

# Filosofiske Anmeldelser

Nr. 2

Årgang 8, 2020

Dansk Filosofisk Selskab, DFS, har blandt andet til formål at udbrede filosofisk interesse og forståelse i samfundet. Meningen med nærværende tidsskrift, *Filosofiske Anmeldelser*, som udgives af DFS, er således at stimulere til læsning af nyere, dansksproget filosofisk litteratur. Tidsskriftet vil i tillæg bringe anmeldelser af oversat, udenlandsk filosofisk litteratur. Anmeldelserne er skrevet af filosofistuderende og filosoffer. *Filosofiske Anmeldelser* redigeres af lektor og ekstern lektor mag.art Erik Bendtsen.

## Indhold

- Moral, frihed, eksistens.** Simone de Beauvoir: *En tvetydighedens moral: Tre essays*, v/ Stine Funder Poulsen, Charlotte Torp Nielsen og Andreas Beyer Gregersen.....s. 57
- Kun som geni-producerende fænomener er dannelsesanstalterne retfærdiggjorte.** Friedrich Nietzsche: *Om Vore Dannelsesanstalters Fremtid*, v/ Martin Bjerre Bygballe.....s. 66
- En økologisk eksistentialisme.** Félix Guattari: *De tre økologier*, v/ Andreas Beyer Gregersen.....s. 71
- Begrænsningens kunst.** Svend Brinkmann: *Om nej*, v/ Jane Straschnaja.....s. 76
- At introducere Althusser.** Andreas Beck Holm. *Althusser*, v/ Anders Frederiksen Jensen og Andreas Beyer Gregersen.....s. 79
- Digitale dystopier.** Mads Vestergaard: *Digital totalitarisme*, v/ Mads Rangvid.....s. 83
- Religion som kapitalisme?** Mikkel Bolt og Dominique Routhier (red.): *Kapitalisme som religion*, v/ Andreas Beyer Gregersen.....s. 88
- Et biværk, der aldrig bliver tilovers.** Arthur Schopenhauer: *Parerga og Paralipomena I, 2. Aforismer om Livsvisdom*, v/ Lise Sølund.....s. 93
- Kritikkens tomme plads.** Slavoj Žižek: *Ideologikritik*, v/ Anders Frederiksen Jensen og Andreas Beyer.....s. 96

## Moral, frihed, eksistens

Simone de Beauvoir

*En tvetydighedens moral: Tre essays*

Hans Reitzels Forlag, 2019

151 sider

Kr. 140,-

v/ Stine Funder Poulsen, Charlotte Torp Nielsen og Andreas Beyer Gregersen

Med *En tvetydighedens moral: Tre essays* har Hans Reitzels Forlag og oversætter Lisbeth Skousen Pedersen givet os en dansk genudgivelse af ét af den franske filosof og forfatter Simone de Beauvoirs mest kendte værker fra 1947. Det er et værk, der først blev offentliggjort som forskellige essays i en række numre af tidsskriftet *Les Temps Modernes* og kort tid efter blev udgivet som en samlet bog. Men hvorfor egentlig genudgive et værk af en forfatter, der eksplicit bekendte sig til en tradition - den franske eksistentialisme - der i dag synes at være mere kendt som filosofihistorisk periode end en levende tradition med fortsat relevans i vores samtid? Først og fremmest er Beauvoir en filosof, der faktisk er stor interesse for i nutiden. Det blev eksempelvis tydeligt med den stort anlagte oversættelse af hendes hovedværk *Det andet køn*, der havde 70-års jubilæum i 2019. Om ikke andet er *En tvetydighedens moral* derfor endnu en kilde på dansk til at forstå Beauvoirs indflydelsesrige forfatterskab og tænkning. Der er dog flere grunde til at give sig i kast med dette filosofiske værk, selvom dets brug af flertydige begreber og referencer samtidig stiller store krav til sin læser. På trods af teoretiske svagheder og uklarheder undervejs sætter det nemlig især fokus på det centrale forhold mellem frihed og moral, som filosoffer stadig diskuterer indgående. Værket formår at gøre dette på en måde, der problematiserer enhver form for letkøbt løsning på, hvad der udgør menneskets moralske ansvar.

For Beauvoir er den tvetydighed, der følger med vores frihed, netop det vilkår, vi som moralske væsener må tage på os - en tvetydighed, som vi også kan være tilbøjelige til at glemme i dag, når vi for eksempel taler om frihed som 'selvrealisering' frem for frihed som dét at stå over for dilemmaer og modstridende værdier uden nogen til at give os et endeligt svar. Simone de

Beauvoirs moralfilosofi er derfor fortsat værd at diskutere i dag; ikke fordi den præsenterer os for svar på ethvert moralsk spørgsmål, men tværtimod fordi den er ukomplet på mange måder. Den tvinger os således til teoretisk og praktisk at konfrontere en vanskelig definerbar frihed til at vælge, som vi for tryghedens skyld ellers ofte gerne ville være foruden.

### **En eksistentialetistisk etik**

Gennem bogen skriver Beauvoir om emner med baggrund i både historien og sin egen samtid. Som sådan kræver hun en del af læseren, og de mange referencer til både historie, litteratur og filosofi gør også bogen meget kompakt. De mange referencer flyder så at sige 'ud over' bogens få sider. Derfor er forordet af Poul R. Mørch-Petersen også meget vigtigt, idet det både planter læseren historisk og teoretisk i Beauvoirs tænkning. En væsentlig pointe i dette forord er, at *En tvetydighedens moral* tydeligt kan ses i forlængelse af Jean-Paul Sartres værk *Væren og Intet* (1943), som i sin slutning lægger op til en udvikling af eksistentialetistisk etik. Beauvoir beskriver også selv, at hun bygger videre på netop dette værk, hvilket kan siges at være både bogens fordel og ulempe. Man vil som læser nemlig ikke opleve at få en dybtgående indføring i Sartres værk, og derfor kan *En tvetydighedens moral* til tider synes amputeret og mangelfuld. Omvendt er bogen, hvis man tidligere har beskæftiget sig med Sartres tænkning, relativt letlæselig og tilgængelig. Det betyder, at såfremt man ikke tidligere har beskæftiget sig med eksistentialetismen, så er denne bog næppe det bedste sted at starte, selvom det førnævnte forord hjælper læseren lidt på vej.

