (*quadrivium*); musikken indeholdt akustik. De frie kunster bestod således i, hvad Quintillian (35-100) havde klassificeret som teoretiske kunster, og hvad Galen (129-200) senere havde tænkt som viden

om almene regler. Forskellen til tidligere var, at de mekaniske kunster, som blev betegnet *artes vulgares*, ikke længere valoriseredes negativt, hvilket hænger sammen med middelalderens store interesse for de mekaniske kunster. Parallelt til de frie kunster inddelte Hugo de mekaniske kunster i syv: spindearbejde, brynjearbejde, navigation, jordbrug, jagt, medicin og teater (klassificeringen kan findes i værket *Didascalicon*). Teater blev regnet blandt de mekaniske kunster ligesom medicin, mens poesien hverken figurerede blandt de frie eller de mekaniske kunster, men blev regnet ind under filosofien, hvilket er værd at have med i sine overvejelser i læsningen af Baumgartens *Meditationes*.

Der findes i hvert fald tre grunde til, at artes liberales-skemaet opgives. Fra 1500-tallet og frem til Charles Batteux’s (1713-80) *Les beaux-arts réduits à un même principe* (udgivet 1747) foregik en stigende problematisering af kunsternes inddeling, idet det ret tidligt i 1500-tallet fremgik, at der var noget, der bandt arkitektur, de mimiske kunster og poesien sammen. Først i 1747 med Batteux’s klassificering blev skønheden det princip, der forbandt poesi, musik, teater, dans, maleri, skulptur og arkitektur. Batteux’s klassificering vandt ikke frem, men med hans term ’skønne kunster’ etableredes et levedygtigt begreb. Idet princippet gælder for såvel dele af de frie og de mekaniske kunster som en del af filosofien, bliver det nødvendigt, at finde frem til en anden klassificering. Batteux’s samlende princip skaber et brud, da der skelnes mellem de skønne kunster og det, der kommer til at indgå i betegnelsen videnskaber. Hvor artes liberales-skemaet postulerede en sammenhæng mellem kunsterne, der bryder princippet om de skønne kunster med en sådan forestilling. Sideløbende hermed er udviklingen indenfor den merkantile sfære også med til at skabe brud i vidensklassificeringen. Købmanden havde brug for at optimere sine handelsbetingelser og nærrede derfor en interesse for de videnskaber, der kunne være med til at udvide hans marked ved hjælp af teknisk overvindelse af naturlige forhindringer. Dermed skifter valoriseringen af videnskaberne til fordel for de tekniske videnskaber og det så meget, at vi i dag, når vi taler om videnskab, oftest simpelthen tager det for givet, at det er naturvidenskab, vi taler om.

Indenfor erkendelsens og videnfremskaffelsens område hæver Descartes sig som et naturligt udsigtspunkt. Man kan vende blikket mod Descartes’ *Regler (Regulae ad directionem ingenii)*, hvori det hedder, at ”[a]l videnskab består i en indsigt, der er sikker og evident” (Descartes 1966: 49) og lidt senere hedder det: ”[i] denne regel forkaster vi enhver erkendelse, som kun er sandsynlig, og vi foreskriver, at man kun bør acceptere det, som erkendes fuldstændigt” (loc.cit). Descartes advokerer med andre ord for en matematiseret logik, hvori intet kan få plads, der ikke er gennemlyst og rationaliseret i en sådan grad, at erkendelsen bliver tvingende. Dvs. at opbruddet fra artes liberales-skemaet medfører en stadig større fokusering på de tekniske og matematisk-logiske videnskaber og i samme bevægelse udfases de skønne kunster fra erkendelsens område, idet de kun taler til menneskets irrationelle sider.

Det er dette skema for erkendelse, Baumgarten reagerer imod i *Aesthetica* og til dels allerede i *Meditationes*; det er ligeledes på baggrund af opbruddet fra artes liberales, at Baumgarten skriver ud fra en allerede forladt vidensklassificering. Æstetikken er altså de frie videnskabernes teori, *theoria libe-*

ralium artium, hvilket medfører at såvel de sproglige som de matematiske videnskaber udspringer fra den samme kilde: sansningen. Æstetikken er en beskrivelse af dette udsprings videnskabelige konsekvenser, og idet den begrunder sig i en sanseerkendelses videnskab, indskrives den sig snarere i en empiristisk end en wolffiansk tradition. Æstetikken er en videnskabsteori og er altså ikke oprindeligt ment som nogen videnskab om de skønne kunster eller de kunstske artefakter. Det sidste vil blive berørt mere udførligt i gennemgangen og kritikken af den danske Baumgarten-reception.

Æstetikologikken

I en del af den nyere danske Baumgarten-reception er der blevet lagt stor vægt på begrebet *analogon rationis* eller ”det fornuftsanaloge”; det er blevet fremført, at det fornuftsanaloge princip indsætter ”den æstetiske genstand [...] i en form for generel udsagnslogik, der består i at bestemme og klassificere” (Holmgaard 1999: 28), men det er at gøre regning uden vært. Det drejer sig ikke for Baumgarten om at skrive sig ind i en gængs forståelse af begrebet analogon rationis, men om at bryde med en populær opfattelse i filosofien.

Holmgaards definition ligger i klar forlængelse af Leibniz's og Wolffs definitioner, men Baumgarten brød med klassificeringen af de kognitive evner i en højere og lavere evne, idet han i første omgang lige-stillede de to i *Meditationes*, men i *Aesthetica* gjorde æstetikken primær i forhold til logikken. I lighed med Leibniz definerer Wolff det fornuftslignendes kunst som en evne dyrene og menneskene har tilfældes, og det dækker over en intuitiv evne til at danne sammenhænge mellem ting, hvis årsag ikke er klart og distinkt erkendt (jf.

H.R. Schweizers indledning til *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, p. XX-XXI). Såvel Leibniz som Wolff placerer det fornuftslignende *under* fornuften; semantisk står den fornuftslignende kunst da også i et afledt forhold til fornuften ved blot at være en ”lignende” evne.

Baumgarten giver den fornuftslignende kunst en egen værdi, der rykker den ud af det afledte forhold, den ellers har stået i, idet han i *Metaphysik (Metaphysica; første gang offentliggjort i 1739)* definerer begrebet således: den fornuftslignende erkendelse begriber tingene utydeligt, hvilket vil sige, at de enten erkendes gennem en sanseformåens evne til at finde overensstemmelser herunder at kunne finde forskelle, gennem sanseerindringen, gennem fantasien, gennem sansningens dømmekraft, gennem en forventning om lignende tilfælde eller endelig gennem en sanseformåen til at finde det betegnende ved en ting frem; med andre ord er det fornuftslignende en evne til at finde sammenhænge, der ikke er logisk givet (Baumgarten 2004: 146). Baumgarten taler dog stadig om en lavere erkendeevne i *Metaphysik*, men her er det vigtigt at erindre, at *Metaphysik* er en lærebog i metafysik, og da det tyske forelæsningsystem var således opbygget, at den enkelte forelæser ikke måtte forelæse over eget stof, måtte også Baumgarten inddrage andet stof i sine forelæsnings. *Metaphysik* er hovedsageligt et kompendium med dybe rødder i den leibnizianske og wolffske filosofi; dermed siger den ikke per automatik noget om Baumgartens filosofi.

I *Aesthetica* lyder definitionen af begrebet en smule anderledes. ”Den, der i tanken stræber efter en sandere skønhed og en sandere yndefuldhed, må udover at trætte efter sin tankes *lys*, klarhed og forståelighed, så meget desto mere trætte efter

noget fjerde: det *æstetiske lys*, som fatter en given sags adskillende kendetegn, hvilket sågar gør dette lys fornuftslignende.” (2007: 603). I *Aesthetica* lader Baumgarten det fornuftslignende nærme sig evnen til at finde adskillende kendetegn ved en genstand stadig mere, hvilket betyder, at den givne genstand kommer til at fremstå i sin partikularitet. Hvor det fornuftslignende i *Metaphysik* skrev sig ind i nogle populære filosofiske udlægninger af begrebet i samtiden og lånte fra de skolastiske peripatetikeres generelle udsagnslogik (man definerer ved at finde de adskillende og samlende kendetegn), så går Baumgarten i *Aesthetica* i stigende grad over mod en definition af det fornuftslignende, der beskæftiger sig med tingene i deres adskillende kendetegn.

”Om æstetikologikken står det altså fast, at den er adskilt fra logikken: Jeg mener altså ikke, det er fornuftligt at påpege, at 1) ingen højeste sandhed er æstetikologisk, men logisk i streng forstand, 2) at en sådan sandhed aldrig falder mennesket ind, at ingen genstand i sin højeste logiske sandhed kan erkendes af noget menneske gennem dets forstand, for hvem, der udelukkende erkender en genstand på denne måde, han erkender alt.” (Baumgarten 2007: 535)

Kritikken af logikken skal læses i forlængelse af en radikaliseret Leibniz's princip om den tilstrækkelige grund. Idet prædikatet indeholdes i subjektet, må subjektet allerede på forhånd væsentligt indeholde alt, der kan udsiges om det. For at man kan få en sand erkendelse af subjektet, må man derfor udtømme det beskrivende, men for enhver ny beskrivelse kræves en beskrivelse af beskrivelsen. Derfor inddrager Leibniz en nødbremse i form af den tilstrækkelige grunds princip: det er muligt at beskrive et

subjekt sandfærdigt uden at udtømme det. Det sidste er ifølge Leibniz kun muligt for Gud. Som det kan ses ud fra citatet tager Baumgarten Leibniz på ordet. Den logiske sandhed, Sandheden med stort S, er kun mulig gennem logikken, men logikken kan i streng forstand kun være mulig for Gud. Derfor kan Baumgarten afslutte ovenstående citat med at sige, at der er en ”uendelig stor” forskel mellem æstetikken og logikken, som begrunder sig i ”alvidenhed” (loc. cit.), og derfor henviser han videnskabsmanden til en plads mellem mennesker (Baumgarten 2007: 15), og definerer æstetikens udgangspunkt som de oversete partikularier (Baumgarten 2007: 557).

Partikulariet og æstetikken

I *Meditationes* kan den ovenstående drejning mod de adskillende kendetegn allerede findes, hvilket placerer *Aesthetica* som en i nogle henseender revurderende videreudvikling af tankerne i *Meditationes*; dette kunne allerede ses i den komparative læsning af afslutningen i *Meditationes* og første paragraf i *Aesthetica*. Ganske vist bibeholdt Baumgarten en skelnen mellem de højere og lavere erkendelærer i *Meditationes*, men første paragraf i *Aesthetica* slår hen over hele den indskudte parentes fast, at æstetikken er videnskaben om sanseerkendelsen. Æstetikken er en videnskab, og det vil sige, at den sideordnes med den højere erkendelære, men derved ophæves også den wolffske-leibnizianske skelnen mellem en højere og lavere erkendelære. Det er en vigtig pointe.

Det er i overensstemmelse med nævnte § 1, når Baumgarten senere i *Aesthetica* redegør for den nye sammenhæng mellem videnskaberne. ”[Æstetikken] kan ganske vist ikke blot bestå ved siden af den højere formåen, men udgør for denne også en

nødvendig betingelse” (Baumgarten 2007: 35). Dvs. fra at være en lavere erkendeformåen i *Meditationes*, men dog en formåen med en egen værdighed, bliver æstetikken og dens område i *Aesthetica* forstået som grundlaget for al erkendelse overhovedet. Det betyder to ting. For det første må enhver videnskab forholde sig til det partikulære, og ”[d]et partikulære er det på enhver måde bestemte” (Baumgarten 1983: 18), hvorfor det partikulære er særligt forbundet med æstetikken, og hvorfor æstetikken må gå forud for enhver erkendeformåen. Det hedder videre i *Aesthetica*, at æstetikens ”overordnede og mest almindelige opgave [...] er de faktiske ting, at beskrive de forbigående [eller oversete] partikularier” (Baumgarten 2007: 557). For det andet betyder det, at ”[e]n filosof er et menneske iblandt mennesker” (Baumgarten 2007: 15), dvs. at en filosof eller videnskabsmand (jf. *Ordbog over det danske sprog*: filosof var synonym med videnskabsmand) ikke bør se bort fra den perceptive erkendeformåen, som af den wolffske skole i samtiden blev anset for uværdig. Æstetikken vender altså blikket fra det almene og mod det faktiske, hvad enten det drejer sig om partikularier eller en særlig erkendemåde. ”Da vil den æstetikohistoriske tænke måde enten blive historisk i strengere forstand eller empirisk eller mantisk [gr. mantike techne].” (Baumgarten 2007: 559). Æstetikken er med andre ord en empirisk videnskab, der arbejder indenfor rammerne af kontingente sandheder (jf. kritikken af Leibniz’s princip om den tilstrækkelige grund).

Æstetikens sandhed

I første paragraf af afsnittet ”Den æstetiske sandhed” understreges forskellen mellem æstetikken og logikken. Her hedder det om

den æstetiske sandhed, at den er sandhed ”for så vidt som den er mulig at erkende vha. sansningen” (Baumgarten 2007: 403), mens det om logikken hedder: ”Genstandenes metafysiske sandhed kender vi gennem deres overensstemmelse med de mest almene grundsætninger [dvs. modsigelsesprincippet og den tilstrækkelige grundsætning]. Thi forestillingen, der kommer af en metafysisk iagttagelse af denne eller hin genstand, er præcis den samme overensstemmelse mellem forestillingerne og en genstand, som de fleste kalder *den logiske sandhed*” (Baumgarten 2007: 403). Dvs. at æstetikken og dens sandhed er knyttet til sansningen, men logikken er forbundet med fornuftens evne til at finde metafysiske sandheder frem, hvilket igen vil sige de mest almene sandheder.

Logikken overser i værste fald de adskillende kendetegn, i bedste fald subsumeres de under det almene, den metafysiske sandhed. Det er nu muligt at uddybe det fornuftslignende (*analogon rationis*) en smule i forhold til tidligere. I afsnittet ”Den æstetiske sandhed” sidestilles sanserkendelsen ganske enkelt med det fornuftslignende. Fornuftslignende er såvel æstetikken som det æstetiske lys, der ”fatter en given sags adskillende kendetegn”, som det hed ovenfor. Bruddet mellem logik og æstetik er fuldstændigt, hvad angår modus (henholdsvis fornuft og sansning) og hvad angår mål (henholdsvis det almene og det partikulære). Det betyder imidlertid ikke, at æstetikken er irrationel; den er ikke-logisk, dvs. ikke-metafysisk, men den arbejder indenfor rammerne af en kohærent dispositio. Det betyder, at en genstand fremstilles ekstensivt klarere (Baumgarten 1986: 15, 17) ved at fremstå med sine adskillende kendetegn. Sammenholdt med kravet til videnskabsmanden om at være

blandt mennesker, kan man konkludere med Hans Meinert Sørensens ord: ”Baumgarten skitserer en fremtidig æstetik, en *Wissenschaft der Zeichen (characteristica semiologica)*” (Sørensen 1999: 74). Denne tegnvidenskab sammenligner Sørensen sammesteds med Saussures ”projekterede semiologi, der skulle være videnskaben om tegnenes liv i samfundet, en idé der tages op i den senere strukturalisme.” (Sørensen 1999: 74). Der findes altså alternative læsninger, der er parallelle med dem, der med hjemmel i Baumgarten udlægger æstetikken som kunstfilosofi, men som ikke er helt så hævdvundne som sidstnævnte. Disse læsninger fremhæver i stedet tegnfilosofien, de moralske aspekter ved æstetikken eller, som jeg selv gør, fokuserer på æstetikken som en videnskab om partikulariet med erkendelsesteoretiske implikationer som skitseret ovenfor.

Æstetikken som kunstfilosofi

Baumgartens elev Georg Fr. Meier oversatte sin læremesters undervisningskompendium *Metaphysik* i 1766, og det er denne oversættelse sammen med Meiers tyske introduktion til Baumgartens æstetik (*Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften* 1748-50), der har været hovedkilderne til forståelsen af både *Meditationes* og *Aesthetica*. Det har ikke umiddelbart gjort noget godt for Baumgarten idéhistorisk set, da det Meier præsenterede som en introduktion til Baumgartens æstetik snarere var et dække over hans egne lidet originale tanker. Men skaden var sket: æstetikken var blevet sammenkoblet med *die schönen Wissenschaften*, hvilket i midten af 1700-tallet betød alle de emner, som ikke relaterede sig til de hårde videnskaber, men som i et eller andet omfang drejede sig omkring smagsevnen og dømmekraften. Men det

er netop min pointe, at Baumgarten ikke skriver inden for dette paradigme.

Metaphysik danner et andet problem. Det var som sagt et kompendium, Baumgarten underviste efter, idet han ikke måtte undervise efter egne publikationer eller egen filosofi, men ikke desto mindre er *Metaphysik* blevet lagt til grund for forståelsen af nogle af Baumgartens nøglebegreber – fx *analogon rationis* (det fornuftslignende). Dette har været en medvirkende årsag til, at Baumgarten aldrig rigtig er sluppet ud af Leibniz’s og Wolffs skygger. Omkring 75 år efter *Aesthetica*s offentliggørelse henregner Hegel således stadig æstetikens ”oprindelse til at være indeholdt i tiden omkring den wolffske skole” (Hegel 2000: 37). Men havde Hegel læst bare de indledende paragraffer til *Aesthetica*, ville han have vidst, at Baumgarten med æstetikken tog afstand fra den wolffske skole, idet han i paragrafferne fem til tolv replicerer på en tænkt wolffsk-inspireret kritik. Hegel er endvidere utilfreds med begrebet æstetik, som han finder misvisende, men dog bedre end det mere betegnende begreb *kallistik* (op.cit.), og så skriver han følgende som afslutning på sin indledning til æstetikforelæsningerne: ”Dog er det egentlige udtryk for vores videnskab *kunstfilosofi* eller mere præcist *de skønne kunsters filosofi*.” (op.cit.). Sådan blev æstetik endelig til kunstfilosofi. Baumgartens eget svært tilgængelige værk blev således valgt fra til fordel for en fejlagtig introduktion, og derefter blev hele projektet skudt i sæk af bl.a. Hegels meget populære forelæsninger over æstetikken i 1820’erne.

Den danske Baumgarten-reception

I sin introduktion til oversættelsen af *Meditationes* fra 1968, skriver Søren Kjörup bl.a., at Baumgartens primære fokus var, ”hvorledes en fornuftig æstetik kunne

opbygges på grundlag af tidens kunstteoretiske tanker inden for tidens filosofiske system. Han havde ment at kunne frigøre kunsten fra såvel moralens som logikkens og metafysikkens område, og netop derved give den en selvstændig værdighed, en værdighed ikke som udtryk for noget andet eller i noget andets tjeneste, men som kunst." (Baumgarten 1968: 7). Senere i introduktionen hedder det om den "poetiske filosofi, som han ved værket slutning giver navnet *æstetikken* (§116), [at den] er videnskaben om poetikken." (Baumgarten 1968: 47). Det vil helt kort sige, at Kjørup ser æstetikken som en hovedsageligt meta-videnskabelig praksis, der i det perspektiv vel nok mest har en historisk værdi for litteratur- og kunststudierne. Svagheden i Kjørups definition og udvikling af begrebet er på den ene side, at æstetikken siges at have løsrevet digtningen fra filosofien og teologien og således givet den en egen værdighed, men på den anden side gøres æstetikken til en metavidenskab om poetikken; man kan spørge om ikke det er poetikken, der bedst ville kunne løsrive digtningen og give den en værdighed i sig selv? Uanset kan det undre, at Kjørup kommer frem til den konklusion, som han gør, for der konkluderes ikke på en poetisk filosofi, men en filosofi og epistemologi, der står i opposition til de postcartesianske fornuftsfilosofier, der ikke formåede at indoptage det irrationelle og sansningen i sig som andet end en mangel. Det, der afslutningsvist siges i *Meditationes* er, at æstetikken er videnskaben om sanseerkendelsen; det er den, der undersøges og udvikles yderligere i det efterfølgende værk *Aesthetica*.

Meget bedre ser det ikke ud med Raffnsøes korte gennemgang af Baumgarten i *Filosofisk æstetik*, hvor Baumgartens æstetik bliver behandlet oppefra og ned og ikke

ses som andet end en propædeutik til forstandserkendelsen:

"At Baumgarten som den første tager begrebet æstetik i anvendelse for at betegne en selvstændig disciplin, antyder en selvstændiggørelse af det æstetiske, der bevirker, at behandlingen af det må tage form af en efterhængt og bagudrettet refleksion over et allerede konstitueret faktum. Samtidig forstår Baumgarten imidlertid undersøgelsen af den æstetiske erkendelse som en propædeutik til forstandserkendelsen, og bestemmer dermed æstetikken som en heuristisk tilgang, hvis kanon, når det kommer til stykket, er givet. Forandringen er kun til stede in nuce, som en mulighed, vi alene kan se, fordi den senere bliver udfoldet." (Raffnsøe 1998: 225; mine kursiveringer).

Sagt med andre ord er Baumgartens æstetik konserverende og i bedste fald en efterrationalisering af noget allerede tilstedeværende, hvilket fjerner æstetikken som et nybrud, hvorved linjen fra Platon og frem til Heidegger kan reetableres i sin kontinuitet. Samtidig formuleres Baumgartens egen forståelse af "den æstetiske erkendelse som en propædeutik til forstandserkendelsen", hvilket tildeler den en rolle som blot forberedende i forhold til den egentlige erkendemodus. Der henvises, som det tit sker i udfald mod Baumgarten, ikke til noget specifikt tekststed i Baumgartens værker, hvorfor det er svært at efterprøve Raffnsøes påstand om Baumgartens videnskabelige selvforståelse; det er imidlertid problematisk, hvis konklusionerne alene bygger på værket *Theoretische Ästhetik*, som er anført i litteraturlisten, da der så er åbnet for misforståelser grundet en manglende kontekst – i hvert fald i forhold til så kategoriske udsagn, som dem Raffnsøe lægger frem.

Hos Favrhøldt, der også har beskæftiget sig indgående med begrebet æstetik og kunstneriske artefakter, reageres der ubetinget negativt i forhold til Baumgarten og hele projektet omkring æstetikken. Favrhøldt anskuer æstetikken genstandsområde som en gammel beskæftigelse hældt på et nyt begreb af Baumgarten, men han gør det ud fra en forkastelse, hvor Raffnsøes beskæftigelse snarere var defineret ud fra en akademisk skuldertrækning.

Allerede tidligt i Favrhøldts værk viet til den filosofiske æstetik¹ hedder det, at det "først er med Baumgartens værk *Aesthetica*, at erkendelsen af og følelsen ved oplevelsen af det skønne afgrænses som et selvstændigt område for den filosofiske undersøgelse – hævdes det." (Favrhøldt 2000: 11). Ved hjælp af det lille modificerende bemærkning, får Favrhøldt gjort opmærksom på, at Baumgarten måske nok dannede begrebet æstetik, men for Favrhøldt selv er "filosofisk æstetik [...] en aktivitet, som har sin begyndelse i den græske oldtid." (Favrhøldt 2000: 10). Baumgarten har altså ikke "grundlagt den filosofiske æstetik. Hans rolle er den, at han bliver pioner for en spekulativ filosofisk tradition, der følges op af bl.a. Kant og Schiller, og som begrænser sig til den fine kunst [...] med nogle sidespring til oplevelsen af det skønne i naturen. Hermed afstikkes en hovedlinie i den filosofiske æstetik op til vore dage." (Favrhøldt 2000: 14). Dertil kommer, at Favrhøldt regner med en massiv påvirkning af Baumgarten fra den wolffske skole (Favrhøldt 2000: 11), hvilket er en udbredt misforståelse, som da også kun kan undre i det specifikke tilfælde, da Favrhøldt gang på gang henviser til værket *Aesthetica*. Grunden til at det kan undre, er, som tidligere nævnt, at Baumgarten i §§5-12 fremfører en række

obiici posset nostrae scientiae, der jo er rettet mod forestillede indvendinger fra netop den wolffske skole. Men måske det i sidste ende skyldes, at Favrhøldt ikke har læst *Aesthetica*, for den står ikke anført på hans litteraturliste, hvilket må betyde, at hans kritik alene bygger på hear-say og uvilje.

I 2001 udkom Dorthe Jørgensens idé-historiske værk, *Skønhedens metamorfose*, om de æstetiske idéer, og med det værk vender Baumgarten-receptionen tilbage til en bekræftende beskæftigelse med relationen mellem det skønne og sandheden. Det er dog ikke artefakterne, der kan være mere eller mindre skønne, det er den "æstetiske erkendelse – eller altså den sensitive erkendelse alias den æstetiske erfaring [...]." (Jørgensen 2001: 14). Det får Jørgensen til at slutte, at æstetikken skal formulere det epistemologiske grundlag for den skønne tænkning. Næsten som et formildende svar til Favrhøldts raptus hedder det, at "[d]en opfattelse, at Baumgarten ligefrem skabte æstetikken, idet han grundlagde den filosofiske æstetik, kommer deraf, at selve dette at overveje æstetiske spørgsmål hidtil ikke var blevet betragtet som en selvstændig beskæftigelse." (Jørgensen 2001: 15). Men det gør Baumgarten altså. I den æstetiske erkendelsesteori ser Jørgensen en assimilation til skabelsteologien: dette at skabe og bedømme kunst svarer strukturelt til Guds skabelsesproces. "Netop dette synspunkt indebærer imidlertid at til trods for sit ønske om at sidestille æstetik og logik anser Baumgarten egentlig den skønne tænkning for at være højere end anden tænkning, for den formår »at sætte verden«, eftersom den ligesom den guddommelige skabelseshandling er erkendelse og handling i et." (Jørgensen 2001: 238). Endelig ser Jørgensen i Baumgartens æstetik en immanent metafysikkritik, der "ind-

leder en erkendelseskritisk tradition i den moderne æstetik” (Jørgensen 2001: 239f). Hvor Jørgensens reception altså nok trækker æstetikken tilbage til sit udgangspunkt i den danske tradition for det kunstkønne, får hun også fat i nogle vigtige konklusioner hos Baumgarten. Bl.a. at den ”skønne tænkning” får prioritet frem for logikken og metafysikken og nok så vigtigt, at der er indlejret et erkendelseskritisk standpunkt i æstetikken.

Konklusion

Der mangler en kritisk dansk Baumgarten-reception; Jørgensens indlæg i debatten og Jørgen Holmgaards beskæftigelse med *analogon rationis*, som ikke er blevet behandlet her, er begge gode indgange til en beskæftigelse med Baumgarten, mens de resterende indlæg, som jeg har behandlet, snarere synes at være udtryk for en manglende læsning af kilden selv.

Mit eget udgangspunkt har været præget af den tyske formidling, der har været langt mere progressiv i forhold til en genlæsning af Baumgarten og hans æstetiske værker. Det har således været mit overordnede sigte, at præsentere Baumgarten og æstetikken i et nyt lys i dansk regi. Idet jeg vender mig mod æstetikken, vender jeg mig også mod det partikulære og en i høj grad idiografisk orienteret viden(skabs)teori, men her har det altså i første omgang været min hensigt at reintroducere begrebet æstetik med udgangspunkt i Baumgarten selv.

Noter

¹ Hverken hos Raffnsøe eller Favrholdt fremgår det, hvilke andre typer æstetik, der findes, og som det er nødvendigt at benytte et differentierende adjektiv i forhold til.

Litteratur

- Baeumler, Alfred (1981 [1923]): *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb (1968 [1735]): *Filosofiske betragtninger over digtet*, Arena, København.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb (1983 [1735]): *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb (2007 [1750-58]): *Aesthetica (in zwei Bände)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb (1988): *Theoretische Ästhetik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb (1992 [1750-58]): ”Æstetikken”, *Themata* nr. 4.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb (u.å.): *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb (2002 [1739]): *Metaphysik*, Dietrich Scheglmann Reprints, Jena.
- Descartes, René (1966 [1701]): *Regler*, Berlingske Forlag, København.
- Favrholdt, David (2000): *Æstetik og filosofi – Seks essays*, Høst, København.
- Ferry, L. (1993 [1990]): *Homo Aestheticus – The Invention of Taste in the Democratic Age*, Chicago University Press, Chicago, London.
- Groß, Steffen W. (2001a): *Felix Aestheticus – Die Ästhetik als Lehre vom Menschen*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Groß, Steffen W. (2001b) 'Felix aestheticus und Animal Symbolicum – Alexander G. Baumgarten - die „vierte Quelle“ der Philosophie Ernst Cassirers?', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, nr. 2, årg. 49.
- Groß, Steffen W. (2002): 'The Neglected Programme of Aesthetics', *The British Journal of Aesthetics*, nr. 4, årg. 42.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (2000 [1835-38]): *Vorlesungen über die Ästhetik*, Reclam Verlag, Stuttgart.

Holmgaard, Jørgen (1999): ”Æstetik og logik”, *Æstetik og logik*, Medusa, Holte.

Jørgensen, Dorthe (2001): *Skønhedens metamorfose – De æstetiske idéers historie*, Odense Universitetsforlag, Odense.

Kneale, William & Martha (u.å.): *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1996 [1765]): *New Essays on Human Understanding*, Cambridge University Press, New York.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1991 [1714]): *Monadology*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh (PA).

Raffnsøe, Sverre (1998 [1996]): *Filosofisk æstetik – Jagten på den svigefulde sandhed*, Museum Tusulanums Forlag, København.

Schweizer, Hans Rudolf (1973): *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis – Eine Interpretation der Aesthetica A.G. Baumgartens mit teilweiser Wiedergabe des lateinischen Textes und deutscher Übersetzung*, Schwabe, Basel, Stuttgart.

Sørensen, Hans Meinert (1999): ”Viden eller æstetik” i Jørgen Holmgaard (red.) *Æstetik og logik*, Medusa, Holte.

Wiener, P. (ed) (1973): *Dictionary of the History of Ideas*, Charles Scribner's Sons, New York.

Andri Kjartansson

The doctrine of double effect and the problem of harmful means

The Doctrine of Double Effect (DDE) holds that there is a morally significant difference between intending harm and merely foreseeing that harm while not intending it. A problem for the DDE is that some cases of intending harm as a means to a good end do not seem morally impermissible. In this article I will argue that by using Judith Thomson's account of what counts as permissible means toward a good end we are able to save the DDE from the kind of objection just mentioned.

In the school of normative ethics many deontological philosophers argue that there is a constraint on intending harm. Those who hold that intention is a morally significant factor in establishing whether or not an action or omission is permissible usually appeal to the Doctrine of Double Effect (DDE) to defend their position. The DDE is often used to explain the permissibility of an action that causes harm when this harm is only an unintended side effect of promoting a good end even though doing the same harm instrumentally, that is, as a means to that same end would be impermissible (McIntyre 2001: 219). The intuitive appeal of the distinction between intending and merely foreseeing harm is often illustrated by a pair of cases where it seems plausible that even though the same amount of harm is brought about and for the same end, it still seems that only one of the cases could possibly be permissible: Imagine that you are in a war and in order to win the war you must choose between two attacking plans. On the one hand we have a 'strategic plan' which involves bombing military targets and weapon factories in order to render the enemy

incapable of fighting a war. On the other hand we have a 'terror plan' which involves bombing civilian sites, killing innocent civilians, and frightening them in order to undermine their morale which will consequently undermine the enemy's capacity to fight a war (Hills 2003: 146). If we pursue the strategic plan we will not aim at killing, our only goal is to destroy the military targets but we foresee that this will have the unfortunate side effect that many civilians will die. The intuition here is that it seems a lot easier to justify this strategic plan than the terror plan since by adopting a terror plan we aim at killing, we intend killing as a means to our end.

It has been objected that while adopting a terror plan we may not need the civilians to actually die since our plan would work even though they would somehow survive the attack and just seem dead until the war was over (Quinn 2003: 196). Following this objection we need find a plausible account of what counts as intention in order to save the DDE from being too permissive. Warren S. Quinn has argued for a criterion that avoids such consequences. He argues that what matters is that by

adopting the terror plan we are intending to involve the civilians in our plan, that is, even though we may not intend their death we intend them to be "violently impacted by the explosion" while a strategic bomber's goal is not to involve the civilians in this plan but to bomb the military targets (ibid.: 200). So on Quinn's formulation, the DDE distinguishes between *direct agency* "in which harm comes to some victims, at least in part, from the agent's deliberately involving them in something in order to further his purpose precisely by way of their being so involved [, and *indirect agency*, a] harmful agency in which either nothing is in that way intended for the victims or what is so intended does not contribute to their harm" (ibid.: 201).

In this paper I will look into an objection to the DDE made by Alison McIntyre. She argues that even though intending harm as an end is always wrong, intending harm as a mere means can sometimes be permissible and that by using Quinn's account of what counts as intended harm we will see that many cases that are often used to show the intuitive appeal of the doctrine, actually undermine the doctrine (McIntyre 2001: 252). In response to McIntyre's objection I will discuss Alison Hill's distinction between intending harm as a 'mere means' as opposed to 'plan-relative end' and I will argue that her distinction does not save the DDE from the criticism raised by McIntyre. In the end I will argue that something like Thomson's idea of putting the constrain not on harmful means as such but rather on means that are themselves infringement on stringent rights will provide a plausible way out of this problem.

The permissibility of harmful means as an objection to DDE

McIntyre argues that intending harm instrumentally, that is, as a mere means towards a good end can be permissible. As we have seen, the DDE does not permit intentional harming since harm can only be permissible if it is an unintended side effect of a good act. However, McIntyre argues that proponents of the DDE often provide examples in support of the DDE which involve instrumental harming if we use an appropriate standard for what counts as intended (something like Quinn's account). And since they use these examples in support of the DDE, McIntyre argues that using such examples actually undermine the DDE (McIntyre 2001: 242). In the following I will look more closely into McIntyre's objection to the DDE.

The way McIntyre argues for her claim is to take examples where one cannot plausibly say that the harm is unintended but that we would nevertheless want to say that the intended harm is permissible: Imagine that I go to a dentist and he needs to find the sensitive area of the tooth in order to fix it. The doctor starts to drill into my tooth and asks me to tell him where it hurts. His goal is clearly to fix my tooth but in order for him to do so he needs to hurt me so that he can identify the sensitive area (McIntyre 2001: 241). Is it possible to argue that the dentist does not actually intend to hurt me, but only intends to fix my tooth and foresees that I will be hurt? This seems very problematic since the dentist hurts me as his means to his diagnostic end, and if we accept Quinn's standard of what counts as intended then we see that the dentist clearly involves me in order to further his purpose, namely, finding the sensitive area

of the tooth.

McIntyre discusses many other cases of this sort. I will now look into two other examples of hers. The DDE is often used to explain the permissibility of taking risks where even though the bad outcome is more likely it may still be permissible. One such case would be when you are in a burning building with your child and the only possible hope of rescuing your child is to throw it out of a window. In this case you know that not acting will kill your child, but you also know that throwing it out of the window, even though it is the only possible way of saving it, will very likely kill the child. If the child dies when thrown out of the window it seems plausible to say that you did not intend to kill it but only to rescue it. McIntyre argues however, that even though it is true that I do not intend to kill my child I nevertheless intend to endanger it since the means I adopt to save the child is to throw it out of the window, which is to expose the child to a risk of harm (McIntyre 2001: 244). In this case the DDE would not be able to explain the permissibility of throwing the child out of the window since throwing the child out of the window would be to intentionally endangering it.

McIntyre's final and probably most interesting example goes like this: Let us say that you and I are in a tunnel and a trolley with no driver and broken breaks is heading towards us. Since we are in a tunnel we cannot go to either side, and so the only thing we can do is to run straight ahead. As we are running you realize that in order for you to survive you have to run faster than me so the trolley hits me first, since the trolley only needs to hit either of us in order for it to stop (McIntyre 2001: 252-253). Now, are you permitted to

outrun me to save yourself? How would the DDE explain this?

If we are to use the DDE to explain why you may outrun me it could be suggested that you are running simply with the intention to staying out of the trolley's way without thinking about what will happen to me, that is, you have no strategy to bring it about that the trolley hits me first. Putting it this way is very problematic since if we do not think about the consequences we do not really foresee any harm at all, and so we cannot use the DDE to explain this as a matter of merely foreseeing harm (McIntyre 2001: 254). But, on the other hand, if you are in fact intending to outrun me you are intending to bring it about that the trolley will hit me in order to save you. And this is, according to McIntyre, a clear case of intending harm as a means which according to the DDE is never permissible. McIntyre's objection is then that in cases like those I have discussed, the intended harm is in fact permissible, not because the harm is only incidental (which we have seen is false) but because of the way the harm is intended, that is, as a mere means towards a good end (ibid.).

I think McIntyre's objection to the DDE is very plausible. Following her thought experiments we see that the constraint against intentionally harming does not seem to be impermissible in all cases. I assume that most people would agree that the dentist is permitted to intend to hurt me if that is his only possible means to identify the sensitive area of my tooth. Also, it seems very plausible that I may intend to endanger the child if that is the only possible means in which I can rescue it and it also seems plausible that you may intend to outrun me if you do so as a mere means of saving yourself. So there seems to

be something missing in the DDE as it has been formulated here. In the next chapter I will consider Alison Hills' attempt to rescue the DDE from McIntyre's objection.

Means as a 'plan-relative end' or as 'mere means'

As we saw in the previous chapter, the DDE does not seem able to explain the intuition that intending harm may be permissible in some cases. Alison Hills agrees with McIntyre that in some cases it may be permissible to intend harm as a means to some good end but she nevertheless wants to hold on to the intended/foreseen distinction and argues that "under some circumstances, it is morally worse to intend harm as a means or an end than to foresee bringing about the same amount of harm" (Hills 2003: 133). In the following I will look more closely into her argument.

Hills begins her argument by explaining why it is worse to intend harm as an end than to foresee producing the same harm. According to her, the reason it is bad to intend harm as an end is that in doing so, you have a bad attitude towards evil since you "treat what is evil as if it were valuable for its own sake, as if it were worth pursuing for its own sake" (Hills 2003: 138). Then she goes on to distinguish between two ways in which an agent can intend a means to an end. On the one hand, an agent can treat his means as a *mere means* and in that case he pursues his end directly. On the other hand, however, an agent can pursue his ends indirectly and treat his means as a *plan-relative ends* (Hills 2003: 140).