Eksistenstænkningen, som vi kender den hos Søren Kierkegaard, blev i Frankrig i efterkrigstiden udviklet til en mere eksplicit og polemisk teoritradition med især parret Jean-Paul Sartre og Simone de Beauvoir som frontfigurer. Sartre påstod endda i 1946, at de sande eksistentialetister var dem, som tilsluttede sig devisen om at "eksistensen går forud for essensen", hvilket indebærer, at bevidstheden også spiller en central rolle, fordi den er afgørende for menneskets eksistens som menneske. Tingene derimod er blot *i-sig* og kontingente. Papiret, du læser denne anmeldelse på lige nu, er for eksempel ikke andet end ren masse. Mennesket er derimod i stand til at tilskrive tingene betydning. Eksempelvis kan du beslutte, at du ud af det papir, som anmeldelsen er skrevet på, vil lave en guirlande; for kun du kan tilskrive papiret en sådan betyd-

ning. Mennesket er med andre ord kendetegnet ved at transcendere og derved overskride det værende, altså tingene, men også sig selv. Du kan være bevidst om dit selv. Derfor er vi *væren-for-sig* i den eksistentialistiske terminologi. Det betyder, at vi er absolut frie: frie til at handle og frie til ikke at handle, hvilket da også er et valg om ikke-handlen. Selvom ovenstående eksempel er karikeret, forsøger vi her at forklare, at eksistentialismen i korte træk indebærer, at mennesket ikke besidder en essens, og dermed er mennesket i handlingen ansvarlig for alt, som det gør eller ikke gør. Mennesket er med andre ord ikke indskrevet i en særlig orden eller system. Dét, der er til stede i vores liv, er derimod tvetydigheden mellem fakticiteten og vores frihed.

Bogen består af tre korte essays, der kan læses som en redegørelse og forsvar for moralsk ansvar i en sådan verden uden system eller essens. Da der ikke er noget ydre system, nogen gud eller noget på forhånd givet svar at henholde sig til, er det centrale spørgsmål, hvordan vi da kan forholde os til et begreb om moral, der ofte forstås ud fra den slags forankringspunkter? Beauvoir hævder i den forbindelse, at moral ene og alene udspringer af det menneskelige, og at det er i dette faktum, at en teori om moral må tage udgangspunkt.

I første essay beskriver hun eksistentialismen som en tvetydighedens filosofi. Hun genoptager med andre ord Sartres idé fra *Væren og Intet*, men tilføjer denne tvetydighed en yderligere etisk betydning. Hun skriver: "Den moralske bevidsthed [...] kan kun eksistere, for så vidt som der er uoverensstemmelse mellem naturen og moralen; den ville forsvinde, hvis moralens lov blev til naturens lov" (s. 16). Hvis der for eksempel eksisterede en gud, var der ingen grund til at diskutere etik; det ville jo allerede være indskrevet som en del af fakticiteten. Moral er således en slags kile i fakticiteten. Hun henviser i den forbindelse til eksistentialismens kritikere og giver udtryk for, at de måske vil mene, at det er en dunkel og trist måde at anskue den menneskelige verden på, i og med at mennesket er bestemt til at være alene, 'fordømt til friheden' i den eksistentialistiske terminologi. Ifølge Beauvoir er det dog netop det, der gør det moralske ansvar meningsfuldt. Det er ikke noget, der er påtvunget udefra eller en del af det eksisterende men noget som mennesket selv vælger. Derfor påstår hun, at den eneste filosofi, hvori etikken hører hjemme, er i eksistentialismen.

For der er i eksistentialismen ingen gud til at udglatte eller sone. Handlinger står altid for egen regning. Imidlertid skriver Beauvoir også således: "At ville være moralsk og ville være fri, det er en og samme beslutning" (s. 31). På den måde er bogens sigte på mange måder en optimistisk og kærlig tilgang til menneskets frihed og muligheder. Selvom den kan læses i naturlig forlængelse af *Væren og Intet*, er Beauvoirs videretænkning således mere positivt stemt i første del af bogen end dette værk og bogens egen anden del. Dette til trods for at hun også hævder, at der i mennesket er et stadigt spil af 'negativitet'. For eksempel behandler hun idéen fra Sartres tænkning om 'ond tro', der forklarer, hvordan mennesket bevidst indskriver sig i en fastlåst rolle, for eksempel som en fange i et fængsel. Beauvoirs pointe er i den forbindelse, at end ikke et fængsel begrænser den menneskelige frihed; den vil altid være der. Fængslet begrænser de fysiske handlemuligheder, men om vi vil låse os fast i rollen som 'fange' er vores valg.

I anden del af bogen er læsningen markant lettere tilgængelig, men samtidig også meget vanskelig at definere som egentlig filosofi. Anden del adskiller sig fra den første del ved at fremstå langt mindre teoretisk og er i højere grad psykologisk og pessimistisk. I denne del beskriver hun nemlig de forskellige måder, hvorpå mennesket forholder sig til sin frihed, og hvordan man begår en stor fejl, hvis man forsøger at afvise den.

Beauvoir beskriver først, hvordan barnet oplever, at det er kastet ind i en determineret 'voksen-verden'; i en "alvorens ånd" med fast definerede regler for eksempelvis rigtigt og forkert. Det synes klart, at Beauvoir implicit henter inspiration fra Søren Kierkegaards begreb om angst, da hun flere gange bruger de samme udtryk og begreber om netop denne størrelse, og derfor må det siges at være en fordel at have læst og forstået dennes værk for at få mere perspektiv på Beauvoirs analyse. Barnet leger med de mulige roller, som det kender til - såsom den 'vilde', 'moren' og 'røveren' - men sætter ikke for alvor spørgsmålstegn ved, hvorfor disse roller og forskellige måder at indgå i sociale kontekster eksisterer. I ungdomsårene slås der imidlertid sprækker i 'alvorens ånd', når den unge begynder at stille sig kritisk over for det, der italesættes som rigtigt og forkert, og spørger: "Hvorfor *skal* man handle sådan?". Den unge vil hurtigt opdage, at der ikke kan gives et godt svar, og at de voksne måske vil famle efter et "Jamen, sådan har vi jo altid gjort!" eller et "Sådan gør

man altså bare ikke". I dette øjeblik bliver den unge bevidst om den konventionelle tænkings mangler og afledt deraf: bliver bevidst om sin egen frihed. Beauvoir skriver, at her vil de fleste opleve en form for kaotisk tilstand med blandt andet "angst, begær, appel, splittethed" (s. 46). Det er ud fra en sådan tilstand, at de forskellige karaktertyper opstår, som hun diskuterer på de efterfølgende sider.

### **Frihed og karaktertyper**

Den psykologiske teoretisering kommer til udtryk gennem en kort introduktion til, hvad der kan læses som gråzonerne mellem karaktertyper, og dernæst til konkrete karaktertyper. Beauvoir beskriver først, afledt af ideerne om barnet og den unge, hvordan den infantile tilstand hos voksne kan genkendes hos eksempelvis slaver og de kvinder, som ligger under for "love, guder, sandheder, som manden har skabt" (s. 41), men dette afspejler ikke nødvendigvis den enkeltes faktiske tilstand, for kvinden kan for eksempel godt være mere barsk eller grusom end sin herre. Beauvoir beskriver ikke deres ageren som et fravær eller en negligering af friheden; de agerer blot i det handlerum, der er til stede. Dette er dog også et eksempel på, at man som læser savner en redegørelse for den ontologi, Beauvoir indskriver sig i, for det er ikke klart, hvornår subjektet handler i ond tro, og hvornår der er tale om en tvungen rolle. Det betyder, at man som læser oplever grænserne som uklare, fordi Beauvoir ikke klargør, hvornår et subjekt kan siges selv at have ansvar for at handle ud fra sin frihed. Hvornår er der tale om et reelt 'fængsel', og hvornår er der tale om ond tro?