Hills argues that if "you pursue a good directly by evil means, you are not treating the evil means as if it were valuable for its own sake, you are treating it as a

mere means to something valuable for its own sake" (Hills 2003: 145). So, on Hills' account, it does not need to be morally worse to intend harm as a means to a good end than to foresee that harm as long as the intended means are mere means. However, the opposite is true when we pursue some good indirectly by evil means, that is, when you treat your means as plan-relative ends, you treat your means as if they are valuable for their own sake. As we saw in the beginning of this chapter, Hills' argument for why intending harm as an end is wrong was because in doing so we are treating evil as if it is valuable for its own sake. So, if this is true, then Hills argues that it must also be true that it "is morally worse to intend harm as a plan-relative end than to foresee producing the same amount of harm" (ibid.).

To clarify her distinction between 'mere means' and 'plan-relative means' I will follow her lead and show how it can be applied to the case of terror and strategic plans. First, consider the strategic bomber. If neither the circumstances nor his end has changed, it may well be most efficient for him to focus his attention on bombing the military targets without thinking about ending the war. He will then focus on bombing military targets for its own sake. If, however, his circumstances are changing, e.g. he is getting new relevant information, he may want to pursue his plan directly and not only monitor his success in bombing the military targets but also his success in winning the war. If we look at the terror plan we see that if the terror bomber pursues his plan indirectly he will concentrate on killing for its own sake. He is treating killing "as if it [is] valuable for its own sake" (Hills 2003: 147). The difference between these two cases is that in

neither of the strategic plans you treat the killing as something valuable for its own sake while in the indirect terror plan you do exactly that.

Hills' argument is supposed to save the DDE from the kind of objection McIntyre raises. Hills' account does provide us with an account of the DDE that permits intentional harming when the harm is a mere means to a good end while still holding a constrain on intended harmful means when we treat the means as a plan-relative end. I think Hills' account can be seen as both too permissive and too condemning. I think most people would have the intuition that the terror bomber would in fact do something terribly wrong even though he only treated his means as mere means to ending the war, that is, even though he is monitoring his means (killing) and his end (ending war) his means, even though they are a 'mere means' to a good end, are not acceptable. Hills' only respond to this is to say that there may be some other consideration that make terror bombing worse than strategic bombing but she does not say what these considerations would be (Hills 2003: 148). It is also not at all obvious that intending a harmful means as a plan-relative end should always be impermissible. Consider the dentist example again. If it would have been best for the doctor to focus his attention on identifying the sensitive area, that is, monitoring his success at hurting you and treat this as valuable for its own sake, does that make his act, which was previously permissible, suddenly impermissible? I do not think so, it does not seem implausible that the dentist may best achieve his diagnostic end by focusing all his attention on his harmful means but even though he treats the means as being valuable for their own sake, that

does not mean that he actually thinks they are valuable for their own sake. He knows that his means are only valuable for the sake of his end but if treating it as valuable for its own sake helps him in achieving his goal I see no reason why that should be impermissible.

Since Hills' account does not seem to be able to save the DDE from McIntyre's objection I will look into Thomson's account which I think avoids the kind of objection McIntyre raised.

Constrain on means that are violation of stringent rights

In this chapter I will use Thomson's argument to find out if her argument can save the DDE from McIntyre's objection. To begin with, I would like to put forward a thought experiment which was first introduced by Philippa Foot and reformulated and discussed in details by Thomson:

Trolley scenario: A trolley with broken breaks is going down a hill and ahead of the trolley are five men working on the tracks. The trolley is about to hit these five men and there is only one way to save them from being hit and consequently killed: a bystander that happens to stand next to a switch must throw the switch and divert the trolley onto another track. However, on this track is one man who will be killed by the trolley if the bystander throws the switch (Thomson 2003: 141).

Transplant scenario: You are a great surgeon and among other things, you transplant organs. You are so good in transplanting organs that you never fail. Now you have five patients who need organs and will die if they do not get the organs. The time is almost up when a young man walks in.

This man has the same blood type as all the other patients and if he were to be cut open and his organs distributed to the five patients they would live. Since the young man is unwilling to donate his organs, and consequently die in order to save the other five, the question is whether it is morally permissible for you to operate anyway (Thomson, 2003: 140)?

In both of these cases we are able to save five people by killing one. However, most people feel that throwing the switch is permissible while cutting the young man open and distribute his organs against his will is impermissible. Even though a consequentialist may have a hard time explaining how the trolley case differs from the transplant case, the DDE seems to be able to explain this quite effortlessly. In the trolley case you do not intend to kill the one man on the track but only to save the five and you do not involve the one man in order to further your purpose, you do not use him as a means to your end.

Thomson argues however that the mere fact that you use the person as a means to your end is not sufficient to explain the difference between the two cases. To show us why, she introduces another version of the trolley case, which she calls 'the loop variant'. In this case the track that the one person is standing upon circles around and goes back on the straight track. If no one were on that track, then diverting the trolley onto that track would not help the five since the trolley would circle back and kill the five men. However, now we have a fat man on the track who is just fat enough to stop the trolley from hitting the five if we were to throw the switch (Thomson 2003: 146-147). In this case we need the one fat man to be on the track, and we would be

using him as a means to our end. Thomson claims that even though we would be using him as a means, we would still be permitted to do so. One could possible object to this that her intuition is simply wrong and that we are not permitted to use the fat man as a means to our end, but let us just leave that objection aside.

Thomson does however have a solution to the trolley problem. She argues that two things differ in the two cases. In the trolley case, the bystander saves the five by making what already threatens them all, threaten the one instead. This she calls 'distributive exemption', that is, that when we are in a situation where "something that will do harm anyway shall be better distributed than it otherwise would be" (Thomson 2003: 152). Let us say I am flying a plane and it is going to crash. I can choose to crash onto a town or onto the countryside (Griffin 1996: 99). The threat is the same to the people in both places but landing on the countryside will kill fewer people, so I think Thomson's claim, that "other things being equal, it is not morally required of us that we let a burden descend out of the blue onto five when we can make it instead descend onto one" (Thomson 2001 p. 152), is very plausible. This distributive exemption, however, cannot be used by just any means. Thomson claims that in order for us to be permitted to let a burden descend out of the blue onto the one instead of the five we must do so by means "which do not themselves constitute infringement of the rights of the one" (ibid.). This she explains by example of a fat man on a bridge. Let us say that you are on a bridge that is over the trolley track and on that bridge are you and a man that is so fat that if you were to push him off the bridge he would stop the trolley and save the five. Pushing some-

one of a bridge is a clear case of infringing someone's rights while in the original trolley case, the bystander's means to save the five is to throw a switch which is not itself an infringement on anyone's rights. Now, Thomson notes that it might be objected that even though the bystander would infringe some rights that are after all not that important he may be permitted to do so. Thomson agrees and she argues that we need to distinguish between minor, non-stringent rights from those who are stringent and important and she argues that when you need to infringe a stringent right in order to let something that threatens many threaten fewer you are not permitted to do so while it may be permissible when the right in question is not that important (ibid: 155). This of course may produce a problem in some cases when it is controversial whether the right in question is in fact stringent or not, but it seems that at least in many cases it will be obvious what we should do. In any case, it is clear that the means that the transplant doctor uses, that is, cutting the young man open is a serious infringement on the young man's rights and it is clear that he does not make something that threatens the five, threaten the one since the five patients are dying from organ failure.

What I want to do now is to see whether Thomson's account can be used to answer McIntyre's objection. Let's consider McIntyre's trolley case again. The means that you use in order to bring it about that the trolley hits me first is running which is itself not an infringement on my rights. Secondly, I am making what threatens both of us, threaten you instead. So it seems clear that you may try to outrun me on Thomson's account as long as your means are simply running. However, if you were to trip me

in order for you to outrun me that would clearly be infringing a right of mine and would not be permissible. The example of throwing the baby out of the window however may be a bit problematic for Thomson but I do think she would be able to account for its permissibility. She could argue that what we have is a hypothetical consent, that is, since it is in the best interest of the baby to be thrown out of the window, a rational agent would give us consent to throw him out of the window. Since the baby is unable to give consent we must do what the baby would consent to if it were rational. Thomson could also simply argue that the baby in this case is outside the realm of rights. That is, since it is only a baby, it is the parent's job to do what is best for their child but they do not require consent from the baby.

Conclusion

In this article I introduced Quinn's version of the DDE and looked into McIntyre's objection that it is sometimes permissible to intend harm as a means to a good end. In response to McIntyre's objection I looked into Hills' response to it and argued that her account does not provide solution to McIntyre's objection. In the end I discussed an alternative way of looking at the problem and discussed Thomson's argument which in stead of putting constrain on harmful means argues that the constrain should rather be on means that are themselves infringement of stringent rights. Thomson's argument may not be without its problems but it does account for our intuition in many cases and does provide us with an answer to McIntyre's objection.

So, by focusing on the means themselves, we are able to allow certain types of

harmful means as long as those means are not themselves a stringent right violation. This allows us to formulate the DDE in a way that allows harmful means in some circumstances. This makes McIntyre's objection no longer a threat to the DDE.

References

- Griffin, James (1996): "Some Complex Moral Ideas" in James Griffin (ed.) *Value judgment: Improving our Ethical Beliefs*, Oxford University Press, pp. 98-122
- Hills, Alison (2003): "Defending double effect", *Philosophical Studies*, Vol. 1, no. 116, pp. 133-152
- McIntyre, Alison (2003): "Doing Away with Double Effect", *Ethics*, Vol. 111, No. 2, pp. 219-255
- Thomson, Judith Jarvis (2003): "The Trolley Problem" in Stephen Darwall (ed.) *Deontology*, Blackwell publishing, pp. 139-161
- Quinn, Warren S (2003): "Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double effect" in Stephen Darwall (ed.) *Deontology*, Blackwell publishing, pp. 112-138

JEAN-PAUL SARTRE



VÆREN OG INTET

"Sartres hovedværk foreligger nu for første gang – i sin anseelige helhed – på dansk takket været forlaget Philosophia og oversætteren Mogens Chrom Jacobsen."

Asger Brandt
(Kristeligt Dagblad, d. 02/02-2008)

Eksistentialismens *magnum opus* fåes endelig på dansk. Forlaget philosophia har stået for udgivelse af Jean-Paul Sartres hovedværk, *Væren og Intet*, der nu kan købes hos bl.a. Stakbogladsen, Vangsgaard Boghandel og hos forlaget selv for 399,-

Forlaget Philosophia
Nobelparken: Bygning 1465, lokale 113
onsdage kl. 9-12 og fredage kl. 12-15
WWW.PHILOSOPHIA.DK

- | | | |
|------------------------------------|-----|---|
| Stefan Gaarsmand Jacobsen | 112 | Faglig kritik - ny sektion i Semikolon |
| Martijn van Beek | 114 | Om buddhisme, videnskab og meditation
- Morten Münchow: "Diakron, diatopisk og kontemplativ hermeneutik", Semikolon nr. 16 |
| Casper Andersen | 118 | Racisten Conrad
- Jonas Kjærgaard Laursen: "Lys og mørke", Semikolon nr. 16 |
| Stefan Gaarsmand Jacobsen | 120 | Guide til det perplekse
- lille oversigt over opslagsværker og leksika for filosoffer og idehistorikere |
| Bue Rübner Hansen | 127 | Anmelderessay: Carl Schmitt
- Mikkel Thorup (red.): Den ondeste mand i live?
- Slagmark nr. 43 |
| Stefan Gaarsmand Jacobsen | 130 | Aksiomatisk Politisk Filosofi og Etik (med enorme forbogstaver)
- Alain Badiou: Etikken |
| Peter Christian Baggesgaard Hansen | 132 | Kampen og sandhederne – eller sandheden om (kultur)kampen
- Rune Lykkeberg: Kampen om Sandhederne |
| Silas Ebert & Bue Rübner Hansen | 134 | Filosofisk terapi
- Finn Janning: Kunsten at arbejde |
| Anne Louise Nielsen | 137 | Forfald og undergang igen på sit højeste
- Slagmark nr. 53 |
| Helene Sloth Borgholm | 138 | Andet og meget mere end "survival of the fittest"
- Slagmark nr. 54 |

Faglig kritik – ny sektion i Semikolon

Fra og med dette nummer af *Semikolon* har vi en ny sektion. Vi åbner for faglige kommentarer til artikler publiceret i vores to seneste numre. Alle kan bidrage til denne sektion og redaktionen vil udvælge bidrag til publikation og lægge resten på Semikolons hjemmeside. Denne nye sektion er ikke ment som en pendant til opinionssektionen i dagblade, ej heller egentlige anmeldelser af Semikolons samlede udtryk eller stil. Det er nærmere en plads for offentliggørelse af en "tænken-med" (eller imod) nogle argumenter i de tidligere artikler. Det kan sammenlignes med såkaldte peer-review-rapporter,¹ men med de store forskelle, at indlæggene til *Semikolon* offentliggøres, og at de vil være modtaget uopfordret fra skriftets læsere.² Det skal medvirke til, at den akademiske *udvikling* af tanker og ideer ikke er hemmelig, at gode ideer ikke strandes, fordi de ikke var færdigudviklede, og at nogle "fejl" kan gøres produktive i en anden eller større kontekst.

Hvilke pointer og argumenter kan udvides, hvilke hænger ikke særligt godt sammen, hvad siger andre studier og anden forskning om emnet behandlet i artiklen? Det er spørgsmål, som kunne tjene som udgangspunkt for den faglige kommentar. Der er umiddelbart ikke nogle krav til formen eller indholdet af en kommentar, men længden er begrænset til 2-3 sider (og i øvrigt i overensstemmelse med vores skrivevejledning) og kritikken skal holdes til det faglige mellemværende.

Om redaktionens motivation for at indstifte sektionen (og ikke et peer-review-udvalg)

Hvordan lever et tidsskrift op til stigende krav om originalitet og præsentation af innovative tanker uden at gå på kompromis med det faglige niveau? *Semikolon* vil gerne være med til at udvikle løsninger på dette problem. Med *Faglig Kritik* er det forhåbningen, at der kan skabes og fastholdes en interesse for nogle af de problemer, som bliver rejst i de artikler, vi modtager. Den enkelte forfatter skal have chancen for at så et frø, der, hvis det har kimen til det, kan vokse langt videre hos andre læsere. En sådan inspiration forekommer med sikkerhed hele tiden blandt læsere af *Semikolon* og andre tidsskrifter, men vi vil gerne *offentliggøre* denne proces, og vi har en tro på, at muligheden for åben debat kan sikre både kvalitet og kreativitet i den faglige udvikling.

Denne offentliggjorte løsning på stigende krav til fagligt niveau er ikke alfarvej indenfor universitetsverdenen. Mange akademiske, humanistiske tidsskrifter fungerer nu med et peer-review-udvalg. Det er en forholdsvis ny udvikling, der både er fagligt og politisk motiveret. Det er helt oplagt, at der kan vindes en faglig gevinst ved at involvere to fagfæller i læsningen af en artikel, inden den antages til publikation, hvilket er essensen af peer-review-processen. Problemet er, at anledningen (og presset) til at indføre denne praksis på humanistiske tidsskrifter i høj grad er kommet udefra. Der er blevet afkrævet en standard af de tidsskrifter, der skal kunne modtage støtte, og det ganske kontant afregnet: Økonomiske ydelser gives kun til akademiske tidsskrifter med et (såkaldt) internationalt videnskabeligt niveau, og metoden til at opnå dette er fundet i

naturvidenskaberne, hvor peer-review-praksissen var normal, længe inden det overhovedet var aktuelt for humanistiske tidsskrifter i Danmark.

Overgangen til peer-review oplevedes sikkert ikke som dramatisk i mange redaktioner, hvor man i forvejen konsulterede en bred vifte af fagfæller i forbindelse med publikation af artikler. Men praksissen ændrer nogle grundlæggende forhold for en redaktion: Fra som gruppe at være autonome beslutningstagere til, indholdsmæssigt og praktisk at være afhængige af eksterne specialister. I nogle faglige miljøer, særligt de tværfaglige, er der måske en fare gemt i denne redaktionsændring. Findes der tilstrækkeligt mange fagfæller, der tager *udgangspunkt* i det tværfaglige, eller vil man gradvist kunne observere, at hver artikel skal tilpasses ét af de specialiserede fagfelter, den berører? Vil valget af tematikker, der behandles i tidsskrifterne, være uberørt af dette? I USA er der tilsyneladende en tendens til en opdeling mellem de klassiske tidsskrifters emnevalg, og de der insisterer på at behandle emnerne tværfagligt (og ofte tillige interkulturelt). Her må den sidstnævnte gruppe ofte opgive at publicere i tidsskrifter og i stedet samle sig for at lave antologier på forlag, der specialiserer sig i tværfaglige studier og er villige til at satse på et friskt perspektiv. Spørgsmålet er, om peer-review-systemet vil bidrage til en lignende tendens i Danmark? En kritisk dansk røst, Claus Emmeche, der har kendskab til udviklingen på både naturvidenskab og humaniora, spørger i et debatindlæg efter indførelsen peer-review på tidsskriftet *Slagmark*:³

"Haves kvaliteten herved [indførelse af peer-review]? Det kommer an på mange ting, ikke mindst hvad kvalitet er i et tidsskrift

som dette, der befinder sig i et komplekst felt mellem en bred offentlighed, forskningsformidling, kulturdebat, kritik, tankemæssige modstrømme, og den akademiske verdens etablerede snævre kommunikationskanaler."

Emmeche beskriver endvidere den skrøbelige *videns-økologi*, der eksisterer mellem studerende, forskere og offentligheden. Dette forhold udfordres kraftigt, når 'forskningskvalitetsindikatorer' – indstiftet på universiteterne efter formaninger fra bl.a. globaliseringsrådet og innovationsstyrelsen – bliver bestemmende for de artikelskrivende forskeres valg af tidsskrifter, niveau, sprog osv. Peer-review som en sådan indikator giver en formel og skarp adskillelse mellem forskning og formidling eller faglig debat. Emmeche kritiserer endvidere, at

"Forskningens kvalitet skal kunne måles, og for at kunne måle og veje den, må den selvfølgelig mest muligt ligne naturvidenskab med peer review og fakta-tjek. Det burde være her den egentlige slagmark om "idehistorisk kvalitet" stod, ikke i formelt skærpede redaktionelle procedurer."

Vi har i Danmark en lang tradition for diskussion og debat imellem forskellige fagligheder på et højt plan, *uden* at man behøver at koble studerende og andre interesserede af, hvad enten det er som læsere eller bidragsydere. Tidsskriftet *Kritik* fungerede i mange år fra slutningen 1960'erne og frem som et forum for diskussion af nyere teorier og tendenser indenfor humaniora. Således kunne hele artikler handle om en nyudgivet bog af en anden dansk forsker, og behandlingen heraf var ikke nødvendigvis af en fagfælle, men blot én der kunne bidrage til at udvikle tankegangen. Det

samme gælder fortsat et tidsskrift som *Slagmark*, men det store sats på fagfælle vurdering er, som også Emmeche af erfaring noterer, en slidsom proces for redaktioner, der går fra autonomi i udformningen af den redaktionelle linie til i højere grad at have en "kommissionæragtig tilgang til det at redigere", som Emmeche udtrykker det.