Psykologiseringen viser sig særligt ved den måde, hun efterfølgende præsenterer karaktertyper på. Hun skriver: "den menneskelige frihed er det højeste og eneste mål, som mennesket bør stræbe efter" (s. 51). Det menneske, der forsætligt lader sig fylde af positivitet, udtrykker hun foragt for. Men hvad betyder positivitet? I denne forstand må det forstås som at lade som om, at mennesket har en essens; altså som de personer, der forsætligt lader som om, at de ikke er 'mangel på væren'. Det er sådanne mennesker, der lever deres liv som en rolle. I eksistentialismen er der imidlertid både 'væren og intet', mens de som er i ond tro til gengæld forsætligt lader som om, at "det er rent givet" (s. 46). Hendes ringeagt er meget udtalt og direkte, og hun karakteriserer flere

persontyper, men vi har valgt at give to eksempler blot at for at give et indtryk af Beauvoirs tilgang.

Hun beskriver som en af de mest udbredte karaktertyper 'alvorsmennesket' som et eksempel på "løgnagtig dumhed" (s. 48). Beauvoir mener, at alvorsmennesket lader sig underordne en sag. Dette anfægter hun, for ifølge eksistentialismen er der ingen absolutte mål eller noget system. Det kan måske eksemplificeres ved moderen, der siger: "Sådan gør man altså ikke!" til et ungt menneske og derved giver udtryk for, at der er en absolut forkert måde at handle på, og derfor også en rigtig. Men hvem skulle dog definere det? Alvorsmennesket gør sig derfor nemt til en 'tyran' over for andre, idet han med sine 'givne' mål også negerer den andens frihed.

Hun beskriver derefter eventyreren som en anden karaktertype, der bekræfter sin egen eksistens uden at regne andres for noget, for som hun skriver: "han kan ikke vinde spillet uden at gøre sig til tyran eller bøddel" (s. 62). Det forklarer hun sådan, at eventyreren benytter andre mennesker som midler for at opnå deres mål. Målet kan imidlertid skifte fra tid til anden, og eventyreren kaster sig med stor iver ud i nye forehavender, for "han elsker handlingen for handlingens skyld" (s. 59). For eventyreren handler det alene om at erobre målet, ikke om det egentlige indhold. Han agerer med en ligegyldig lidenskab, og selvom eventyreren er kendetegnet ved at gøre sig til mangel på væren, sigter han så grænseløst mod eksistensen at han på samme tid adskiller sig fra netop den. Derfor hævder Beauvoir, at han ligger under for denne mangel på væren som et 'objekt' i form af et altid skiftende mål om erobringer og nye erfaringer, som han forveksler med sand frihed.

Denne ikke helt klare redegørelse for hverken karaktertyper eller ontologi efterlader læseren med en fornemmelse af, at Beauvoir stiller meget høje og 'ukærlige' krav til det enkelte menneske. På den anden side kan disse høje krav også ses som et udtryk for menneskets svære vilkår: at vi er fordømt til frihed, som det udtrykkes.

Derefter følger tredje del af bogen, som består af fem underkapitler. I disse synes Beauvoir at samle og uddybe nogle af de pointer og begreber, hun har lagt op til i de to andre dele. Hun forsøger her også at udrede begreber og pro-



blemer, så som hvad vilje er, og at give dem konkrete indhold. For Beauvoir må moralen nemlig ikke blive i det abstrakte og universelle, fordi alle mennesker og alle situationer er unikke.

Hun sætter ganske vist friheden som det absolutte mål, men dens delmål og midler er langt mere komplicerede og berører konkrete mennesker. Derfor må vi også i hvert enkelt tilfælde *spørge* os selv, om det er moralsk; om det er rigtigt og værdifuldt, det vi *gør*. Beauvoir nægter med andre ord at give en "facitliste" over moralen. Derfor fremstår hendes moralforståelse igen som en, der stiller store krav til det enkelte menneske. Hun udtrykker implicit et påbud, der kan fortolkes som: "du skal være fri og du skal ville den andens frihed", men tilbyder samtidig ikke en færdig løsning. I sin konklusion skriver hun da også, at hun vil leve blandt mennesker, og ikke trøstes med et universelt system, som G.W.F. Hegels for eksempel. Derfor er det altid konkrete mennesker, der er mål for handlinger. Man får her en fornemmelse af, at hun på paradoksalt vis forsøger at gøre det, som hun samtidig nægter: at fremskrive en universel moral. Hun fastholder en universel antropologi om menneskets frihed og fastlægger en moral på baggrund heraf. Dog nægter hun at give indhold til denne moral, selvom den netop altid må have konkret indhold for at besidde værdi.

Beauvoir forsøger at fastholde, at mennesket kun er frit gennem andre menneskers frihed: at ville være fri er at ville de andre menneskers frihed. *Hvorfor* det forholder sig sådan, klargøres dog ikke tilfredsstillende i bogen. Der *gøres* flere forsøg undervejs, men de virker ofte nærmere som præmisser end argumenter og er spredt rundt omkring i bogen. En pointe i den forbindelse er dog, at mennesket altid befinder sig i en 'menneskelig verden'. Det vil sige en verden, der kun bliver meningsfuld ved, at den bebos og afdækkes af andre mennesker. Derfor er det i denne, at mening tager form, når den transcenderer fakticiteten:

"At ville have, at der findes væren, det er også at ville have, at der eksisterer mennesker, gennem hvem og for hvem verden er udstyret med menneskelige betydninger; ethverts projekt defineres kun ved dets samspil med andre projekter; at udvirke, "at der findes" væren, det betyder at kommunikere med andre gennem denne væren." (s. 71)

Hele Beauvoirs filosofi tager udgangspunkt i, at mennesket transcenderer sig selv og faktiskiteten. Ting, der er i verden, er blot ting, indtil mennesket tilskriver dem værdi; det vil sige værdi for mennesket. På den ene side synes der altså at være et samspil mellem ting i verden og mennesket. På den anden side findes der også et løbende samspil mellem mennesker omkring denne 'meningstilskrivelse' af verdens masse. Som læser mangler man dog en overordnet begrebsafklaring og en mere uddybende beskrivelse af den ontologi, der ligger til grund.

Al handling er for eksistentialismen handling i en menneskelig verden. Alle mål må derfor have mennesker som centrum, idet det kun er dem, der giver projekter mening. Hun bruger som eksempel en mand, der nyder et glas vin: uden den glæde ved vinen, ville "produktion og rigdom blot være tomme myter" (s. 129). Manden har med andre ord brug for frihed for at nyde vinen. For at undgå at det ender i ren faktiskitet, i en *lige* gyldighed, må mennesker give projekter betydning. Uden frihed til selv at vælge har projekter dog kun den gyldighed, som skaberen selv påstår. Uden frihed kan de andre mennesker ikke blive medskabere af værdien i projekterne. Dette synes at være værkets røde tråd. Men hvor relevant et budskab er det i dag? Dette spørgsmål vil vi nu kort overveje, inden anmeldelsen rundes af.

### **Er Beauvoir relevant i dag?**

Beauvoirs fokus på menneskets måder at skabe værdi og give verden mening på har sandsynligvis relevans til alle tider. I vores samtid virker Beauvoirs tænkning om mennesket over for naturen eller den 'ikke-menneskelige' verden dog utilstrækkelig. De Beauvoir beskriver faktiskiteten udelukkende passivt, som ren massivitet, og dette står i kontrast til nutidens klimaforandringer, der udfordrer et passivt natursyn. Klimaforandringerne griber aktivt ind i den menneskelige verden, og det udfordrer forståelsen af den ikke-menneskelige verden som passiv. Verden er dermed ikke bare en baggrund for menneskelig handling, og naturkatastrofer ikke blot "bump" på vejen, men noget mennesket har et aktivt ansvar i forhold til. Man kan derfor argumentere for, at den eneste måde, som vi kan hjælpe os selv og naturen på, er ved at forstå os selv som en del af den og indse, hvordan vores historie griber ind i den og den i vores - altså ved at fjerne selve skellet mellem den menneskelige og den 'ikke-menneskelige' verden. Med klimaforandringerne er det tydeligere end nogen-

sinde før, at "naturen", forstået som det ikke-menneskelige, ikke kan adskilles klart fra menneskelig aktivitet. Når vi bruger af de ressourcer, der er på jorden, påvirker vi de øko- og vejrsystemer, vi som mennesker selv lever i. Når de påvirkes og ændrer sig, griber de radikalt ind i den menneskelige verden, idet vejrforandringer påvirker økosystemer, som igen har indflydelse på høst og husdyr, og oversvømmelser påvirker beboelse. Dermed indskrænkes de menneskelige handlemuligheder gennem klimaforandringer, som vi selv er aktivt medproducenter af.

Synet på naturen som en mere simpel baggrund uden umiddelbar indflydelse eller værdi for mennesket synes altså svær at opretholde. Dog kan den menneskelige frihed og *væren-for-sig* stadig være relevante i forhold til at insistere på det menneskelige ansvar og vores mulighed for netop at afdække naturens væren og dens værdi. Netop hvordan værdi tillægges, og hvad der kan tillægges værdi, synes relevant i en diskussion om for eksempel klimaforandringer. Dermed kan den radikale friheds- og ansvarsforståelse forstås som en styrke for bogen, fordi det netop understreges, hvor stort et ansvar vi altid må bære. Med erkendelsen af, at klimaforandringer er en realitet, kan dette derfor bruges til at reflektere over, hvor stort et ansvar vi alle som mennesker i det 21. århundrede er nødt til at tage på os.

### **Tvetydigheden som en daglig opgave**

Samlet set kan der siges at være gode grunde til, at *En tvetydighedens moral* ikke er blevet en moralfilosofisk klassiker på samme måde som for eksempel Immanuel Kants indflydelsesrige *Grundlæggelse af sædernes metafysik* (1785). Dertil er der for mange løser ender i form af særligt forholdet mellem ens egen og andres frihed samt det presserende spørgsmål om det ikke-menneskeliges rolle for moralen, eller om hele det moralske system drejer sig om den menneskelige friheds udfoldelse som det absolutte centrum. Som nævnt synes Beauvoir at implicere et ensidigt fokus på mennesket, hvilket på godt og ondt gør mennesket til ikke bare et udgangspunkt men også et endemål for ethvert spørgsmål om, hvad der er moralsk rigtigt og forkert. Til gengæld kan værket stadig siges at være relevant og indsigtfuldt i forhold til dets diskussion af eksistentialismen og de kritiske analyser af, hvad man med Friedrich Nietzsches berømte udtryk kan kalde 'alt for menneskelige' måder at fortrænge sin egen frihed på eller at handle på kanten af det moralsk acceptable.

Samtidig er det som tidligere nævnt et væsentligt supplement til enhver, som forsøger at give sig i kast med Beauvoirs forfatterskab eller den franske eksistentialisme i det hele taget - omend det altså ikke er en letlæst introduktion til nogen af delene.

Endelig kan værket anvendes som et kritisk modspil til samfundsmæssige tendenser til at forstå etik og moral som lettilgængelige 'varer', der kan hives ned af hylden og derefter bringes direkte i brug, hvad enten man er filosofistuderende, ansat ved kommunen eller i en virksomhed. Faren ved sådanne løsninger er nemlig ofte, at man i sin iver efter at 'anvende' en bestemt moralsk teori på konkrete tilfælde glemmer at tænke over, hvad det egentlig vil sige at være et moralsk væsen. For Simone de Beauvoir er den grundlæggende pointe, at moral er tvetydig, fordi det menneskelige grundvilkår er ligesådan - og det er vores daglige opgave at konfrontere denne tvetydighed med al den energi og de evner, vi kan mønstre.

## **Kun som geni-producerende fænomener er dannelsesanstalterne retfærdiggjorte**

Friedrich Nietzsche

*Om Vore Dannelsesanstalters Fremtid*

Forlaget Klim, 2020

132 sider

Kr. 199,95

v/ Martin Bjerre Bygballe, cand.pæd. i Pædagogisk Filosofi (DPU, Aarhus Universitet)

Dannelsesbegrebet er kommet på dagsordenen igen i både akademiske og samfundsmæssige kontekster i løbet af de seneste år, og debatten om uddannelsesinstitutionernes formål og funktion i vores samfund er stadig i gang. Disse igangværende diskussioner synes ifølge bagsideteksten at være årsag til, at denne oversættelse er blevet sat i verden, og tematikkerne synes da også at tale ind i en moderne kontekst på ganske interessant vis for en tekst fra 1872.

Om Nietzsche har løsningen på vores uddannelsesmæssige kvaler er desværre tvivlsomt, men han er i hvert fald en tænkner, der tager dannelsesspørgsmålet alvorligt i en sjældnen grad - for Nietzsche er der intet højere.