Det giver ikke mening for et tværfagligt og studenterinddragende tidsskrift som *Semikolon* overhovedet at udsætte sig for denne fare, trods den økonomiske støtte man ofte som officielt peer-review-skrift er sikret. Omvendt er redaktionen ikke blind overfor gevinsten ved at inddrage fagfæller, og derfor er vi interesserede i at finde gangbare alternativer, der både kan højne kvaliteten og udbrede kendskabet til god humanistisk-videnskabelig praksis. Det vil forhåbentlig være tilfældet, når læsere møder sektionen *Faglig Kritik* i dette og fremtidige numre.

-Stefan Gaarsmand Jacobsen

Noter

¹ En peer-review-rapport udfærdiges af en eller flere fagfæller (engelsk: *peer*), når en redaktion indstiller en artikel til mulig publikation. Forfatteren er normalt anonymiseret, så fagfællen objektivt kan vurdere artiklens indhold, originalitet etc., og anbefale redaktion at bringe den, bede forfatteren foretage ændringer eller afvise den helt.

² Dette gælder dog ikke dette nummer, hvor vi har bedt to personer om kommentarer til artikler fra sidste nummer, vi forventede de havde en interesse i. Det gjorde vi blot for at gøre "genren" mere konkret, end hvordan det her kan beskrives.

³ <http://professorvalde.blogspot.com/2007/11/ideernes-slagmark-eller-akademisk.html>: "Ideernes Slagmark eller akademisk tilpasning?", 14. november 2007. [Sidst tilgæet 9. marts 2009]

Om buddhisme, videnskab og meditation

Kommentar til Morten Münchow: "Diakron, diatopisk og kontemplativ hermeneutik," *Semikolon*, nr. 16.

I sin artikel "Diakron, diatopisk og kontemplativ hermeneutik" foreslår Morten Münchow en dybsindig model for, hvad han kalder en praktisk og teoretisk disciplin: Kontemplativ hermeneutik. Han mener, at en sådan tilgang kan "støtte og kvalificere de emner, som er i spil i Mind and Life dialogerne",¹ der lider under vanskeligheder på grund af de fundamentalt forskellige topoi, som danner udgangspunktet for forståelseshorisonerne for deltagere fra vestlige videnskabelige discipliner og buddhistiske munke: "Oh, East is East and West is West and never the twain shall meet", som Rudyard Kipling digtede på famøs vis. Münchow skriver, at kontemplativ erkendelse "måske [kan] bibringe en praktisk-pragmatisk vej til at forstå transcendens og religiøse virkelighedsmodeller fra et andet synspunkt end et strengt rationalistisk endside strengt hermeneutisk-begrebsorienteret." Som udgangspunkt vil tibetanske munke kunne nikke indforstået. Ligeledes vil initiativtagerne til Mind and Life kunne være enige, da der er tale om buddhister også på den side af dialogen. Frem for at løse det klassiske problem om tværkulturel forståelse i forsøg på dialog mellem videnskab og buddhisme, afskaffer Münchow på denne måde problemet ved at foreslå, at det kan transcenderes gennem, javist transcendens. I det omfang, Mind and Life dialogernes vanskeligheder stammer fra dybe kulturelle forskelle, er spørgsmålet om transcendens,

forstået som en universel og transkulturel "erfaring", kan betragtes som en "praktisk-pragmatisk" løsning.

Mind and Life dialogerne og aktiviteterne af Mind and Life Institute, herunder fremme af forskningssamarbejde mellem mediterende og videnskabere, er udsprunget af den chilenske kognitionsforsker Francisco Varelas (1946 – 2001) vision om en ny videnskabelig tilgang til forståelsen af menneskelig bevidsthed og kognition som han kaldte for en "enactive approach", hvori udviklingen af "neurofænomenologi" kom til at spille en central rolle.² Varelas arbejde var dybt inspireret af studiet og praksis af buddhismen, især traditionen som kaldes for "Den Store Fuldkommenhed", dzogchen.³ Han havde faktisk samme hovedlærer som Jes Bertelsen: Tulku Ugyen Rinpoche.⁴ Et centralt element i neurofænomenologien er, at førstepersonsperspektivet bliver ligestillet med det såkaldte tredjepersonsperspektiv. I bogen *The Embodied Mind* (Varela, Thompson, & Rosch 1991) bliver dette projekt skitseret og eksplicit relateret til buddhistisk filosofi.

I Mind and Life-sammenhæng overskygges Varelas mere radikale projekt dog i høj og måske stigende grad af mere mainstream neuro-videnskabelige tilgange. Langt hovedparten af den forskning, der udspringer af Mind and Life-netværket, inddrager ikke førstepersonsperspektiver på en måde, der tilnærmelsesvis ligner Varelas vision. Hovedvægten er på klinisk forskning i de positive effekter, basale, mere eller mindre sekulariserede former for meditation, som 'Mindfulness og Insight Meditation' måtte have på helbred og velbefindende.⁵ Også tibetanske parter i projektet, som Tulku Ugyens søn Yongey Mingyur Rinpoche, fremhæver forskning i

disse basale former for meditation som den mest hensigtsmæssige, da den er egnet for de fleste mennesker.⁶ De mere avancerede former for praksis, herunder egentlig dzogchen-meditation for eksempel, forbliver stort set ladet udenfor dialogen og forskningssamarbejdet.

Problemerne i dialogen synes at udspringe mindre af manglende forståelse af meditation og spirituelle oplevelser end af de meget forskellige udgangspunkter for parterne i dialogen. Som Lopez også påpeger i hans bog *Buddhism and Science: A Guide for the Perplexed* (2008) er videnskab, ideelt set, en søgen efter sandheden, mens buddhisterne allerede er sikre på at kende sandheden – fra deres perspektiv handler det om, at videnskab endnu ikke har kunnet acceptere eller påvise sandheden, som Buddhas lære viser den. Dalai Lama m.fl. indgår primært i dialogen, fordi videnskab er den forståelsesramme, som moderne vestlige mennesker har størst tillid til. Hvis man derfor vil bringe folk til spirituel praksis, til dharmaen, så er videnskab et effektivt instrument, hvad der i buddhistisk sammenhæng kaldes *upaya*, et formålstjenstlig middel. Det er kun, hvis man ser bort fra det meste, buddhister i Asien tror og gør, at man kan mene, at der er tale om beslægtede former for rationalistisk tilgang til verden. Det er meget svært i praksis at adskille disse 'kulturelle' aspekter fra en sekulariseret, filosofisk, almengyldig, transkulturel kerne i buddhismen – i hvert fald for langt de fleste deltagere fra tibetansk side i disse dialoger og samarbejder. Og det er derfor, som citatet fra Richie Davidson i Münchows artikel viser (s 18-19), at man undgår at tale om disse emner og for det meste holder sig til en slags sekulariseret dialog. Ellers er ingen forståelse mulig, og dialogen vil blive afvist af de fleste viden-

skabsfolk som en uhensigtsmæssig blanding af religion og videnskab.

Spørgsmålet er så, om kontemplativ erkendelse, som foreslået af Morten Münchow, kan ses som et *praktisk* bud på løsning af den hermeneutiske knude, når afstanden mellem buddhistiske og naturvidenskabelige topoi skal reduceres eller endda transcenderes. Inden for tibetanske buddhistiske traditioner plejer man at være meget skeptisk overfor de indsigter og oplevelser, den mediterende måtte få undervejs i sin meditative udviklingsproces. De betragtes generelt som irrelevante og potentielle afveje: man skal *ikke* tilskrive disse oplevelser nogen særlig betydning. Det er derfor, at man har brug for en lærer, der kan hjælpe en til at holde sig til det spirituelt relevante. For at læreren kan arbejde med en elev på denne måde, kræves der dog en dyb relation af gensidig tillid: det er blandt andet derfor, at der lægges så stor vægt på hengivenhed overfor ens lærer. Ifølge traditionerne kan man altså ikke så nemt undgå eller afvise relevansen af at hengive sig til en 'guru', som Münchow synes at mene. En spirituel udviklingsproces er, i den forstand, ikke en individuel proces, men et samarbejde med en lærer og, i praksis, med et fællesskab af andre praktiserende. Og den er indlejret i en kulturel indpakning, selv hvis den er 'sekulariseret', som det f.eks. er tilfældet med Jes Bertelsens formidling af (forberedende praksis på vej mod) dzogchen i teori og praksis.

Münchows argument er måske, at meditation ifølge traditionerne fører ud over det kulturelt specifikke ind i et fælles rum, hvor ingen topoi kan udskilles fra selve dette rum, denne åbenhed. I dzogchen siges det, at i den naturlige tilstand, *rigpa*, findes hverken meditation, ritualer, eller dogmer.

Den overstiger de forskellige spirituelle træningssystemer og er deres kulmination.⁷ Men det plan, hvor subjekt-objekt-distinktionen og al kulturel specifik indpakning kan transcenderes, er vist så langt hen ad de spirituelle udviklingsstier, at det næppe er en pragmatisk løsning på forståelsesproblemer mellem deltagerne i dialogerne mellem kontemplative traditioner og videnskab. Dzogchen betegnes som en "frugtbaseret" praksisvej: den tager udgangspunkt i den oplyste essens af bevidstheden. Det er genkendelsen af denne essens, udpeget af en lærer som selv har genkendt essensen, da hans eller hendes lærer udpegede den, som danner begyndelsen af egentlig Dzogchenpraksis. Og hvis man skal tro traditionerne og Jes Bertelsen, så er dette en sjælden begivenhed, et resultat af en meget lang træningsproces uden garanti for at denne begivenhed indtræffer, og vejen derefter er igen meget, meget lang.

Jeg har selv i flere år været involveret i dialog og samarbejde med neurovidenskabere og mediterende.⁸ Jeg har deltaget i nogle Mind and Life-aktiviteter, har iagttaget og drøftet med mange involverede, hvordan man forsøger at skabe et fælles rum til diskussion og et grundlag for samarbejde om udforskning af bevidstheden gennem videnskabelig og kontemplative praksis. Jeg har også oplevet, hvordan videnskab nemt bliver misforstået af tibetanske munke, og hvordan projektioner og spirituelle længsler fra videnskabsfolk på lignende vis synes at føre til for hastige og for store konklusioner om, hvad meditation er og kan gøre. Det er mit indtryk. Hvis formålet med Mind and Life er at fremme spirituel praksis i moderne samfund gennem videnskabelig bevisførelse for - eller mere realistisk, sandsynliggørelse af - eventuelle gavnlige effekter, som spe-

cifikke former for meditation kan have, så skal det ske på videnskabeligt grundlag, gennem rigorøs, kritisk videnskabelig forskning. Her er jeg enig med Davidson, som insisterer på denne nødvendighed for at undgå nogle grundlæggende problemer i forbindelse med meditationsforskning.⁹ Sober videnskabelig forskning i meditation kan inspireres og have gavn af indsigter fra spirituelle traditionernes erfarne praktiserende. Her er dialogen og samarbejdet relativt uproblematisk, hvis der fra begge sider er tilstrækkeligt med tillid, og en vilje til at undlade - i hvert fald for nu - at blande metafysiske spørgsmål ind i processen. Dette vil sige, at man prøver at gå sammen i det fælles rum, der kan identificeres af alle parter - f.eks. relevansen af empirisk, eksperimentel forskning.

Hvis jeg har forstået rigtigt, hvad Morten Münchow mener med kontemplativ hermeneutik, er projektet beslægtet med Varelas vision for en ny generation af forskere, der både er eksperter inden for deres respektive fagdisciplin og har en dyb, langvarig meditationspraksis inden for en autentisk spirituel tradition. Det er en spændende vision og det er relativt uproblematisk at opstille modeller for, hvordan sådan en kontemplativ udviklingsproces kunne se ud. For eksempel er Jes Bertelsen og Ken Wilber kommet med deres bud. Morten Münchows model bygger, måske af nødvendighed, på en problematisk homogenisering af *buddhismen* set fra et antropologisk perspektiv. Postulatet, at (kun) transcendens giver forståelse af transcendens er måske rigtig nok. Men et mere sobert og måske mere realistisk mål - at prøve at undersøge evt. gavnlige effekter af meditation og at udforske sindets natur i samarbejde mellem kontemplative og videnskabelige praktiserende - kan godt

realiseres, uden at man er nødt til helt at lukke afstanden mellem de forskellige tilgange til verden.

- Martijn van Beek

Noter

- ¹ Mind and Life-dialogerne knyttes til "Mind and life-institute," hvor formålet er at lade naturvidenskab og buddhisme gå i dialog. Se om baggrund nedenfor i denne kommentar og i Münchows artikel i *Semikolon* nr. 16 [red.].
- ² Se www.mindandlife.org. En god portal til Francisco Varelas liv og værk er hjemmesiden www.enolagaia.com. En aktuel videreudvikling af Varelas "enactive approach" er filosofen Evan Thompsons *Mind in Life* (Harvard UP 2007). Neurofænomnologien i relation til meditation findes beskrevet i Thompson 2007. En god introduktion til studier af meditation i neurovidenskab er Lutz et al. (Lutz, Dunne, & Davidson 2007). Og Lopez (2008) byder på en udmærket diskussion af forsøg på at finde eller skabe en konvergens mellem videnskab og buddhisme fra det 18. århundrede indtil i dag.
- ³ Der findes efterhånden en meget stor litteratur i europæiske sprog om Dzogchen. Se f.eks. Van Schaik (2004), Dalai Lama (2004), Bertelsen (1999, 2003).
- ⁴ Se Tulku Urgyen Rinpoche (2005).
- ⁵ Mindfulness refererer her primært til "Mindfulness Based Stress Reduction" (MBSR) udviklet af Jon Kabat-Zinn og beslægtede former. Insight meditation er udviklet af amerikanske lærere som Joseph Goldstein og Sharon Salzberg ved Insight Meditation Society i USA.
- ⁶ Se også Yongey Mingyur Rinpoches bog *Glæden ved at være til* (2008).
- ⁷ Se f.eks. Longchen Rabjam (2001).
- ⁸ Se f.eks. Vestergaard-Poulsen et al. (2009).
- ⁹ Se citat af Davidson i Münchows artikel s. 18-19.

Litteratur

- Bertelsen, J. (1999). *Bevidsthedens Inderste: Dzogchen*. København: Rosinante.
- Bertelsen, J. (2003). *Dzogchenpraksis som bevidsthedsvidde*. København: Rosinante.
- Dalai Lama. (2004). *Dzogchen: Den Store Fuldkomneheds Inderste*. København: Borgens Forlag.
- Longchen Rabjam. (2001). *The Precious Treasury of the Basic Space of Phenomena*. Junction City, CA: Padma Publishing.
- Lopez Jr., D. S. (2008). *Buddhism and Science: A Guide for the Perplexed*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lutz, A., Dunne, J. D., & Davidson, R. J. (2007). Meditation and the Neuroscience of Consciousness. In P. Zelazo, M. Moscovitch & E. Thompson (Eds.), *Cambridge Handbook of Consciousness* (pp. 499-554). Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, E. (2007). Neurophenomenology and Contemplative Experience. In P. Clayton (Ed.), *Oxford Handbook of Science and Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Tulku Urgyen Rinpoche. (2005). *Blazing Splendor: The Memoirs of the Dzogchen Yogi Tulku Urgyen Rinpoche*. Hong Kong and Esby: Rangjung Yeshe Publications.
- Van Schaik, S. (2004). *Approaching the Great Perfection: Simultaneous and Gradual Methods of Dzogchen Practice in the Longchen Nyintig*. Somerville, MA: Wisdom Publications.
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA, and London: MIT Press.
- Vestergaard-Poulsen, P., van Beek, M., Skewes, J., Bjarkam, C., Stubberup, M., Bertelsen, J., et al. (2009). Long-term meditation is associated with increased gray matter density in the brain stem. *NeuroReport*, 20(2), 170-174.
- Yongey Mingyur Rinpoche. (2008). *Glæden ved at være til*. København: Borgens Forlag.

Racisten Conrad

Kommentar til Jonas Kjærgaard Laursen: "Lys og mørke – om modernitetskritik og driftsproblematik i Heart of Darkness," *Semikolon*, nr 16.

I *Semikolon* nr. 16 udfolder Jonas Kjærgaard Laursen (JKL) en analyse af Joseph Conrads fin de siècle-klassiker *Heart of Darkness*. JKLs analyse, der henter inspiration hos blandt andet Bakhtin, freudiansk og kritisk teori, er sine steder interessant. Den rummer imidlertid også en række problematiske antagelser og postulater, hvoraf nogle fortjener et modsvar. Et af disse punkter knytter an til JKLs diskussion af Conrads motiv for at skrive den bog, han valgte at skrive. Herom hedder det:

"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 konservativ 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." (Kjærgaard Laursen 2008: 95)

Vi får her serveret Conrad ikke blot som racist men som en beregnende racist. En så insinuerende motivfortolkning er efter min mening yderst problematisk. I det mindste må det forlanges, at der leveres blot et minimum af evidens, særligt når man som JKL vælger at gå efter manden og ikke bolden.

Evidens får vi ikke skyggen af.

I det hele taget er JKL yderst optaget af at fælde dom over *racisten* Conrad. I en central passage fremhæves det:

"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." (Kjærgaard Laursen 2008: 96).

Hvorfor dette forekommer besynderligt for en moderne læser (antageligt JKL), får vi desværre ikke noget svar på. Der gives ingen forklaring på, hvordan de to elementer hænger sammen; ej heller giver denne 'besynderlighed', JKL anledning til at tænke hverken den analytiske eller den historiske egnethed af kategorierne 'racist' og 'imperiekritiker'. I stedet får vi en flot litteraturteoretisk analyse, der munder ud i konklusionen, at Conrad udfolder "en racistisk gestus" der "reducerer den afrikanske befolkning til symptomer på den hvide mands genvordigheder" (Kjærgaard Laursen 2008: 102).

Belgisk Congo var ikke blot Kong Leopolds "personlige legeplads," som det hedder i artiklen (Kjærgaard Laursen 2008: 95). Det var stedet for et af historiens værste folkemord. En af teksterne, der medvirkede til at få europæernes øjne op for grusomhederne var Conrads *Heart of Darkness*. Dette opnåede Conrad blandt andet ved at spille på i samtiden velkendte troper om det mørke kontinent og vende tingene så grundigt på hovedet, at læserne af *Blackwood's* (der ikke udelukkende bestod af notorisk

konservative) fik teen i den gale hals. Den europæiske imperialisme i Afrika var et produkt af sin tid. Det samme var kritikken den affødte, og det vokabular denne kritik blev udfoldet i. Dette gælder naturligvis også Conrads kritik, og det vokabular denne blev udfoldet i. Conrads tekst gjorde en vis forskel. Det er mere end der kan siges om tekster, der tagger racisme uden hensyntagen til den historiske kontekst, og som ikke forholder sig til den platform, hvorfra der fældes moralske domme over de døde. Litteraturteorien bør have større ambitioner end dette.

- Casper Andersen

Guide til den perplekse

- en lille oversigt over opslagsværker og leksika for filosoffer og idehistorikere

Spørgsmål, som anmeldelsesessayet forsøger at give nogle svar på: Hvor går man hen og søger oplysninger, analyser, indføringer og oversigter, når man er stødt på et interessant, men endnu tilsyneladende obskurt emne? Er der en rækkefølge for, hvornår man skal kigge på hvad? Hvordan kan og skal filosofiske baggrundsværker læses? Frem for alt: Hvad findes der af bøger til disse formål på markedet lige nu?

Frederik Stjernfelt m.fl. (red): *Tankens Magt – Den Vestlige Tænkningens Historie* Bind 1-3, Høst & Søn, Kbh, 2006, 2500 sider, 999 kr.