Oversættelsen følger i kølvandet på alle de nyoversættelser, der er udkommet i løbet af de sidste 30 år, og som vidner om en på ingen måde aftagende interesse for Nietzsches forfatterskab. Stort set alle de udgivne værker har været en del af denne opdatering af Nietzsche på dansk, og med denne udgivelse får vi nu en oversættelse af et lille udsnit af hans oprindeligt ikke-udgivne værker (det såkaldte *Nachlass*). Det drejer sig her om manuskripter til fem forelæsninger, som Nietzsche holdt i perioden mellem 16. januar og 23. marts 1872 ved universitet i Basel, hvor han var ansat som professor i klassisk filologi. Manuskripterne er ifølge oversætter Jørgen Kjaer (s. 95) ikke fuldstændigt gennemarbejdede sprogligt og stilistisk, og altså ikke klargjorte til udgivelse, men de indeholder dog samtidig en senere skrevet foretale, hvilket nok peger på, at Nietzsche havde overvejet at udgive dem, hvilket han dog opgav. Udgivelsen er derudover forsynet med et 30 sider langt efterskrift af Jens Erik Kristensen og Lars-Henrik Schmidt, som på aldeles glimrende vis gør rede for både de samfundsmæssige, pædagogiske og filosofiske tendenser, som Nietzsches foredrag taler sig ind i, og samtidig nogle af styrkerne og svaghederne ved de synspunkter der præsenteres.

Foredragenes fokus er, som titlen peger på, dannelse og uddannelse i Nietzsches samtidige Tyskland, og hvordan disse konstituerer et kulturelt og æstetisk forfald sammenlignet med den tyske kultur omkring 1800, som præsenteres som et højdepunkt, og også den oldgræske kultur, som Nietzsche fremstiller som et ideelt billede på, hvordan et samfund kan være bedst muligt indrettet til at fremelske såkaldt 'sand dannelse'. Foredragene blev holdt ganske kort tid efter udgivelsen af Nietzsches første bog, *Tragediens Fødsel*, som er en hyldest til et idealiseret præ-sokratisk Grækenland, hvor skabelsen af det gode liv (i en særlig æstetisk variant) var i højsædet og det primære formål med samfundets indretning. Nietzsche opridser en kontrast mellem denne glørværdige og historisk tvivlsomme situation og hans samtid, som kæmper for nogle helt andre idealer.

Nietzsche diagnosticerer dannelsens moderne situation med to problematiske tendenser - "driften til en størst mulig *udvidelse af dannelsen*" og "driften til *formindskelse og afsvækkelse af samme*" (s. 10). Med det første mener Nietzsche ganske simpelt det fænomen, at flere og flere borgere gennemgår en længere og længere skolegang, og at gymnasierne og universiteterne bliver bredere og bredere i deres appel og optag; kort sagt, hvad vi kunne kalde masseuddannelse. Formindskelsen og afsvækkelsen refererer til flere ting: (ud)dannelse bliver mere og mere specialiseret på grund af videnskabernes voksende omfang, hvilket ifølge Nietzsche medfører, at færre og færre er udrustede til at beskæftige sig med overordnede filosofiske og æstetiske spørgsmål - og det faktum, at dannelsens højeste mål ikke længere er sig selv og det intellektuelle/æstetiske liv, men at tjene statens formål, primært økonomisk. Nietzsche giver et rammende portræt af uddannelsernes erhvervsrettethed, som i høj grad må siges at være aktuelt i dag - dannelsesopgaven er her at gøre mennesker så "kurante" som muligt, altså så gangbare i alle mulige forretningsmæssige kontekster, at de i enhver situation er i stand til at skabe det afgørende, nemlig økonomisk profit. Nietzsche siger, at disse uddannelsesinstitutioner er "anstalter for livsnødvendigheden" og ikke "anstalter for dannelsen" (s. 66) og drager hermed et skel mellem på den ene side det, der er med til at opretholde vor materielle, jordiske lykke, og på den anden side det der rækker udover dette og dermed rummer, hvad der synes at være en form for kontemplativ, metafysisk sfære, et "solsystem af tidløse og upersonlige anliggender" (s. 63). Her fornemmer vi tydeligt et spor af de prominente metafysiske tematikker i *Tragediens Fødsel*.

Bortset fra disse lidt tvivlsomme og vagt definerede metafysiske forestillinger så synes fremstillingen som sagt at give en ret slående genklang i vor tids moderne politiske diskurs omkring uddannelse. Men hvor Nietzsches diagnostiske og kritiske evner i disse foredrag er ganske skarpe, så forholder det sig anderledes med den positive, konstruktive afdeling - hvad Schmidt og Kristensen omtaler som Nietzsches "terapi" (s. 97) - og dens mulige nutidige relevans. Nietzsche gør sig i teksten til talsmand for en dannelsesmæssig og æstetisk streng elitisme, hvor det, der egentlig tæller, er de virkelig store og skelsættende individer. Han siger om dem, der går ind for såkaldt "folkedannelse": "I grunden er deres mål massernes emancipation fra de store eneres herredømme, i grunden stræber de efter at omstyrte den helligste orden i

intellektets rige, massens tjenestskyldighed, dens underdanige lydighed, dens instinkt for troskab under geniens scepter” (s. 51). Og lidt længere nede på samme side: “[...] vi ved nu engang, at en retfærdig efterverden bedømmer et folks samlede dannelsesniveauer ene og alene på en tids store, ensomt hen-skridende helte, og [...] den måde, hvorpå disse er blevet opdaget, fremmet, æret eller udstødt, mishandlet, ødelagt.” Med andre ord er et samfunds ypperste formål at fungere som en form for kult omkring en række udvalgte store personligheder.

Han ser derfor dannelsesanstaltens funktion som en form for geni-fabrik, hvor langt de fleste af dem, der (ud)dannes, ikke skal ende med at blive store individer i egen ret, men alligevel skal stræbe og arbejde af al deres kraft for at blive det - kun sådan kan vi finde frem til dem, der faktisk har det i sig at nå til denne åndelige bjergtop (s. 25). Der skal fortælles en form for 'nobel' løgn, hvor man bilder et stort antal ind, at de kan blive et af disse genier, selvom de ikke kan. Princippet synes at være det simple matematiske faktum, at vi har større chance for at finde genierne, hvis alle gennemgår træningen til at blive ét. Nietzsche er altså, som han fortsatte med at være, stærkt kritisk over for demokratiske bevægelser i uddannelsessystemet, hvad der ellers ifølge Kristensen og Schmidt var en afgørende del af de nye bølger i tysk uddannelsespolitik i begyndelsen af 1800-tallet, som Nietzsche ellers omtaler som en gylden æra. Schmidt og Kristensen skitserer William von Humboldts uddannelsesmæssige standpunkt (s. 99), som også var en kritik af et uddannelsessystem, der udelukkende handlede om at uddanne til et erhverv, og som ikke medtog et menneskeligt og alment aspekt. For Humboldt var det afgørende, at uddannelserne kunne "gøre det muligt for ethvert frit menneske at danne sin person og udfolde sine individuelle kræfter og muligheder" (s. 100). Nietzsche ser snarere folket som et dusin tvivlsomme æg, vi forhåbentligt kan få bare én god omelet ud af.

Udover disse for nutiden ret så usympatiske træk er der også mere logiske og begrebsmæssige problemer med de idéer, han præsenterer i foredragene. Det bliver aldrig rigtig klart for os, præcis hvad den såkaldte 'sande dannelse' er, som ellers skal være det, der er modsætningen til og kuren imod alt, hvad der er galt med uddannelsessystemet. Nietzsche bemærker i "Fortale, der bør læses før foredragene, selvom den egentlig ikke refererer til dem", at "jeg i

denne bog aldrig [vil] kunne stille tabelvennerne tilfreds" (s. 11) - foredragene handler med andre ord om store, overordnede visioner og ikke om detaljerne, der må følge senere. Det princip er i og for sig forsvarligt nok i det manifestlignende format, Nietzsche har valgt (og også i sin senere karriere ofte gjorde sig i), men visionerne i disse foredrag forbliver simpelthen for flyvske og upræcise.

Alt i alt er mange af disse tematikker spæde versioner af idéer, som Nietzsche behandler fyldigere og bedre senere i karrieren - med andre ord er der tale om et klassisk ungdomsværk. Ét element, der i den grad også bærer præg af, at vi er i den tidlige fase af Nietzsches karriere, er den sproglige og stilistiske fremstilling. Nietzsche har nemlig valgt at pakke sine dannelsesmæssige og filosofiske pointer ind i en lidt tvivlsom og til tider ret anstrengt rammefortælling. Han præsenterer i foredragene ikke pointerne med sin egen stemme, men påstår at genfortælle en sand historie om, hvordan han og en ven for en del år siden tog op til et sted nær Bonn med udsigt over Rhinen, hvor de nogle år forinden havde stiftet en form for kunstfællesskab med nogle studenterkammerater. Her støder de på en ældre filosof i selskab med en yngre ledsager, som vist nok er en tidligere elev, og langt det meste af de fem foredrag består af dialog mellem (eller snarere længere monologer givet af) navnlig den ældre filosof og ledsageren, og beundringsværdigt og benovet lyttet til af den yngre Nietzsche og hans ven. Den ældre filosof er stort set konstant repræsentant for sandhed og visdom i fortællingen (og derfor præsenterer både jeg og Schmidt og Kristensen denne stemme som den, Nietzsche selv står på mål for), mens Nietzsches, hans vens og ledsagerens rolle er skiftevis at levere et par gode pointer, at beklage sig over den situation, den moderne tyske dannelse har bragt dem i, og at blive irettesat af den ældre filosof. Dramaturgien er ret flad og uinteressant, og i en del passager, særligt når de yngre karakterer taler, skrevet i et enormt ungdommeligt-prætentivt sprog, som til tider er tæt på pinligt at læse. Det er specielt bemærkelsesværdigt for et forfatterskab, der ellers er kendt for at være sprogligt et af de bedste overhovedet inden for filosofi - og man kan spekulere over, om det måske kan have været en del af grunden til, at teksterne aldrig udkom.

Alt dette betyder dog bestemt ikke, at der ikke er tydelige tegn på de skarpe vendinger og den potente sprogbrug, vi kender Nietzsche for, og efter en ret



kritisk behandling af disse foredrag er det på sin plads at slutte denne anmeldelse med her at give ham ordet i form af et par sidste, kontante ord hentet fra beskrivelsen af den ideelle læser af foredragene: "Et sådant menneske har endnu ikke glemt at tænke, medens han læser, han forstår endnu hemmeligheden at læse mellem linjerne, ja han er så ødselt indrettet, at han endda tænker over det, han har læst, måske lang tid efter, at han har lagt bogen fra sig, ikke for at skrive en anmeldelse eller en anden bog, men bare for sådan at tænke efter!" (s. 12). Nietzsche ville næppe have værdsat vores moderne og demokratiske konklusioner, men han ville have sat pris på, at vi tilstræbte at blive til sådanne læsere, og på denne måde give samfundet et skub hen imod en rigere og mere livskraftig form for dannelse, som kan eksistere helt for sin egen skyld.

## En økologisk eksistentialisme

Félix Guattari

*De tre økologier*

Antipyrine, 2019

144 sider

Kr. 160,-

v/ Andreas Beyer Gregersen

*De tre økologier* er det første selvstændige værk af den franske psykoterapeut og filosof Félix Guattari, som er blevet oversat til dansk. På trods af værkets korthed og politiske retorik viser det tydeligt, at det er værd at engagere sig i Guattari som en selvstændig tænkner. Han bør ikke blot stå i skyggen af den mere kendte filosof Gilles Deleuze men værdsættes på lige fod med denne i kraft af sit intellektuelle bidrag til deres samarbejde, der blandt andet førte til det berømte tobindsværk på fransk *Capitalisme et Schizophrénie*, 'Kapitalisme og skizofreni'. Det mindre forlag Antipyrine må derfor gives ubetinget ros for at have modet til at bringe hans tænkning ud i den danske offentlighed.

Guattari er en kompleksitetens og de forbundne systemers tænkner. Verden hænger ikke kun sammen på et mere overordnet såkaldt 'molært' niveau men

udvikler sig, ombrydes og skabes hele tiden på ny på et samtidigt 'molekylært' niveau, som vi bør give plads til. I dette længere essay, skrevet oprindeligt i 1989, fokuserer han på de komplekse samspil mellem, hvad han kalder tre "økologiske mestre" i vores tid - nemlig miljøet, de sociale relationer og den menneskelige subjektivitet (s. 14). Det fører til et essay, der består af lige dele samfundskritik, politisk retorik og spekulativ filosofi. Til tider føles det som en uskøn og forvirrende blanding. Antipyrine måtte derfor gerne have ændret det udmærkede efterord af Peter Borum til et forord og allerede fra starten have besvaret nogle grundlæggende spørgsmål, som undertegnede stadig stiller sig selv: Forudsætter Guattari selv et forudgående kendskab til sit tidligere arbejde, og er det faktisk muligt at afkode hans ofte slørede og unødigt komplicerede måde at skrive på? Der synes at være en tendens i tiden til, at læseren skal kastes ud i selv vanskeligt tilgængelige tekster uden forord for muligvis at få en mere 'direkte' erfaring af disse. Men når der er tale om en forfatter som Guattari, der formulerer sig med så mange udefinerede begreber, at det er vanskeligt at vide, hvorfor han vælger dem - hvis der altså er en mening bag de valg - så virker det mere som om, at man vil forbeholde Guattari for en lukket kreds af 'indviede' og indforståede læsere end udbrede hans arbejde til flere end sådanne.