Titlen på dette essay refererer til en af den jødiske filosofis klassikere skrevet af den jødiske filosofi Maimonides i 1190, ofte oversat til engelsk som "Guide for the perplexed". Perpleksitet er et passende udtryk for den tilstand en studerende (eller forsker) udi filosofi og idehistorie længe befinder sig i, inden et nyt emne er passeret ordentligt igennem den intellektuelle for-døjelse. En tilstand af forvirring og et pres fra mængden af læsbare enkeltværker, hvis antal stiger eksponentielt i takt med, at man afsøger emnets omfang. Kan der gives vejledning til smutveje ud af denne tilstand, eller er cerebralt knofedt den eneste løsning? Mere pragmatisk spurgt: Hvordan indkredser man en tilfredsstillende formulering, der åbner for ens egen analyse af det problem, der allerede har været behandlet i forskellige akademiske discipliner i årtusinder?

Trods titlen på Maimonides' værk, så

var det ikke et opslagsværk, han skrev. Den form kender vi ellers helt tilbage fra Aristoteles, der i flere af sine værker gjorde en dyd ud af at redegøre for alle forudgående synspunkter, hvad enten det så angik fysik, metafysik, politik eller retorik. Det, der startede som en indledning hos bl.a. Aristoteles, har siden haft vokseværk: Det er gået fra blot at være baggrundstæppet for introduktionen i den nye og implicit sande teori, hen imod at være et selvstændigt værk, der spørger til, hvad der *kan* menes om et emne. Nogle tidlige og nærmest eksplisite partiske og subjektive eksempler på genren i nyere tid er Voltaires *Dictionnaire philosophique Portatif* fra 1764 og Hegels *Forelæsninger om Filosofihistorie* fra 1805-1806. Siden har disse genrer fået et objektivt ideal og er blevet nødvendige værktøjer for alle filosofisk interesserede. Spektret fra opslagsbogen (dictionnaire) til den historiske fremstilling går igen i denne artikel, hvor det er begge genrer, der gives eksempler på og vurderinger af. Det gøres i anledning af den store udgivelse *Tankens Magt – Vestens idehistorie*. Der er lavet flere lærde anmeldelser og essays om tre-bindsværket, som man kan få mere eller mindre forstand af, og det er ikke denne anmelders intention at tilføje andet end nogle få kommentarer hertil. Til gengæld kan pladsen bruges på at gøre status over, hvad der i øvrigt findes af lignende filosofiske og idehistoriske opslagsværker, håndbøger og des lige, i hvis kontekst *Tankens Magt* indskriver sig.

Fremstillingen er delt i tre: 1. Kronologiske/historiske fremstillinger, 2. Opslagsværker (Dictionaries/dictionnaires, encyklopædier), 3. Håndbøger og tematisk/geografisk begrænsede fremstillinger. Hvert afsnit indledes med nogle overvejelser om, hvornår og hvordan den pågæl-

dende genre bedst inddrages i forskellige dele af studier og arbejde med skriftlige fremstillinger.

1. Kronologiske/historiske fremstillinger

De kronologiske fremstillinger af tænknin-gens historie er et godt redskab på mange tidspunkter under studier og skriftlige arbejder. Det er et sted at begynde, hvis man skal beskæftige sig med en bestemt periode, og man søger et overblik over de overordnede problemstillinger, filosofien beskæftigede sig med. Der bliver kastet mange bolde i luften i de kronologiske fremstillinger, og man skal ikke forvente sig at opnå krystalklarhed, hvis målet fx er at formulere en problemstilling. Det er snarere her, man kan få ideer og bruge noget tid på at undre sig over de forskellige teoretiske udviklinger og præmisser, der knytter sig til en bestemt periode. Som det vil fremgå nedenfor, så finder man gode bibliografier til videre læsning i mange af de kronologiske fremstillinger. Det gælder dog ikke alle, og det er værd at være opmærksom på, hvis man gerne vil kunne tjekke kilder eller have muligheden for at gå videre med et bestemt aspekt.

Mange af flerbindsværkerne findes i paperback-versioner til en rimelig pris, men det svære spørgsmål er, hvilken man bør vælge (da det hurtigt bliver uoverskueligt og dermed ufrugtbart med flere). Hvis man er villig til at bevæge sig uden for det danske sprog, får man pludselig mange muligheder, også prismæssigt. Det primære i valget af en kronologisk fremstilling er, at den "taler" tilstrækkeligt til ens fag; hvad enten det er idehistorie, filosofi eller en anden faglighed med en interesse for filosofiens historie generelt. De nedenstående karakteristika giver et

fingerpeg om, hvad man kan forvente af hver enkelt fremstilling.

Tankens Magt (Lindhardt og Ringhof 2008; ca. 2500, 3 bind). – Værkerne er ind-delt i "Antikken til 1600", "1600-1914" og "1914 og frem". Fremstillingen har udover den kronologiske inddeling også en tematiske inddeling: 'Teknologi', 'naturvidenskab', 'politik og ret', 'æstetik og kunst', 'menneske, sprog og samfund', 'filosofi', 'religion og teologi'. Dette arbejdsskema giver mange faktuelle overlap, men gør til gengæld, at man kan læse mere specifikt efter en bestemt faglighed. Værket er da også skrevet af over 60 forskellige bidragsydere, dog er det blevet mildt sammenskrevet til sidst. På nogle områder vil mange læsere tydeligt mærke, at der er plukket nærmest udelukkende fra dansk academia. Det betyder, at nogle af indlæggene ligger meget tæt op af en faglighed, der er mere specifik end opslaget titel lover. Fx vidner undertitler i opslaget "politik og ret før 350" som "Platons kvindesyn" og "Slave- og kvindesyn hos Aristoteles" om, at det er skrevet af en kønsforsker, der har 'genanvendt' et specifikt forskningsfokus. Styrken er til gengæld tilgængeligheden af de mange teoretiske positioner, der kan give en masse konkrete forståelsværktøjer. For den meget bredt læsende kan det også give anledning til selvstændige opdagelser af nogle tværdisciplinære sammenhænge, hvilket fagspecifikke fremstillinger, fx filosofihistorier, sjældent vil give mulighed for.

Europæisk Idehistorie, (Høst og Søn 2004; 237 sider) skrevet af Hans-Jørgen Schanz og løbende opdateret. En meget koncis fremstilling af de tænkere og begivenheder, der indgår i den overordnede forståelse af idehistorien i den eneste institution for faget i Danmark, afdeling for

idehistorie i Århus. Apropos ovenstående, så er der på bogens ca. 200 sider ikke plads til så mange selvstændige aha-oplevelser, hvad angår sammenhænge mellem tænkningens udvikling og historiske begivenheder. Til gengæld tilbyder Schanz selv en masse nøgleindsigter, der kan give anledning til videre undersøgelser. Ligesom *Tankens magt* findes der ikke noget pædagogisk forsøg på at henvise til videre læsning.

De Europæiske Ideers Historie (Gyldendal 1962; 385 sider) var oprindeligt en bog til gymnasieskolen. En af dens forfattere, Johannes Sløk, grundlagde senere institut for idehistorie, og bogens tematisering svarer da også til idehistoriske kernediscipliner. Fremstillingen er dog blevet kritiseret for at være for simplistisk. Omvendt er dens fokus på temaer i forskellige perioder (og ikke enkelte tænkere) meget brugbart til indledningsvis at få en fornemmelse af nogle større linjer og strukturer i den vestlige tænkningens historie.

Den Europæiske Filosofis Historie I og III (Nyt Nordisk Forlag 1983-98; 2 bind) – Disse karrygule mastodonter er planlagt i fire bind, hvoraf kun de to indtil videre er realiseret. Det gælder bind I *Antikken* og III *Fra Reformationen til Oplysningstiden*, der hver især skrevet af én forfatter, hhv. Karsten Friis Johansen og Carl Henrik Koch. Værkerne ligger et sted imellem den generelle indføring og det specifikke fagkendskab. Det kan, særligt i *Antikken*, være nyttigt/nødvendigt at supplere med en mere overordnet indføring for ikke at blive fanget i detaljer. Omvendt kunne værkerne evt. fungere fint som næste skridt efter de generelle indføringer i fx *Tankens Magt*. Problemet er her, at der er så store ”huller” grundet de to uudgivne værker (hvis udgivelse tilsyneladende heller ikke er at forvente lige om hjørnet. Måske bl.a. grundet

Tankens Magt, der ’slugte markedet’).

Routledge History of Philosophy (2003). – Et 10-bindsværk om Vestens idehistorie, hvor hver artikel er en grundig indføring til en tænker/retning/bevægelse/periode i idehistorien. Artiklerne, der hver er forfattet af en ekspert på området, er meget grundige, og er ofte underinddelt således, at der fx under Hegel findes de separate artikler ”phenomenology of spirit”, ”logic and philosophy of mind”, og ”spirit and politics”. Der holdes et meget højt niveau, der dog nogle gange tenderer imod det fagfilosofisk indforståede, og derfor fungerer værket ikke perfekt som indføring. Hvis man til gengæld allerede er sporet ind på et emne, kan Routledge i høj grad bruges som den videre vej ind i forskningsfeltet.

A History of Philosophy (Image/Continuum 1946-2003; 11 bind) skrevet af Frederic Copleston er en ældre klassiker på området. Copleston var jesuitmunk og er derfor uovertruffen, når det overordnet gælder de teologiske problematikker, der er en del af filosofiens historie. Copleston behandler over sine 11 bind hele idehistorien med artikelinddelinger, der svarer meget til Routledge. Han skriver letforståeligt og det faktum, at han har forfattet samtlige bind helt selvstændigt giver en god kontinuitet i valg af problemstillinger og behandlingen heraf. Denne fordel er der fx ikke i Routledge, hvor artiklerne har forskellige forfattere. En stor fordel ved Coplestons fremstilling er, at den vier et helt bind til russisk filosofi, der ellers ofte forbigås i lignende fremstillinger.

Filosofihistorie (Universitetsforlaget (Norge) 2000; 674 sider). – En fremstilling, der med sit ene bind svarer til Schanz’ idehistorie, men dog er decideret idehistorie. Som det hedder i dens undertitel,

lægger bogen særligt vægt på videnskabshistorie og politisk filosofi.

A History of Western Philosophy – Bertrand Russells store bog om idehistorien, der giver en meget engageret og inspirerende fremstilling af de store filosoffer og filosofiske skoler. Den er mindre præget af historievidenskabelige forbehold end mange andre fremstillinger, men vinder meget på det faktum, at Russell *tænker* med mange af positionerne i stedet for blot at gengive dem. Fås også på dansk under titlen *Den Vestlige filosofis historie* i to bind.

Histoire de la philosophie (Presses Universitaires de France-PUF 2004; 1792 sider) – Idehistorien fra præsokratikerne til 1940’erne i et bind. Som det er tilfældet med ovenstående, så er bogen skrevet af en fagfilosof (Emile Brehier) og ikke af en idehistoriker per se.

World Philosophies (Routledge 2000; 454 sider) – Forfattet af Ninian Smart med kapitler om filosofi fra næsten alle kontinenter og uden et særligt fokus på Vesten. En prismæssigt overkommelig bog, og en fremragende mulighed for at få en overskuelig introduktion til verdensfilosofi. Siden der kun er én forfatter til at dække det hele i løbet af én bog, vil man både opleve fordelene ved et komplet overblik og mange indsigter om tværkulturelle påvirkninger, men også ulemperne ved, at fremstillingen til tider må blive en smule overfladisk. Til gengæld er der en kapitelinddelt bibliografi, hvor man finder inspiration til videre læsning.

2. Opslagsværker (Dictionaries/dictionnaires, encyklopædier)

Her er samlet både større og mindre leksika. Nogle er så store i omfang, at de sandsynligvis skal findes i bibliotekets faste samlinger. Andre er små og gode selv at eje

for hurtigt at kunne få en forståelse af et begreb eller en filosofisk/historisk bevægelse. En helt tredje genre er net-leksika, der nok vil vinde stadig mere frem.

En genre, der også falder ind under denne kategori, men hvis omfang er for stort til, at der her kan gives konkrete råd, er opslagsværker til enkelte tænkere, perioder eller traditioner. Der findes bøger som *A Descartes dictionary*, *Dictionary of Lacanian Psychoanalysis* og *Concise Encyclopedia of Philosophy of Language*. Har man tænkt sig at blive ekspert på en enkelt tænker eller et område, og er man så heldig, at der findes et opslagsværk på området, så kan det i høj grad betale sig at købe det. Man får brug for det løbende, og så er det svært at nøjes med bibliotekets udgave.

a. flerbindsværker/-encyklopædier

New Dictionary of the History of Ideas (Charles Scribner’s Sons 2004; 2780 sider, 6 bind). – Som navnet antyder, så er denne række af bind en opdatering af en tidligere udgave: *Dictionary of the History of Ideas* udsprang af Arthur O. Lovejoys grundlæggelse af idehistorie som en filosofisk disciplin i første del af det 20. århundrede. *Dictionary of the History of Ideas* blev først udgivet 1973-74, men forblev tro imod nogle af Lovejoys grundlæggende idehistoriske tilgange, inklusive det stramme fokus på den vestlige idehistorie.² Ideen var at lave et leksikon over en lang række begreber, hvis afklaring kunne gavne en idehistorisk undersøgelse. Det blev til en mængde bind med længere tekster til hvert opslagsord. Det overordnede format er bevaret i den nye version, men den idehistoriske faglighed i begrebsbeskrivelserne og det globale udblik er i høj grad styrket. Således er samtlige opslag skrevet på ny og mange nye begreber er tilføjet.

Opslagene er mestendels tematiske, men der gives også introduktion til fagretninger og metoder. De tematiske artikler kan yderligere inddeles i historiske perioder (fx "Enlightenment"), geografisk begrænsede fremstillinger ("the idea of Africa") og teoretiske begreber. Som antydnet findes der en del stof om begreber, der har deres ophav eller hovedsagelige historie udenfor Vesten, ligesom leksikonet har en stor interesse i fænomener og bevægelser, der fremviser et direkte forhold mellem Vesten og resten (fx "postcolonialism"). Man finder også interessante artikler om "mindre tunge" emner, ofte af tværfaglig interesse (fx "Cinema", "Global education"). Leksikonet forsøger at åbne op for en anden form for læsning vha. en såkaldt "reader's guide". Denne kan bruges til at løse op for de geografiske og disciplinære spændetrojer et emne/begreb ofte ender med at få i et leksikon. I reader's guide præsenteres forskellige klynger af overordnede inddelinger: "Kommunikation af ideer", "geografiske områder", "kronologiske perioder", "Liberal arts". Disse er alle endvidere underinddelt, og man finder snart lister, hvor man kan se, hvilke opslag der kan relateres til de overordnede kategorier. Har man tiden til at udvikle sine ideer, så kan reader's guide bruges til at finde nogle interessante koblinger på tværs af fagligheder.

Historisches Wörterbuch der Philosophie (Schwabe Verlag 1971-2005; 12 bind). – Et leksikon på tysk, der dækker hele den vestlige filosofihistorie med få udblik til ikke-vestlig filosofi. Ekstremt grundige fremstillinger, der typisk er delt i passager om antikken, middelalder, renæssance, oplysningstid og moderne filosofi (evt. yderligere inddelt). Der er et væld af forfattere tilknyttet, alle eksperter på deres område, hvilket giver artiklerne en tyngde,

som måske kan være svær at fordøje som introduktion til emnet. Der er til gengæld meget at hente til videre overvejelser i kraft af artiklernes store overblik. Hvor *New Dictionary of the History of Ideas* har en tendens til at dvæle længere ved analytiske/anglofone tænkere og bevægelser, så bliver man godt klædt på i den kontinentalfilosofiske tradition med dette tyske værk.

Geschichtliche Grundbegriffe (Klett-Cotta 1972-1997; 9090 sider, 8 bind) er en interdisciplinær historisk håndbog over (tyske) politiske, økonomiske, juridiske og filosofiske begreber, der har gjort sig gældende i den europæiske historie. En af forfatterne, Reinhardt Koselleck, er blevet kendt som ophavsmand til begrebshistorien; en disciplin, der voksede ud af dette bogprojekt.³ Fokus ligger på perioden 1700 til i dag, men mange artikler henviser til antikke og middelalderlige positioner i fremstillingerne af de enkelte begreber. En styrke ved den begrebshistoriske tilgang er, at man kan følge et begrebs transformation over en længere periode, hvilket er forskelligt fra de kronologiske fremstillinger, hvor der hovedsageligt fokuseres på "nye" begreber for en given periode. Opslagene er generelt enormt grundigt og kyndigt forfattet og udstyret med en fylldig bibliografi over forskningen på området. Nogle opslag findes på engelsk i forskellige tidsskrifter, og kan måske findes ved en artikelsøgning på opslagens forfatter.

b. Web-encyclopedier

Stanford Encyclopedia of Philosophy (web, løbende opdateret)⁴ – Et internetbaseret filosofileksikon, hvis artikler er skrevet af førende forskere på området. Her findes både opslag for enkelte tænkere, perioder og filosofiske traditioner og bevægelser. Ofte er artiklerne både lærde og inspire-

rende at læse, og man fornemmer, at de enkelte skribenter brænder for deres felt. En stor fordel er, at leksikonet meget let kan udvides. Listen over opslag opdateres inden selve opslaget er færdigt, så nogle opslag har endnu ikke et link. Leksikonet lever dog p.t. i bedste velgående, så man kan regne med, at de fleste "huller" vil blive fyldt ud.

The Internet Encyclopedia of Philosophy (web, løbende opdateret)⁵ – Endnu et internetleksikon, der fungerer på samme måde og præmisser som ovenstående. Artiklerne er ligeledes skrevet af forskere, men hovedsageligt amerikanere og ikke nødvendigvis de største kapaciteter på områderne. Ikke desto mindre er der større sikkerhed for kvalitet end fx Wikipedia, og der er tit meget at hente, også qua grundige bibliografier. *Internet Encyclopedia of Philosophy* har faktisk flere opslag end *Stanford Encyclopedia of Philosophy* og kan derfor fungere som et godt supplement, hvis man i første omgang ikke fandt, hvad man søgte.

c. Leksikalordbøger i 1-2 bind – overkommelig pris til privat indkøb

Politikens filosofileksikon (Politikens Forlag, 1983, opdateret 2005; ca. 470 sider) – Korte opslag om mange filosofiske begreber. God i en hurtig vending, når der bliver refereret til skoler og begreber i filosofiske tekster, men de korte forklaringer rækker ikke langt, hvis bestræbelsen er at formulere en problemstilling.

A dictionary of philosophy (Routledge, 1976, men løbende opdateret; 386 sider) – Anerkendt og populær filosofisk ordbog.

The Cambridge dictionary of philosophy (1999; 1001 sider). – En filosofisk ordbog i ét bind med opslag om både vestlig og ikke-vestlig filosofi.

Wörterbuch der philosophischen Begriffe

(Meiner 1998; 805 sider) – Tysk pendant til de ovenstående danske og engelske ordbøger. Forholdsvis billig i anskaffelse og særdeles grundig. Bogen er en løbende videreførelse og opdatering af et leksikon påbegyndt i 1886. Alle artikler er dog helt opdaterede. Udstyret med godt index til ord, tænkere osv., der optræder i flere opslag. Desuden et index med henvisninger til videre begrebshistorisk læsning til hvert opslagsord.

Enzyklopedie Philosophie (Meiner 2005; 1936 sider, inkl. CD-rom) – en større systematisk og historisk encyklopædi over filosofiske begreber. Bred dækning af filosofiske skoler og bevægelser og med en grundig introduktion til den forskningsmæssige "state of the art" på området. En stor fordel er den medfølgende CD-rom, der giver hurtig adgang til grundige opslag, mens man fx arbejder på en skriftlig fremstilling.

Vocabulaire technique et critique de la philosophie – ny udgave (Presses Universitaires de France, 2006, 1323 sider) – En fransk klassiker, oprindeligt forfattet fra 1902-23, der for nylig er blevet opdateret. Meget anvendelig til begreber i den franske filosofis historie, men mindre oplysende, hvad angår det 20. århundredes filosofi.

Vocabulaire européen des philosophies (Seuil/Le Robert 2004; 1532 sider). En filosofisk ordbog, der kan fungere som ovenstående for det 21. århundrede. Desuden har ordbogen store ambitioner om at inddrage forskellige europæiske sprogs begreber for at afgøre, hvorvidt fx "Pravda" skal oversættes med sandhed eller retfærdighed, eller om *Geist*, *esprit* og *ånd* nu også er helt det samme. Filosofer og idehistorikere, der nægter at lade sig begrænse til ét lands filosoffer, kunne have meget at hente i denne fremstilling. Udformningen

af ordbogen har været i filosofien Barbara Cassins meget kyndige hænder.

Nouveau vocabulaire de philosophie et sciences humaines (Colin 2005; 603 sider) – En nyere og bredere indføring i filosofiske og humanistiske begreber på fransk. Anvendelig for at få en opdatering hvad angår nyere fransk forskning indenfor de forskellige emner.

3. Håndbøger og tematisk/geografisk begrænsede fremstillinger

Ovenfor er denne genre allerede berørt, men der var fokus på mere specialiserede tematiske fremstillinger. Der findes imidlertid også nogle, der er af mere generel interesse for forståelsen af filosofiske problemer og filosofihistorien. Det gælder fx serier, der i skridt ridser aspekter af det 20. århundredes filosofi op. Ofte kan disse fremstillinger være meget nyttige for den, der beskæftiger sig med en nutidig/samtidig filosofisk eller idehistorisk problemstilling, da man herved kan få et overblik over, hvilket umiddelbart grundlag de nutidige teoretikere skriver ud fra.

Vor tids filosofi (Politiken 1983-2001; flere bind) – Denne serie fra Politikens forlag udkommer i disse år i en revideret og forøget udgave som tre-bindsværk. Foreløbig er kommet: *Bd. 1: Engelsk og amerikansk filosofi. Videnskab og sprog. Bd. 2: Fransk filosofi. Engagement og struktur* (begge Politikens Forlag 2001). De er opdateringer af de ældre udgaver, hvor fransk filosofi blev fremstillet sammen med et udvalg af tyske filosoffer under titlen *Engagement og forståelse*. Fremstillingen af engelsk og amerikansk filosofi synes grundig og dækkende, mens *Fransk filosofi* er noget skuffende for den, der søger baggrund om de franske filosoffer, der rent faktisk bliver diskuteret blandt forskere i dag. Således 'mang-

ler' Badiou, Ranciere, Nancy og der sattes i stedet på reelt mindre indflydelsesrige eller 'outdatede' tænkere som Bouveresse, Descombes og Ferry. Nøt finder man en god fremstilling af filosofien op til 1970-80, men da *Fransk Filosofi* netop skulle opdatere herfra, så virker den ikke mere brugbar end dens forgænger *Engagement og forståelse*. Den, der interesserer sig for nyere fransk filosofi, men ikke læser fransk, kan måske finde bedre hjælp i *Twentieth-Century French Philosophy: Key Themes and Thinkers* (2005) af Alan D. Schrift.

The Philosophy of Philosophy (Blackwell, 2007, 352 sider) – En indføring og diskussion af mange analytiske grundtemaer. Nævner nærmest ikke kontinentalfilosofi, men kan måske også være anvendelig for kontinentalt tænkende til at få greb om, hvad analytisk filosofi er for en størrelse.

Philosophy of History: A Guide for Students (Routledge 2003; 448 sider) – Bogen indeholder grundige indføringer i antikens, renæssancens og oplysningstidens historiefilosofiske teorier og positioner. Her vil den i høj grad være brugbar til at få styr på begrebet "historiefilosofi", der har det med flyve rundt i undervisning og forskning i filosofihistorie. Desværre er anden del nærmest udelukkende viet til analytiske diskussioner, og der mangler tyngde i ft. kontinentalfilosofiske videreudviklinger af den historiefilosofiske arv fra oplysningstiden.

Philosophie – ein Grundkurs (Rowohlt 1998; 2 bind) – Grundige, men ikke pedantiske introduktioner til forskellige filosofiske grundspørgsmål, fx *Vernunft, Wahrheit, Wissenschaft, Praxis, Das Gute, Natur, Der Mensch* osv... Forskellige eksperter til hvert kapitel af ca. 40 sider, der er skrevet pædagogisk, men vidende og sjældent overfladisk. Kan anbefales som

"opvarmning" til et ophold i Tyskland eller videre læsning af filosofi på tysk.

- Stefan Gaarsmand Jacobsen

Noter

¹ Dengang var det naturligvis værd at nævne, blot en bog var bærbar (portatif). Bogen var dog på over 300 sider.

² *Dictionary of the History of Ideas* er i øvrigt gratis tilgængeligt på <http://etext.lib.virginia.edu/DicHist/dict.html>, hvor der kan søges efter opslag.

³ For nærmere indføring i begrebshistoriens historiefilosofiske og filosofiske forudsætninger kan *Slagmarks* temanummer og dette nummer anbefales (nr. 48, forår 2007).

⁴ <http://plato.stanford.edu/>

⁵ <http://www.iep.utm.edu/>

Anmelderessay: Carl Schmitt

Mikkel Thorup (red.): *Den ondeste mand i live? - læsninger af og mod Carl Schmitt*, Museum Tusulanums Forlag, 2007, 210 sider, 198 kr.

Slagmark nr. 43 - Carl Schmitt, 2005, 206 sider, 140 kr.

At kalde en antologi om den kontroversielle tyske retsteoretiker og nazist Carl Schmitt *Den ondeste mand i live?* kan synes et overdrevet forsøg på at sælge. Titlen, et citat fra Hans Joachim Morgenthau, er dog snarere en kommentar til den ofte automatiske afvisning, der har kendetegnet omgangen med Schmitts teoretiske værk, særligt i perioden frem til hans død i 1985. Således lover redaktør Mikkel Thorup i sin indledning en "affortryllelse" af Schmitt, "der afviser både hvidvaskning og dæmonisering". Dette løfte lever de fleste af antologiens bidrag op til; blandt de stærkeste står de, der viser relevansen af Schmitts kategori i et samtidsanalytisk perspektiv.

Anne-Marie Eggert Olsen forsøger i sin artikel at destruere Schmitts begreb om det politiske, som det fremgår af hans hovedværk *Det politiskes begreb* (1932), ifølge hvilket sondringen mellem *ven* og *fjende* er politikens grundlag *sine qua non*. Hun argumenterer for, at Schmitt blot nedsætter begrebet om det politiske stipulativt frem for at etablere det gennem teoretisk ræsonnement. Begrebet er altså et resultat af en beslutning, en viljeshandling, frem for tænkning. Således reduceres tanken og teorien hos Schmitt, ifølge Eggert Olsen, til en ren irrationel og polemisk gestus, hvilket gør ham til 'en tvivlsom udfordring'. I samme dur kritiserer Emily Hartz Schmitt for at sammenblende de ontologi-

ske, historiske og politiske niveauer. Denne uklarhed fortolker Hartz som et udtryk for bevidste begrebsmanipulationer eller intellektuel uhæderlighed, hvorfor omgangen med Schmitts teoretiske begreber må være præget af forsigtighed, idet mange af disse ses som simple, omend brugbare, interventioner i de ven/fjende-konstellationer, han selv tager del i, snarere end som overbevisende analyser.

Olsens og Hartz' artikler overbeviser ingenlunde læseren om grunden til at beskæftige sig med Schmitt, endsiges samlede antologier om ham - de mangler endog diktatorbiografiens pirrende dæmonisering. Hvorfor disse to artiklers omgang med Schmitt blot er oplysende, men ikke egentligt frugtbar, kan indirekte forstås på baggrund af Lars Bo Larsens bidrag, der kredser om forholdet mellem Hegel, Max Stirner og Schmitt. Den helt centrale pointe er her, hvordan Schmitts politikbegreb betyder en forskydning af det politiske fra substans til relationen. Denne teoretiske vending bort fra en traditionel politikforståelse relateres af Lars Bo Larsen til *Andens fænomenologi*. Særligt Hegels teori om, at selvbevidstheden først konstitueres i kvalificeret forstand i en anden selvbevidstheds erkendelse af denne, er central. Hos Hegel, såvel som hos Schmitt, må de mellem-menneskelige og -statslige relationer forstås som relationer af anerkendelse og kamp, som ikke kan defineres uafhængigt af vilje, og ja, netop, stipulation (og mod-stipulation). Spørgsmålet er, om Schmitt overhovedet ville acceptere et skel mellem ræsonnement og stipulation eller mellem interventioner i magtkampe og i akademiske debatter?

Suverænitetetsproblemet og Schmitt-informeret samtidskritik

Dette betyder dog ikke, som nogle af antologiens skribenter synes at antyde, at

man er bedste tjent med at afvise Schmitts begrebsapparat som vulgærvoluntarisme eller simpel pseudo-teoretisk fascisme. Antologiens mest vedkommende indsigter findes netop i de bidrag, der søger at vise, hvordan Carl Schmitt kan bruges samtidsanalytisk og kritisk. Fælles for disse artikler er refleksionen over den grundlæggende pointe, at enhver stat er en voldelig formation, en pointe som Schmitt har til fælles med bl.a. Max Weber.

Således viser Ola Tunander, gennem en række eksempler og cases, hvordan Schmitts teori om, at den politiske suverænitet bygger på evnen til at bestemme undtagelsestilstanden, dvs. hvordan og hvornår loven sættes ud af kraft, også kan beskrive vore dages reelt eksisterende parlamentariske demokrati. Den centrale indsigt er her, at den politiske magt i et demokrati, såvel som under andre styreformere, opretholder sig selv gennem den latente trussel om indførsel af autokratiske sikkerhedsforanstaltninger og vold.

En lignende brug af Schmitt finder vi i Frederik Roséns artikel, som tager udgangspunkt i en tese fra Walter Benjamin, nemlig "at lovens retfærdighedskodeks ikke kun grundlægges gennem suveræn magtudøvelse (vold), men også *opretholdes* gennem vold." Rosén viser i sit studie af terror- og udlændingelovene, hvordan retsstatens universelle retsprincipper undergraves i dagens Danmark, idet disse love giver mulighed for administrative udvisninger, samt afvisning af asylansøgere uden begrundelse. Det traditionelle retsstatsprojekts grundlæggende bestræbelse gik i retning af afskaffelsen af den vilkårlige retsudøvelse, dvs. en standardiseret og retsprincipbaseret mediering af de intrastatslige konfliktforhold. Retsstaten betyder altså principielt en statslig regulering

og ordning af fjendskaber indenfor staten, mens det regulære fjendskab, dvs. politikken i schmittsk forstand, kampen på liv og død mellem grupper af mennesker, ideelt set forskydes til de ydre fjender. Det er denne skelnen, fred og administration indadtil, forsvar eller krig udadtil, som er retsstatens løfte. Dette løfte blev traditionelt opretholdt i perioderne mellem de sjældne undtagelsestilstande vha. selve truslen om undtagelsestilstanden, jf. Tunander. Roséns pointe er, at vi i dag ser en 'schmittiansk undtagelsestilstands' indtræden i dansk retspraksis: Undtagelsestilstanden, som traditionelt var en midlertidig suspension af retsstatens principper i krisesituationer, gøres til et permanent element i selve loven og den juridiske praksis. Således, angiver Rosén, er "den strafbare" ifølge udlændingeloven og terror-lovgivningen "ikke mere kun hende eller ham, der dømmes for en faktisk forbrydelse, men også hende eller ham, der på grund af sin opførsel *fremstår* som en potentiel terrorist eller kriminel." Hvor retsstaten dømmes efter almene principper, som principielt anerkender samtlige af en stats voksne borgere som rettighedsbærende subjekter, vendes proceduren i den generaliserede nødretstilstand om, således at rettigheder nu fastsættes efter individuelle kendetegn, snarere end efter universelle standarder. Denne analyse er selvsagt kun blevet gjort yderligere relevant med vedtagelsen af den såkaldte *Tuneserlov*.

Hermed kan vi tale om en tendens mod rettens og dermed magtens vilkårlige anvendelse, idet maksimen om at retssubjektet skal betragtes som uskyldigt indtil det modsatte er bevist (*in dubio pro reo*), suspenderes. Som i den autokratiske stat bliver den udøvende magt i stadig stigende grad kendetegnet ved sin vilkårlighed, en vilkårlig magtudøvelse, som ikke begræn-

ses til sjældne krisesituationer. I schmittske termer vil dette sige, at den statslige vold indenfor landets grænser repolitiseres.

En sådan 'permanent nødretstilstand' midt i retsstatens juridiske apparat fremanalyseres i mere generelle termer af Mikkel Thorup i hans artikel om terrorpolitikens generalisering af den retsløshed eller retssuspension, der hidtil har været begrænset til retsstaternes grænselande. Nødretstilstanden kan med Thorup betegnes som langt mere end et isoleret dansk fænomen, nemlig som en helt central politisk-juridisk tendens i nutiden. Hvor parlamentarismen bliver post-politisk i sin praksis, dvs. orienteret mod administration og management, og biopolitisk i sit mål, dvs. orienteret mod menneskers sikkerhed og velfærd først og fremmest, reintroduceres politikken i en schmittsk udgave i nødretstilstanden som den vilkårlige suveræne viljes bestemmelse af globale venner og fjender. Dette gælder de centrale omkalfatring af international rets- og politikforståelse, som blev sat i værk med Bush-doktrinen og 'krigen mod terror'.

Suveræn er ifølge Schmitt den, der formår at definere fjenden, hvilket i dag vil sige den, der evner at opfylde-skabe folkets begær efter og frygt for tab af velfærd, helse og sikkerhed. I det generaliserede grænseland, som er undtagelsestilstandens generalisering, er suverænen magtudfoldelse stadig sværere at kontrollere retsstatsligt, eller rettere: magtens vilkårlighed bliver indskrevet i retsstatens magt- og voldslegitimerende ramme (jf. Rosén og Tunander). Med krigen mod terror indskriver retsstaten sin tilsyneladende modsætning, autokratiet, i sin kerne, som frygtpolitik i det offentlige og torturfængsler i det skjulte.

Det skulle altså, trods visse mindre forbehold, være givet, at antologien *Den*

ondeste mand i live? er sin pris værd i intellektuelt forstyrrende og provokerende, men samtidig (og måske netop derfor) tankvækkende og vigtige begreber og analyser. Som det er tilfældet med *Slagmark nr. 43*, hvor Carl Schmitts intellektuelle udvekslinger med Heidegger, Blumenberg og Benjamin m.fl. er i centrum, vil også denne antologi kunne forfægte læseren konstruktivt med sine stærke diskussioner af den schmittske tænkning, og dennes radikale udfordring af nutidens selvfølgeligheder. Selvom både nærværende antologi og *Slagmark nr. 43* præsenterer læseren for vigtige træk af Schmitt-receptionen finder man dog kun i ringe omfang egentlige diskussioner af de måske mest indflydelsesrige Schmitt-læsninger i nyere tid, som man finder hos Giorgio Agamben, samt Ernesto Laclau og Chantalle Mouffe. Disse læsninger, som har været helt centrale for diskussionen af politik-begrebet indenfor den teoretisk orienterede venstrefløj efter 1989, kan man i stedet stifte bekendtskab med i Mikkel Thorups ph.d.-afhandling, *In Defence of Enmity*, som findes online.

Selvom antologien med sin titel gør sit for at sælge nazi-juristen Schmitt som kontroversiel og ond, er dette dog egentlig blot et oplæg til læring. Således kunne følgende liberale bøn, formuleret af John Stuart Mill, have stået som bogens motto:

“Lord, enlighten thou our enemies [...]; sharpen their wits, give acuteness to their perceptions and consecutiveness and clearness to their reasoning powers. We are in danger from their folly, not from their wisdom: their weakness is what fills us with apprehension, not their strength.”

- Bue Rübner Hansen

Aksiomatisk Politisk Filosofi og Etik (med enorme for bogstaver)

Alain Badiou: *Etikken*, oversat af Holger Ross Lauritsen, serien Radikalfilosofi, Philosophia, 2008, 126 sider, 149 kr.

Etikken er skrevet i 1993, og kun forordet til den danske udgave er helt nyt. Der er dog ikke noget sted i bogen, at man for alvor får en fornemmelse af, at stoffet og tankerne er forældede. For mange læsere af politisk filosofi er der en afgørende grænse: ”før-og-efter-9-11”, men fraværet af overvejelser om netop denne begivenhed virker helt forfriskende, lige fra Badious indledning fra 2008 og hele bogen ud. Her er krigen i Afghanistan, Israels seneste aggressioner i Libanon og Gaza og frygten for Irans uranberigelse blot begivenheder, der siden 1993 har ”gjort sagen klarere” (s. 7). At det var mindre klart, da Badiou skrev bogen, anføres nærmest som en undskyldning for at bogens politiske pointer ikke er endnu mere radikale – noget der virker morsomt, når man har læst et stykke ind i hans totale nedsabling af menneskerettigheder og enhver eksisterende politisk stillingtagen til etik.

Badious anledning til at skrive *Etikken* har flere lag end referencen til den aktuelle storpolitik. Således giver han et fint vue over den europæisk-amerikanske mentalitets glidning fra slutningen af 1960’erne og til 1990’erne. Hovedhistorien er, at den revolutionære marxisme og alle former for progressivt engagement er brudt sammen, og at flertallet nu fuldt ud accepterer ”den kapitalistiske form for økonomi og det parlamentariske demokrati” (s. 19). Dette kobler Badiou med dæmoniseringen af 70’ernes teoretiske antihumanisme

repræsenteret af skikkelser som Foucault, Althusser og Lacan. Han påpeger, at hvor de nu til dags bliver set som kynikere, der var eksplicitte omkring deres ligegyldighed med folks skæbner, så var det netop frigørelsespolitik og den enkeltes rettigheder, der optog disse ledestjerner.