### **Den økosofiske logik**

På de første sider af *De tre økologier* præsenteres vi for den gennemgående forfaldsfortælling: Verden er af lave, og dette gælder ikke bare "økologisk ubalance" i forhold til den omgivende natur og miljøet men også det sociale liv og den menneskelige psyke (s. 13). Derfor er det væsentligt at 'artikulere' en ny forståelse af forholdet mellem disse tre forbundne sfærer for at finde frem til nye svar på de store problemer, som vi alle står over for. Denne nye forståelse betegnes med neologismen *økosofi*, der står for ideen om, at verden kan og bør bestå af 'beboelige' og meningsfulde steder, såkaldte "eksistentielle Territorier", selvom sådanne steder også hele tiden indeholder opbrud, nyskabelser og spændinger. Som en central fodnote gør opmærksom på, kan stammen "øko-" i den forbindelse forstås ud fra dens oprindelige oldgræske betydning *oikos* - hvilket vil sige, at man har en "husholdning" eller "naturligt miljø", hvori man føler sig hjemme, hvad enten det er planeten Jorden, ens samfund og sociale liv eller den 'indre' subjektivitet, som man forbinder med det at være sig selv. Guattari udfolder næsten ikke de normative implikationer

af denne tankegang, hvilket ofte gør det svært at følge hans argumentation. Hvorfor er det for eksempel lige præcis inden for tre økologiske sfærer, at sådanne 'eksistentielle territorier' opstår, og ikke bare én eller mange flere end tre? Og hvorfor har det egentlig værdi at 'føle sig hjemme', som man siger? Er det ikke blot evt. udtryk for en konservativ sindstilstand i en tid med store opbrud, som der var i 1989?

Hans kritiske samfundsanalyse giver til gengæld et mere klart billede af, hvad Guattari anser som værdifuldt ud fra et økosofisk perspektiv. Ifølge Guattari lever 'vi' i dag inden for rammerne af en såkaldt "Integreret Global Kapitalisme" (IGK), der fungerer igennem forskellige semiotikker, hvilket vil sige forskelligartede produktioner af mening, der strukturerer verden for os (s. 46). Dette gælder især inden for det økonomiske, juridiske og teknisk-videnskabelige felt. Alligevel har de alle det til fælles, at de fremmer en særlig "produktiv-økonomisk subjektivitet", som fungerer undertrykkende inden for alle de tidligere nævnte sfærer eller økologier (s. 47). Guattaris samtidsdiagnose er særdeles negativ, selvom det dog skorter på konkrete eksempler. Eksempelvis skriver han, at "den internationale solidaritet, der engang var et hovedanliggende for fagforeninger og venstrefløjspartier, varetages nu udelukkende af humanitære organisationer" - uden at give yderligere argumenter for denne påstand. Til gengæld sættes teoretisk viden og bevidstgørelse højt på listen over måder, hvormed vi kan slippe ud af denne tilstand. Hvis vi således kan skifte perspektiv og se de understrømme i form af skjulte mikropraksisser, som hele tiden yder en smule modstand mod kapitalismens 'molære' dominans, så vil der åbnes for et helt nyt mulighedsfelt. Således skriver Guattari, at "det er op til dem, der deltager i den sociale frigørelse, at omforme teoretiske referencer, så de kan oplyse og dermed vise en mulig vej ud af den tiltagende mareridtsagtige historie, vi befinder os i" (s. 40). En sådan mulig vej findes især i det at tillægge værdi ud fra andre værdisystemer end det profitbaserede marked, hvilket kunst, kultur og frivilligt arbejde kan gøre for os.

Selvom Guattari kommer med konkrete forslag, såsom den velkendte idé om en "garanteret grundløn til alle" eller hvad vi i dag ofte kalder ubetinget basisindkomst, så betoner han ikke desto mindre, at han ikke fra sit skrivebord kan præsentere et færdigt program. Teoretisk synes han også i den forbindelse at lægge sig op ad pragmatismens paroler om, at der heller ikke kan udarbejdes

ét færdigt system at arbejde ud fra, selvom idéen om tre økologier dog nærmer sig et sådant aksiologisk system. Guattari kritiserer særligt strukturalismen og psykoanalysen for at låse tænkningen fast i deres systemer - som det formuleres nærmest paroleagtigt: "Work in progress! Slut med psykoanalytiske, behavioristiske eller systemiske katekismer" (s. 73). Hvorledes dette perspektiv kan give os indsigter, der minder om analyser inden for pragmatismens løse tradition, ses i Guattaris korte analyser af såkaldt *partiel subjektivitet*. Ligesom pragmatister ofte kritiserer idéen om et 'selv' som subjektivitetens centrum, peger Guattari på, at gentagelser eller "eksistentielle omkvæd" såsom ritualer og kulturelle udtryk viser os, at subjektivitet også manifesterer sig på måder, der opererer mere løsrevet eller netop 'partielt' i forhold til det enkelte subjekt. Men igen forbliver det uklart, hvor meget dette er en deskriptiv analyse af tingenes tilstand, og hvor meget Guattari opfordrer os til også at fremme en sådan partiel subjektivitet. Et åbenlyst spørgsmål, der ikke besvares, synes således at være: Hvor meget kan 'vi' håndtere det partielle uden at blive psykotiske?

Heldigvis har Antipyrine ikke bare udgivet denne tekst for sig selv men også inkluderet et længere appendiks med hele to efterord og en artikel, der giver en overordnet analyse af Guattaris tænkning. Det første efterord forfattet af Anders Abildgaard synes dog ikke at være til megen til hjælp i forhold til at fremme læserens forståelse. Eftersom forordet er skrevet i både noteform og som en slags teoretisk 'bevidsthedsstrøm', kan læseren bruge det til at få et større indblik i de temaer, som Guattari slår an - men ikke meget mere end dette. Peter Borums mere udførlige efterord giver til gengæld en længe ventet klarhed. Heri gives nemlig en mere pædagogisk introduktion til *De tre økologier* og til Guattaris forfatterskab. Det betones, at man kan forstå Félix Guattari som "en slags eksistentialist" ud fra hans store fokus på økologier som eksistentielle territorier for alle os, der kan siges at 'eksistere' i denne verden (s. 101). Samtidig forklares det, hvorledes Guattari også kan anses som en "produktionstænker", der forstår overskud snarere end mangel og produktion snarere end afsavn som en iboende del af verdens beskaffenhed. Som tidligere nævnt måtte dette efterord gerne have været et forord i stedet.

Til allersidst præsenteres læseren for en artikel af Angela Melitopoulos og Maurizio Lazzarato med den sigende titel 'Maskinel animisme'. Denne giver

nemlig en fortolkning af Guattaris subjektivitetsforståelse som "animistisk", fordi den ikke bare decentrerer den enkelte person men også mennesket som sådan. Pointen er, at ligesom hos stammesamfund på steder som Amazonas-junglen opererer Guattari ikke med en skarp adskillelse mellem det subjektive og objektive eller det menneskelige og ikke-menneskelige. Det som vi vesterlændinge ellers ofte bare betragter som en 'neutral' og 'objektiv' omverden, er således fyldt med det, som man med inspiration fra sådanne samfund kan kalde *ånder* i form af selvskabende "assemblager" eller "maskiner" med egen evne til handling og udsigelse. Melitopoulos og Lazzarato fortolker ikke dette som en vitalistisk filosofi om, at alt lige fra mennesker til træer og biler er 'besjælede' på én og samme måde. Men alligevel er der ikke tale om den samme kvalitative forskel, som vi ofte intuitivt forudsætter, når vi snakker om 'mennesket' over for 'naturen'. Således: "Hver maskinel assemblage (teknisk, biologisk, social etc.) har på et tidspunkt haft en udtryksevne, om det så kun var i sit fosterstadie. De besad således en proto-subjektivitet" (s. 128-129). Hvor fascinerende denne tanke end kan være, giver Melitopoulos og Lazzarato dog heller ikke svar på det centrale spørgsmål, man som tidligere nævnt kan stille til Guattari: Hvilken normativ relevans og betydning har en sådan tolkning af verden, hvis den altså passer? Betyder det eksempelvis, at vi også bør 'ære' og 'beskytte' dyr, planter og jord på samme måde, som visse stammesamfund gør? Melitopoulos og Lazzarato insisterer på, at Guattaris animisme ikke er det samme som "irrationalisme" (s. 124). Men det er svært at se, hvor skillelinjen mellem disse to ligger. Hvorfor skulle vi som moderne vesterlændinge betragte det som andet end netop *irrationelt* at anse det bare stykke jord som besiddende en 'proto-subjektivitet' og muligvis også en iboende værdi inden for et eller flere økologiske regimer?