Opløftet, oprørt eller frastødt af de tre første afsnits meget konkrete og kritiske politiske pointer sker der nu noget interessant i resten af *Etikken*: Nu tilsættes den politiske filosofi en særegen blanding af matematiske modeller og en form for ad hominem-argumenter – alt sammen med en ubønhørlig fastholden af *Sandheden*. Badiou anvender i *Etikken* en *aksiomatisk* fremgangsmåde, og det har han som skolet matematiker både talent og vane for. Det har stor betydning for læserens forståelse af *Etikken*, hvis begreber sjældent vil give mening, hvis ikke man kender forfatterens definitioner først. Badiou er selv opmærksom på, at den aksiomatiske fremgangsmåde gør det nødvendigt konstant at vende tilbage øvrige definitioner og aksiomer, der allerede er fremsat. Således gentager han pointer og begreber flere gange i løbet af den korte bog. Det er der en filosofisk pointe i; der skal netop skabes en ny forståelsesramme og ikke blot refereres til samfundets vedtagne sandheder. Det er nok også et punkt, hvor mange kommentatorer bliver ængstelige ved Badious filosofi. Ikke blot er den ekstrem i sine konkrete holdninger, men også dens filosofiske fremstilling tillader sig at tale om Sandheden. Opbygningen skader dog på ingen måde læsningen, da man gennem Badious matematisk-radikale arkitektur får mulighed for at følge med i argumentationen, alt imens flere lag af teorien udfoldes for læseren.

Og som sagt bliver læseren ofte inddraget i en form for ad hominem-argumen-

tation. Badiou skriver side 67: ”At indgå i et subjekt kan kun være noget, *der sker for dig*”. For Badiou er det politiske på én gang abstrakt og subjektivt. Han er optaget af begivenheder – noget der kan ”ske for dig” – der forårsager det umiddelbart abstrakte ”immanente brud” i en verdens orden. Sporene efter dette brud kan et menneske være *tro* imod eller ej; dette bliver det etiske spørgsmål. Badiou konkretiserer, hvad det vil sige at indgå i et subjekt og anvender med sine eksempler i følgende citat fire former for såkaldte sandhedsprocedurer – kærlighed, videnskab, kunst/poesi og politik – som går igen i mange af hans filosofiske værker: ”det være sig et kærlighedsmøde; en pludselig følelse af, at et digt *henvender* sig til dig; en videnskabelig teori, hvis skønhed, som i begyndelsen er instinktiv, fængsler dig; den aktive intelligens på et politisk sted” (s. 67).

Etikken, forstået som troskab imod sådanne begivenheder, kommer til at stå som diametral modsætning til ”etikken” (med lille e), der anvender dagligdags eller normal moralsk og politisk diskurs. Etik bliver således hos Badiou direkte politisk involverende i modsætning til den gangse politiske teoris diskussioner om politisk legitimitet, menneskerettigheder osv. For Badiou er *etikken* nihilistisk i dens syn på mennesket som et dyr, hvis evne til at tænke langt fra er dets væsentligste egenskab.

Efter den filosofiske udredning vender Badiou sig imod spørgsmålet om karakteren af ”det Onde” og giver her igen sin undersøgelse et historisk snit ved at forklare forskellen på bl.a. den franske revolution og ”den nationalsocialistiske revolution”. Det sker med henvisning til, hvordan troskab kan blive forpurret og pludselig ikke være rettet mod Sandheden, men en nihilistisk efterligning – et ”simulacrum”. Det

er en væsentlig diskussion, der involverer et forsvar for de revolutionære bevægelser, der har forfægtet emancipation og lighedsideal-er, men som ofte er blevet slået i hartkorn med samtidige totalitære tendenser.

Overordnet er bogens helt store styrke, at den gang på gang fletter historiske og politisk-filosofiske pointer sammen, uden at det går ud over klarheden eller seriøsitet. Man fornemmer Badiou livslange aktive engagement, der med lige interesse for det abstrakte (matematikken) og konkrete (historien) insisterer på en ukuelig optimisme, hvad angår muligheden for positive forandringer gennem politisk handlen. Uden at fremmedgøre med et indforstået, videnskabeligt vokabular arbejder bogen frem imod et punkt, hvor enhver læser kan forstå og tage stilling til en egentlig filosofisk *forskel* uden at skulle være bekendt med et katalog af begreber fra den kanoniserede politiske filosofi. Nok kan Badiou virke forførende, men *Etikkens* ærlighed gør det også muligt for enhver at sige adjø til hans projekt efter endt læsning. Hvis en bog således kan tvinge en til at tage stilling til nogle grundlæggende politiske spørgsmål, må den siges at være af enorm værdi.

Bogen er udstyret med en vidende og trofast udlægning af Badiou's øvrige filosofiske og politiske øevre i et efterskrift af Brian Benjamin Hansen. Det er særdeles hjælpsomt og stimulerer yderligere det behov for at vide mere, som Badiou selv sår i sin indledning ved at hentyde til, hvordan *Etikken* forholder sig til hans tidligere værker. I efterskriftet får man også en introduktion til den måde, hvorpå Badiou tænker matematik og politik sammen. Hansen sammenstiller desuden ubesværet pointer fra Badiou's filosofi med andre radikalfilosoffer som Žižek, Derrida og

Ranciere, og det giver en fornemmelse af kontinuitet i serien *Radikalfilosofi*, hvori *Etikken* indgår.

-Stefan Gaarsmand Jacobsen

Kampen og sandhederne – eller sandheden om (kultur)kampen

Rune Lykkeberg: *Kampen om sandhederne*, Gyldendal, 2008, 383 sider, 299 kr.

”Kampen om de offentlige sandheder er ikke mindre vigtig end kampen om regeringsmagten og det parlamentariske flertal”. Sådan skriver Rune Lykkeberg i sin nyeste udgivelse *Kampen om sandhederne*. Mange har forsøgt at beskrive og forklare den politiske udvikling i Danmark fra afslutningen af 2.verdenskrig frem til i dag, og med ovenstående citat som udgangspunkt er *Kampen om sandhederne* det nyeste vellykkede bidrag til denne debat.

Politologerne indførte distinktionen mellem ny- og gammelpolitik, med hvilken de forsøgte at vise, at den politiske udvikling skulle forstås ud fra det faktum, at danskerne ikke længere kun orienterede sig i forhold til én politisk akse – gammel politik – men derimod var konfronteret med en værdipolitisk problematik, som havde fået en så central rolle, at den havde gjort sig fortjent til sin egen politiske akse – nypolitik. Andre pegede på murens fald som prisme for en forståelse af venstrefløjens nederlag, med hvilken der ville følge en uundgåelig højredrejning, mens endnu andre tog udgangspunkt i et angiveligt klasseløst samfund for at forklare, hvorfor nationalismen igen kunne få en vesteuropæisk renæssance. Lykkeberg griber i stedet fat i kulturkampen! Udgangspunktet er

dog ikke en undersøgelse af, hvad der er sandt, endside hvilken position i denne kamp, der bedst stemmer overens med virkeligheden. *Kampen om sandhederne* er derimod et konstruktivistisk ærinde, der undersøger den kamp, hvorfra et system af sandheder først vandt men siden tabte offentlighedens gunst. Lykkeberg foretager således en deskriptiv analyse af de sidste ca. 60 års kulturkamp i Danmark, der ikke tager stilling, men med distance undersøger de forskellige positioners relative styrkeforhold, som de kommer til udtryk i litteratur, kulturpolitik, undervisningspolitik, filosofi, sociologi og den brede offentlighed i det hele taget.

Lykkebergs analyse roterer om en række efterhånden velkendte pointer, hvor det teoretiske skyts hentes fra en imponerende litteraturliste, men hvor Bourdieu, Boltanski og Chiapello samt Charles Taylor agerer sværdvægtene. Disse kombineres af skarpe analyser af danske romaner, film, politiske taler, folkeskolelove og tidsskriftskonjunkturer, hvilket ud over at tilpasse de teoretiske pointer til en specifik dansk kontekst, breder perspektivet i en sådan grad, at det er svært ikke at nikke anerkendende til analysens grundighed – og nøjagtighed.

Lykkeberg benytter sig af to konstruerede figurer, som han kalder henholdsvis det *kulturradikale system af sandheder* – den kulturradikale *doxa* – samt dens opposition. Han viser først, hvordan kulturradikalismen etablerede et sandhedsmonopol ved at forene den kulturelle kritik med den sociale kritik. Den økonomiske underklasse skulle gøres bevidst om den sociale kamp, og midlet hertil blev en progressiv kulturpolitik, som skulle vække borgerne til demokratisk deltagelse. Det bagvedliggende rationale var, at blev den demokratiske bevidsthed først vækket hos den sociale

underklasse, ville de erkende den økonomiske overklasse som deres sande fjende – og netop dette fælles fjendebillede fremhæver Lykkeberg som den fællesnævner, der fremstod som alliancens aksiom.

Ved hjælp af Bourdieus klasseanalyser viser Lykkeberg, hvordan kulturradikalismens opgør med autoriteterne i form af den økonomiske overklasse resulterede i en ny autoritet i form af den kulturelle overklasse. Velfærdsstatens løfte om en ophævelse af de sociale klasser førte blot til etableringen af nye klasser, hvor den kulturelle kapital stod som den nye store klasse. Denne udvikling truede den gamle alliance, og den sociale underklasse så sig efterhånden i opposition til en ny overklasse, hvorfor modstillingen mellem folket og eliten efterhånden fik et helt nyt indhold. Konsekvensen kender vi alle, og den politiske kulmination kom ved valget i 2001. Det er dog Lykkebergs helt centrale pointe, at det ikke var nye kræfter på højrefløj, der pludselig fik fat i befolkningen. Det var derimod venstrefløj, der ikke formåede at leve op til sine egne løfter. Anders Fogh bortdømte ikke smagsdommerne, han formulerede blot en bortdømmelse, der allerede havde fundet sted. Det kulturradikale system af sandheder gjorde sig simpelthen ikke længere gældende i 2001 – det havde de politiske partier på venstrefløj bare ikke opdaget endnu. Netop derfor formår Klaus Rifbjerg ikke længere at fremføre en tidssvarende kulturkritik. *Den kroniske uskyld* er måske stadig en fantastisk roman, men en aktualisering af dens kritiske potentiale forbliver, i Lykkebergs optik, anakronistisk.

Det Lykkeberg viser er, hvad der sker, når et system af sandheder ikke længere overbeviser. Det var ikke fordi højrefløj vandt den politiske kamp og borgerne

”valgte” deres sandheder. Nej, det var fordi realiteterne viste, at de kulturradikale sandheder ikke levede op til deres løfter. Der var tale om både en magtkamp og en fælles erkendelsesproces, der resulterede i et nyt system af sandheder – et system hvor bl.a. Pia Kjærsgaard og Anders Fogh indtager en privilegeret position. Men det nye system af sandheder er ifølge Lykkeberg ikke mere sandt, det er blot mere dominerende. ”Det er ikke de sociale klasser, som er forsvundet. Det er beskrivelsen af dem” – og den dominerende klassebeskrivelse udspringer af en ny alliance mellem den økonomiske over- og underklasse, hvor den nye fælles fjende er den kulturelle overklasse af smagsdommere.

Kampen om sandhederne får politiske og sociale konsekvenser, og Lykkeberg fokuserer mod slutningen af bogen på konsekvenserne af de nye sandheder. Der er altså en typisk konstruktivistisk figur, hvor realiteterne følger efter den diskursive konstruktion. Denne teoretiske ramme udfordres ikke, hvorfor objektivt forekomne ændringer i realiteterne ikke tilskrives nogen betydning for den politiske udvikling. Lykkeberg kan måske klandres for at negligere sådanne objektive forandringer som f.eks. globalisering og integrationsproblemer, da han degraderer deres effekt til et resultat af den diskursive kamp. Globalisering er i denne optik kun et problem, fordi de dominerende sandheder har bestemt det som et problem. Men den objektive beskrivelse er i sig selv mindst lige så problematisk som den konstruktivistiske, hvorfor Lykkebergs analyse måske ikke er dækkende, men dog retfærdiggjort derved, at den afdækker træk ved udviklingen i den danske kulturkamp, der ikke er til at komme uden om. Det er imponerende, hvis man kan få både Tøger Seidenfaden

og Søren Krarup til at nikke anerkendende til en analyse af udviklingen i den danske kulturkamp, men ikke desto mindre tror jeg, at dette er lykkedes for Rune Lykkeberg. *Kampen om sandhederne* får herfra de bedste anbefalinger.

- Peter Christian Baggesgaard Hansen

Filosofisk terapi

Finn Janning: *Kunsten at arbejde*, Forlaget Klim, 2008, 165 sider, 189 kr.

En af de mest grundlæggende diskussioner inden for filosofien drejer sig om spørgsmålet om filosofiens forbindelse til det daglige liv. Dette skyldes især, at filosofien har set det som sin pligt at påvise fejl og selvmodsigelser i den livsførelse, som *de fleste* lever og at filosofien dermed har fundet sig selv på afstand heraf: tænkningens arbejde er åndens og ikke håndens. Med tiden er det dog blevet ganske populært (og profitabelt) at tænke over, hvordan man hjælper almindelige mennesker med deres hverdagsproblemer. Det er netop det, som Finn Janning vil i bogen *Kunsten at arbejde*. På bogens bagside kan vi finde bogens målgruppe beskrevet: ”*Kunsten at arbejde* henvender sig såvel til praktikere – ledere og konsulenter – som til det stigende antal medarbejdere, der forsøger at blive bedre til at leve ét [sic] liv, hvori arbejdet fylder mere og mere.” Det drejer sig om en slags selvhjælpsbog med filosofisk, især deleuziansk, baggrund.

Finn Janning beskriver, som allerede citatet gør opmærksom på, at der er noget galt med nutidens stressfyldte arbejdsliv. *Kunsten at arbejde* er et forsøg på at skitsere en løsning, som i udgangspunktet synes

ganske sympatisk. Bogen har en række udmærkede pointer, f.eks. når Janning kritiserer arbejdspladsens chef, der betragter sig selv som ufejlbarlig og horderne af højtbetalte konsulenter, der lever af banale slogans, ligesom han udfolder den brede kritik af *coaching*-bølgen, som han flere gange har fremført i kronikker i *Information*.

Kunsten at arbejde udvikles omkring begrebet om liv, der er udgangspunkt for alt andet og derfor også for arbejdet: ”[...] livet forstås som et åbent netværk uden hierarkier, men hvor hver del, for eksempel hvert enkelt menneske, er en virtualitet, idet vedkommende rummer samtlige mulige muligheder, et endnu ukendt potentiale.” (s. 48) lyder det temmelig klichéfuldt. Problemet opstår ifølge Janning, fordi arbejdet i dag reducerer og ensretter mennesket og således bliver ”livsfjendsk” (s. 13) i stedet for at udnytte dets potentiale. Løsningen er den radikale at lade arbejde og liv smelte sammen i en gensidigt ”affirmativ praxis”.

I *Kunsten af arbejde* finder vi ingen egentlig definition på arbejde, men i kapitlet ’immaterielt arbejde’ bliver det klart, at bogen udelukkende beskæftiger sig med det arbejde, som ’den kreative klasse’ bedriver. Dette arbejde er ikke noget man har, men noget man gør, og det kan principielt ”ske hvor som helst,” (s. 37) fordi man også arbejder, når man dyrker sport eller læser en god bog – fordi gode oplevelser, fordybelse og et åbent sind altid senere kan bruges i ens arbejde. Bogens generelle syn på dette arbejde er uhyre optimistisk, fordi det består af lutter muligheder, hvor kunst og arbejde – hvis det blot får lov – kan smelte sammen for arbejderen, der er livskunstner.

Vi ender derfor med en meget ujævn bog, som sjældent tænker sin egen modsætningsfulde argumentation igennem, og

ofte overser væsentlige træk ved arbejdslivet i dag. På den ene side får vi at vide, at arbejde i dag gør os syge og på den anden side, at vi i arbejdet kan føle os skabende, og at det derfor decideret kan være friggørende. Samtidig er den oplagte pointe, at det netop er nutidens ’fleksible’ arbejdsmarkedet, der skaber angst og stress med kravet om den ansattes konstante selvudvikling, sine uendelige ’omstruktureringer’ og sin ophævnning af arbejdstiden, helt fraværende i *Kunsten at arbejde*. Derfor virker bogens pletvise kapitalismekritik da også ganske hul. Når alternativet til de arbejdsmarkedsønder, som Janning undervejs oplister, skal udfoldes, viser konsekvenserne ved den svage diagnose sig. Således er bogens sidste del, hvor den ’filosofiske vejleder’ og den ’affirmative praxis’, som Janning kalder sin coaching-teknik, beskrives, voldsomt højtsvævende. Her støder vi på flere luftige salgstaler, herunder denne: ”kraften i affirmativ praxis ligger i, at den aktualiserer noget bedre. Bedre, fordi det er den historie, den anden skriver om sig selv som en anden. Bedre, fordi den affirmerer det, som giver liv” (s. 151). *Kunsten at arbejde* udformer sig i lange passager som et katalog over sådanne æteriske begreber og både sympatiske og velmenende formuleringer i løs vitalistisk stil. Læst i forhold til sin erklærede målgruppe af praktikere er det uheldigt, at Janning stort set ikke konkretiserer sine idéer og derfor næppe kan bruges som hjælp for ’filosofiske praktikere og vejledere’. *Kunsten at arbejde* er altså ikke meget bevendt, hverken som management- eller selvhjælpslitteratur.

Men hvad nu hvis vi læser Jannings Deleuze-inspirerede bog seriøst som filosofisk intervention i arbejdsproblematikken? Her gives Foucaults berømte udsagn om, at det 20. århundrede måske engang

vil vise sig at være deleuziansk, en pervers drejning. Hvor Deleuzes tænkning over fænomenet kapitalisme tager form af en diagnose, griber Janning denne diagnose og gør den til sin utopi. I sit ønske om at lade liv og arbejde smelte sammen overser Janning nemlig den konkrete modstand og den mulighed for både politisk handlen og personlig frihed, der ligger i begrebet om liv som noget mere eller fritid som noget andet end arbejde. Han overser, at arbejdet også i dag primært er formet ud fra kapitalens logikker, og at der skal andet og mere til end en affirmativ "frisættelse af arbejdet" og et opgør med den styrende og planlæggende chef til for at ændre på det. En indretning af arbejdet efter Jannings opskrift, "lad liv og arbejde smelte sammen!", ville under de nuværende forhold betyde, at kapitalens profit-, vækst-, forbrugslogikker fik yderligere magt over livet. Selv en god socialdemokratisk modstand mod kapitalismen, der som Habermas ønsker at forsvare livsverdenen mod systemverdens kolonialisering, kommer i sammenligning med Jannings 'tænkning' til at synes radikal.

Jannings skrift er, hvis det tages filosofisk-samtidsanalytisk seriøst, problematisk på mindst tre niveauer: Det fejler i analysen, det beskylder sig med lånte fjer, når det sine steder postulerer at være kapitalismekritisk, og det virker i retning af individernes underordning under arbejdet og kapitalen, snarere end deres frigørelse. Jannings fokus på den såkaldte kreative classes arbejdsforhold afslører ligeledes et blindt punkt, som er symptomatisk for vor samtids globaliseringsdiskurs. Mens Janning kritiserer den klassiske, fordristiske industrielle kapitalisme, som han anser for forældet og forsvindende i vore dages "videnssamfund", opretholdes vores velstand uden for

Jannings opmærksomhedssfære af den globale arbejderklasse i Kina og det resterende Syd. I forhold til de vestlige "videns-, informations- eller innovationssamfunds"-kapitalisme er Janning en overbevist apologet, hvis ikke ligefrem propagandist. Således opretholder han på den ene side illusionen om, at det materielle arbejde forsvinder, mens han på den anden side afliver enhver kritik af det immaterielle arbejdes organisationsform ved at intervenere til fordel for en ophævnning af forskellen mellem arbejde og liv. Janning er på ingen måde kritisk; i værste fald er han kynisk, i bedste fald naiv.

- Silas Ebert & Bue Rübner Hansen

Forfald og undergang igen på sit højeste

Slagmark – Tidsskrift for idéhistorie, nr. 53: *Undergangsvisioner*, 154 sider, 140 kr.

"-Svært, saa vi bygger Facader, sagde Berg, der i den skiftende Belysning sad og saa' ud over Fortovsstrømmens mange Hoveder.

-Vi kalker vores Grave, sagde Lange"

(Herman Bang (1887): *Stuk*)

Herman Bang indfanger på bedste vis stemningen sidst i 1800-tallet: den oppustede ballon som snart vil sprænges. Historien synes at gentage sig her i det 21. århundredets første årti, og *Slagmark* nr. 53, *Undergangsvisioner*, falder lige ind i en nutid præget af finanskriser og klimakatastrofe. Med en broget samling af artikler er dette nummer et overflødhedshorn af spændende læsning, hvor der tages fat på både religiøse og sekulære forestillinger.

I "Paradise Lost: Stormen på Galilæas Sø" formidler Birgitte Eskildsen den meget spændende pointe, at man i de nytestamentlige tekster kan finde en modsætning mellem tekster, der peger på sprogets dybdegrammatiske regel, som fx *Sædemandslignelsen* (Mk 4), hvor natur og ånd er i forening, idet Logos som noget konstant er immanent i den vekslende natur – og tekster, hvor denne regel brydes, som fx i *Stormen på søen* (Mk 4), hvor Jesus' betvingelse af stormen blotlægger en forskel i styrke mellem guddom/ånd og natur; som et kim til den senere splittelse mellem sjæl og krop. Disciplene oplever angst i en kierkegaardsk forstand, da sædemandstilværelsen brydes, og der sker en transformation i gudsbilledet; fra Jesus som en del af det værende til en fastfrosset, ophøjet vision.

Helge Kragh leverer et historisk rids over sprælske undergangstanker inden for naturvidenskaben. Under den naturvidenskabelige revolution er det en gennemgående idé, at den kosmiske maskine nedslides. Newtons tanker om forfald synes at understøtte den bibelske tro på en skabt verden, og der opstår et kollektivt håb om en religiøs forløsning vha. et mirakel. Varmedødsteisen fra 1840'erne overgår mekanikken: i sidste ende vil solen blive gold. Igen har man et naturvidenskabeligt gudsbevis, som kristne benytter i indædt kulturkamp mod en materialistisk-ateistisk opposition. Den totale udslettelsesvision opstår dog først i 1900-tallet med relativitetsteorien.

Det organiske liv som metafor for en humanistisk samfundsindretning er tema i Rasmus Navntofts og Rikke Peters artikler. Med afsæt i Thomas Manns *Troldomsbjerg* peger Navntoft på den organiske kulturopfattelse fra begyndelsen af 1900-tallet: oplysningshumanisme er en utopi, fordi humanisme som lægemiddel indeholder sin egen gift – den såkaldte farmakonske logik. I baggrunden står den romantiske naturfilosofi og specielt tanker fra Novalis, som lader død og vellyst være i forening, idet begge er rettet mod opløsning af individualiteten. Kunsten er at finde midten mellem idealistiske imperativer og lystbetonet livsførelse, og midlet er hos Mann den kraft, der kaldes kærlighed, som giver lysten en etisk form.

Peters tager fat på Oswald Spenglers *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* fra 1918. Bogen er historiedeterministisk og et Vestens gravskrift over sig selv, idet Spengler hudfletter tiden fra Den franske revolution til 1. Verdenskrig og konkluderer, at den vestlige kultur er i sin alderdom, degenereret til et civilisatorisk stade

modsat den fordum rige og levende åndskultur. Alle sider af det moderne: liberalisme, kapitalisme, rationalisme, bykultur, demokrati og parlamentarisme modstilles en hjemstavns- og egentlighedstænkning. Peters fører kritikken op til Vesttyskland efter Murens fald, hvor der ligeledes er tegn på konsumorientering og tab af ånd og fællesskab – og videre til nutiden, hvor globalisering er det nye ord for 'civilisation', og hvor man finder ekko af Spengler hos fx Botho Strauss.

Sophus Claussen skriver sig ind i den nietzscheanske apokalyptik i årene omkring 1. Verdenskrig. Anders Ehlers Dam bringer i sin artikel et af modernismens mest eminente undergangsdigte: *Imperia*. Her høres selve goldhedens stemme som et udtryk fra en negativ strømning i den tidlige modernisme, men Claussens pointe er større end det: som digter besidder han "den lyriske hukommelse", dvs. en viden om en positivitet under overfladen eller *selve livet* hinsides godt og ondt, mens jordens overflade skiftevis iklæder sig vinter- og forårsdragt. Verdenskrigen på Claussens samtid var en tydelig isvinter, som ville blive fulgt af forår.

Fra 1. Verdenskrig til dugfrisk undergang retorik; Maria Brockhoff fremhæver en fusion mellem konspirationisme og religiøs apokalyptik i den afroamerikanske organisation, The Nation of Islam (NOI). Fælles er fokus på det onde, som konspirationismen udpeger og apokalyptikken uddyber og fører til doms. Desuden efterspørger begge et stærkt subjekt, der kan afsløre hemmelighederne samt abonnere på en komprimeret tidsforståelse. NOIs grundlægger hævdede, at de sorte er den udvalgte stamme og han selv den genfødte Allah, og som følge af virkelighedens diskrepans vil et endeligt slag på et tidspunkt stå mellem

hvide og sorte. Den kosmologiske fortælling giver konspirationismens hverdagsbolig – som er dårlig behandling af sorte på både lokalt og globalt niveau - en ekstra etage, og den samlede effekt er et populistisk trumfkort i dagsdebatten.

Efter temanumrene diskuterer Rikke Peters Kurt Sontheimers spændende artikel "Kontinuiteten i den antidemokratiske tænkning. Fra Weimarrepublikken til Forbundsrepublikken", som hun har oversat i anledning af 20-året for genforeningen og 60-året for Forbundsrepublikken. Alt i alt et Slagmark-nummer i sit forår – i henhold til Claussen.

- Anne Louise Nielsen

Andet og meget mere end "survival of the fittest"

Slagmark – Tidsskrift for idéhistorie, nr. 54: *Darwinisme*, 208 sider, 140 kr.

I anledningen af 150 års jubilæet for Darwins udgivelse af *On the Origin of Species* og 200 årsdagen for Darwins fødsel udgiver Slagmark temanummeret *Darwinisme*. Formålet med dette temanummer er at give et indblik i den store indflydelse Darwins tanker har haft gennem tiden, både indenfor kultur, politik og forskellige videnskaber. Som et resultat af temanummerets ønske om, via indblik, at give en fornemmelse af Darwins enorme betydning, dækker artiklerne også bredt både geografisk og rent tidsmæssigt. Tidsmæssigt spænder artiklerne over perioden fra Darwins udgivelse af *On the Origin of Species* i 1859 til i dag. Geografisk bevæger artiklerne gennem Storbritannien, USA, Tyrkiet, Galapagos, det europæiske fastland og Danmark. Således er der både tidsmæssigt, geografisk og

via emnevalg forberedt et varieret indblik i nogle af darwinismens facetter.

Darwinisme begynder i nutiden med Peter C. Kjærugaards artikel "Bag facaden – Darwinindustrien i 2009". Her præsenteres nogle af de mange forskellige Darwinopfattelser, der i dag flourerer. Kjærugaards artikel er således fint med til at understrege det overordnede tema, nemlig at der findes mange, rigtigt mange, forskellige opfattelser af Darwin og darwinisme. Artiklen fungerer derfor godt som indledning til resten af temaet og som indledning til den kontekst Darwin-forskningen opererer i i dag.

En af de mørkere sider i darwinismen tager Poul Duedahls "Læst og påskrevet – om racebegrebet hos Darwin" fat på. Artiklen omhandler nemlig socialdarwinismen, som ofte betragtes som inspiration for jødeudryddelsen under Anden Verdenskrig. Artiklen introducerer på god idehistorisk vis til konteksten for Darwins kommentarer om racebegrebet, og er absolut et godt bidrag til en mere nuanceret billede af den skurkerolle, hvori Darwin ofte placeres.

De næste to artikler fokuserer på områder, som man normalt ikke tænker på som påvirket af darwinisme. Anne Katrine Gjerløffs "Fra aber i anekdoter til katte i kasser – Evolutionsteoriens rolle i dyrepyskologiens udvikling" omhandler, hvordan Darwins opfattelse af mennesket og dyrene som grundlæggende ens har kollideret med Descartes-inspireret behaviorisme.

Helge Kragh præsenterer i "Organisk darwinisme – Udviklingstanken i de fysiske videnskaber" opfattelsen af, hvordan de uorganiske videnskaber også var påvirket af darwinisme i Darwins samtid, og at Darwins tanker derfor har haft en hidtil, stort set, overset påvirkning på disse videnskaber.

Marie Vejrup Niensens artikel "Darwins fortællinger – samspillet mellem evolutions-teori, fortælling og litteratur hos Darwin og i darwinisme" viser den dynamik, der er mellem naturvidenskab og kultur, og opfordrer forskere til at være opmærksomme på den kulturelle kontekst. I "Et synspunkt mod Darwin – C.C.A. Goschs kritik af udviklingslæren i 1870'erne" af Mike Robson tages denne opfordring op, og han præsenterer i sin artikel et eksempel på en grundig argumenteret afvisning af Darwins teorier. Artiklen viser dels noget om modtagelsen af Darwin i Danmark og dels noget om datidens naturvidenskabsmænds referenceramme, og er derfor et relevant indslag i forståelsen af modtagelsen af Darwins tanker.

Artiklerne "Darwinist, men hvilken darwinist? – videnskabsideologi og litterære virkemidler i J. P. Jacobsens populærvidenskabelige artikler" af Laura Søvsø Thomasen og "Den stærkeste overlever – Et studie af en litteraturhistorisk myte om darwinismen i Danmark" af Stine Grumsen, viser begge på interessant vis endnu en brug af Darwin. De forholder sig begge til J. P. Jacobsens rolle i forhold til darwinisme. Begge artikler viser, hvordan J. P. Jacobsen brugte Darwin i sin egen agenda. Søvsø fremhæver, at ordvalget i Jacobsens oversættelser af Darwins værker er farvet af Ernst Haeckels monismetanker, mens Grumsen viser, hvordan myten om, at J. P. Jacobsen udbredte Darwins tanker i Danmark, var en del af en kulturpolitisk diskurs rettet mod traditionstro og kirke. Grumsens påvisning af mytens overlevelse fremhæver også nødvendigheden af tværfagligt samarbejde for at undgå mytedannelse. En opfordring, der i forbindelse med darwinismen, som er at finde indenfor mange fagområder, synes yderst fornuftig.

”En kritisk analyse af fænomenet intelligent design” af Torben Hammersholt er velskrevet og interessant. Den argumenterer på videnskabelig vis for Intelligent Designs uholdbarhed. Artiklen skriver sig desuden ind i en yderst aktuell debat, idet den diskuterer, om Intelligent Design er under videnskabelig forklædning. På den måde bliver vi i slutningen af temasektionen bragt tilbage til nutiden og darwinismens aktuelle situation i dag.

Den sidste temaartikel ”Darwinisme, naturvidenskab og religion – en status rapport”, af Ronald L. Numbers, følger op på den overordnede ramme for problematikken i Hammersholts artikel, nemlig konflikten mellem religion og videnskab. Artiklen falder i to dele dels et historisk overblik over konflikten og dels en vurdering af situationen i dag. Som afslutning på temanummeret bringes den evige og stadig aktuelle debat om religion og videnskab op, og dermed stadfæstes darwinismens aktualitet.

Projektet med at give indblik i, hvad Darwin har været inspirator til både på godt og ondt, og hvordan han har været brugt på forskellige måder gennem tiden, fungerer meget godt, og *Slagmarks* temanummer om darwinisme er bestemt værd at bruge sin tid på. Det er desuden en klar styrke, at man fra redaktionens side har valgt at fokusere på dels at oplyse nogle uklarheder, som fx Darwins forhold til socialdarwinisme, og dels at give en introduktion til områder, som man ikke normalt forbinder Darwin med – fx dyreprykologi og uorganisk darwinisme. Men Darwinisme rummer også overvejelser over mere gængse problemstillinger som fx Intelligent Design-debatten. *Slagmark* når således både gennem tid, geografisk, emnevalg og fokus både på kendte områder og ukendte områder for

darwinisme fint rundt om emnet.

Slagmarks Darwinisme kan anbefales til alle, der interesserer sig for Darwin og hans tanker. Men pga. den stadige og meget varierede indflydelse kan *Darwinisme* også anbefales til de, der efterhånden er nået dertil hvor de tænker: ”Darwin, ja det er ham med survival of the fittest, men hvorfor er han lige så vigtig i dag?” For vigtig, det er han på mange måder stadig i dag, og det er det *Slagmarks Darwinisme* på glimrende vis viser os.

Slagmark nr. 54 rummer desuden et interessant intermezzo om the Iconic Turn som et nødvendigt bidrag til at forstå menneskets måde at erkende på. To artikler belyser dette. Først Frank Beck Lassens ”Vendingen mod billedet – eller hvad der gemmer sig bag The Iconic Turn”, der introducerer til begrebet og dets betydning, og efterfølgende Lassens oversættelse af Martin Warnkes artikel ”politisk Ikonografi”, som et eksempel på brug af ikonografi.

Slagmark indeholder desuden en sektion med anmeldelser af idehistorisk relevante udgivelser.

- Helene Sloth Borgholm

Ta’ med Adorno på bandeopgør med ’Heideggeriet’ – og med Socrates på jagt efter sofisteri og spin.

Eller drag med Peter Thielst på stroppetur ud i kroppens ideologiske suppedas.

135 sider
kr. 190,-

Platon
Dialoger
Hippias Major, Euthydemus, Euthyfron



DET LILLE FORLAG

KROPPENS
IDEHISTORIE
- EN GRUNDBOG

DET LILLE FORLAG

248 sider
kr. 240,-

Theodor W. Adorno
Egentlighedens jargon
Om den tyske ideologi



DET LILLE FORLAG

127 sider
kr. 190,-

Genudgivelser

John Stuart Mill
Utilitarisme
104 sider, kr. 160,- (er udk.)

Mircea Eliade
Helligt og profant
152 sider, kr. 200,- (på vej)



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

www.semikolon.au.dk

Semikolon modtager gerne indlæg af enhver slags. Bidrag sendes til redaktionens e-postadresse semikolon.au@gmail.com i Word eller RTF-format; illustrationer vedhæftes seperat i bedst mulig kvalitet. Redaktionen påtager sig intet ansvar for indsendt materiale.

Hvert nummer af Semikolon tager et tema op, men tidsskriftet bringer også gerne artikler udenfor tema. Desuden modtager redaktionen bidrag til sektionen Faglig Kritik, mens mere polemiske indlæg finder plads i sektionen Polemik.

Tema for næste nummer er *klima og økologi*. Læs call for papers på side 6-7 og indsend dit bidrag inden *15. august 2009*.

Skrivevejledning

Alle indlæg skal overholde følgende formalia:

- a) Artikler er maksimalt 12 sider á 2.400 tegn, i alt 28.800 tegn.
- b) Indlæg til Faglig Kritik er maksimalt 3 sider á 2.400 tegn, i alt 7.200 tegn.
- 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.

Casper Andersen
Videnskabelig assistent, ph.d., cand. mag., Institut for Filosofi og Idéhistorie, AU; ideca@hum.au.dk

Helene Sloth Borgholm
Stud. mag. i idéhistorie og journalistisk formidling, AU; idehsb@hum.au.dk

Silas Ebert
Stud.mag.art i filosofi med dansk, KU; silibz@gmail.com

Martijn van Beek
Lektor, ph.d, Institut for Antropologi, Arkæologi og Lingvistik, AU; etnomvb@hum.au.dk

Ejvind Hansen
Adjunkt, ph.d., cand. mag. i filosofi og musik, Afdeling for Filosofi, AU; fileh@hum.au.dk

Peter Christian
Baggesgaard Hansen
Stud. mag. i Idéhistorie og samfundsfag, AU; peter_baggesgaard@hotmail.com

Bue Rübner Hansen
Stud. mag. i idéhistorie og sociologi; masterstuderende, King's College; buerhansen@gmail.com

Christian Stokbro Karlsen
Mag. art., KU; stokbro@gmail.com

Jonas Jakobsen,
Lektor, cand. mag., Institutt for Filosofi, Universitetet i Tromsø; jonas.jakobsen@sv.uit.no

Andri Thor Kjartansson
Stud. mag. i filosofi, AU; andri.thor.kjartansson@post.au.dk

Thomas Bjørnsten Kristensen
Ph.d.-stipendiat, Afdeling for Æstetik og Kultur, AU; aesttbk@hum.au.dk

Malthe Munkøe
Stud. scient. pol., KU; malthe84@hotmail.com

Anne Louise Nielsen
Stud. theol., AU; annelouise_aln@hotmail.com

Andreas Hjort Møller
Scholarstipendiat, Sektion for Tysk, AU; gerahm@hum.au.dk

Søren Rosendal
Stud. mag. i filosofi og sociologi; sorenrosendal@gmail.com

Ida Solhaug
Cand. psych., Universitetet i Tromsø

Anders H. Stefansson
Ph.d., post doc., Institut for Antropologi, KU; anders.stefansson@anthro.ku.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. red.)
Karsten Høgh (temared.)
Anders Dahl Sørensen (temared.)
Stefan Gaarsmand Jacobsen (anmeldelsesred.)
Thomas Hjerimitslev (krea. red.)
Helene Sloth Borgholm
Maja Viola Buskbjerg
Anne Louise Nielsen
Jon Utoft Nielsen

PRODUKTION

SUN-tryk
Aarhus Universitet
Bygning 1163
8000 Århus C

Oplag: 400 eks.

UDGIVET MED STØTTE FRA

Nordisk Institut
Institut for Filosofi og Idéhistorie
HIK (idéhistorisk-filosofisk fredagsbar)
Tutorforeningen, idéhistorie

Redaktionen	3	Leder
	6	Call for papers - Semikolon nr. 18: Klima og økologi
Silas Ebert	9	Litteraturens forsøg på at holde kæft
Søren Rosendal	18	Tavshedens grænse - sprogets tortur
Andreas H. Møller	27	$\varphi\lambda^2$ - eller Friedrich Schlegel og den larmende tavsheds poetik
Thomas Bjørnsten Kristensen	36	Tavshedens tilsynekomst - om kunstens monokrome flader og det sorte billedes æstetiske effekt
Malthe Munkøe	46	Tavsheden efter „det sproglige skift“
Jonas Jacobsen & Ida Solhaug	53	Kunsten at tie - Kierkegaard, mindfulness og selvudviklingskulturen
Ejvind Hansen	67	E-mailens tavshed
Anders H. Stefansson	77	Tavshedens terapi - Stille sameksistens og social rekonstruktion efter den bosniske konflikt
Christian Stokbro Karlsen	92	Æstetikken - en reintroduktion
Andri Thor Kjartansson	102	The doctrine of double effect and the problem of harmful means
Faglig Kritik	112	
Anmeldelser	120	