Man kan derfor roligt sige, at *De tre økologier* stiller flere spørgsmål end værket besvarer under læsningen, selvom dets appendiks med forskellige tekster giver væsentligt mere klarhed. Men netop af denne grund er det værd at reflektere videre over Guattaris idé om 'økologier' i flertal og kritik af den såkaldte 'integreerede kapitalisme'. Midt i en klimakrise, der på mange måder hænger sammen med sociale spørgsmål om fællesskab og (u)lighed, samt hvorledes vi hver især forholder os til den omgivende natur - en natur, som vi på besynderlig vis både forstår os selv som uden for og en del af - er det også som om, at den er skrevet tættere på nutiden end i 1989. Den britiske histo-

riker Eric Hobsbawn hævdede, at det tyvende århundrede kan siges allerede at slutte lige præcis i de år, hvor værket blev skrevet - at Sovjetunionens fald markerede begyndelsen på et helt nyt 'århundrede' eller i hvert fald ny tidsperiode. Spørgsmålet er så, hvad der karakteriserer denne nye tid, som vi formodentlig stadig befinder os i. Et af disse kendetegn kan muligvis findes i en tekst som Guattaris, der blev skrevet lige på tærsklen til den 'liminale' periode af opbrud, hvor hver handling synes at få en større betydning - nemlig dette at naturen ikke står uden for os mere; det er både, *hvad og hvem* vi er.

## Begrænsningens kunst

Svend Brinkmann

*Om nej*

Gyldendal, 2019

61 sider

Kr. 49,95

v/ Jane Straschnaja, cand.pæd.pæd.fil

Denne lille pamflet er psykologiprofessor Svend Brinkmanns jagt på integritet. Eller jagt er måske så meget sagt, men bogen er en efterlysning af en dyd, som er mere eller mindre forsvundet i stress, jag og evig præstation. Der er tale om menneskets evne til at sige "NEJ!".

Det viser sig nemlig, at rigtig mange af os enten helt har glemt, hvordan man gør, eller også ligger det os efterhånden så fjernt, at det bliver en slags retroegenskab, en støvet hat fra fordomstid, som vi må have frem fra gemmerne og støve af.

At sige nej. At være kritisk og reflekterende. Ikke at æde alt rådt. At *turde* sige det. Det kan synes som om, at vores kritiske sans røg ud med både badevand og tidsånd. Således er det blevet en dyd at være fleksibel og omstillingsparat, og på arbejdsmarkedet dikterer en stejlt stigende konkurrenceideologi, at vi må følge med og for alt i verden være effektive. Og så har vi for øvrigt selv ansvaret for, om det går godt eller dårligt. Et begreb som *selvledelse* bliver centralt, fordi tendensen går i retning af at tildele det enkelte menneske det

primære ansvar for sit eget liv. Vi skal helst opleve så meget som muligt, så længe som muligt, fordi livet er som bekendt kort.

”Vi fortæller hinanden, at det er bedre at gøre noget, man fortryder, end at fortryde, at der var noget, man ikke fik gjort. Det værste, der kan ske, er, hvis man går glip af noget.” (s. 6)

Svend Brinkmann har i årevis gjort stædigt op med disse tendenser, og han blev for år tilbage mere eller mindre landskendt, da hans bog *Stå fast – et opgør med tidens udviklingstvang* udkom. Han er med andre ord ’a man on a mission’: at få os til at sænke tempoet og rent faktisk tænke os om, inden vi som programmerede robotter bare siger ’ja’ - og at vove at gå glip af noget, fordi kun ved at gå glip af det ene, forpligter vi os til, at noget andet rent faktisk får betydning. Det giver ganske god mening at takke nej til nye projekter, når du i forvejen har mange forpligtelser, uanset hvor lokkende de nye projekter forekommer at være.

Brinkmann hævder, at der er ægte og dyb glæde forbundet med at gå glip af noget, og han stiller i bogen to begreber op mod hinanden. På den ene side har vi FOMO, som betyder ”Fear of missing out”. Som modvægt til dette har vi på den anden side det, Brinkmann kalder for JOMO; ”The joy of missing out”. Der er værdi i at gå glip af noget. Ligesom der er værdi i de tilsyneladende små ting i livet. *Less is more*. Brinkmann understreger også, at der er behov for at gøre op med snobberi i forhold til forudbestemte holdninger til, hvilke idéer eller ting der er de gode og efterstræbelsesværdige at have. Brinkmann giver et personligt eksempel: ”Jeg kan afsløre den lidt pinlige kendsgerning, at jeg er meget glad for den billige nougatis i papirindpakningen. Og et af de bedste ”måltider”, jeg nogensinde har fået, er en simpel focacciabolle fra 7-Eleven, som jeg indtog ved et busstoppested en nat, jeg skulle hjem fra en fest. Der var den helt rigtige kombination af fedt, salt og umami i den varme bolle, som var alt det, min organisme trængte til lige på det tidspunkt. Mindre kan virkelig være mere!” (s. 43)

*Om nej* indeholder uddrag fra Brinkmanns tidligere udgivelser *Stå fast* og *Gå glip*, og pamfletten ridser hovedpointer op og giver således et fint overblik over det projekt, Brinkmann har taget på sig, og som er lidt af en kæphest i hans forfatterskab.

Bogen er delt op i kapitlerne "Tag nej-hatten på" og "The joy of missing out". Brinkmann plæderer for begrænsningens kunst som en dyd, og han trækker mange forskellige pointer frem, som ikke kan afvises at være sunde at overveje, og han øser gavmildt af råd og vejledning i forhold til, hvordan vi kan få mere ud af mindre, ja, hvordan vi reelt kan få et rigere liv ved bevidst at stikke en kæp i hamsterhjulet.

Bogen er humoristisk og Brinkmann vender elegant mange ting på hovedet. Hans projekt lykkes på mange måder, forstået sådan at man ved at læse bogen bliver opmærksom på tanke- såvel som adfærdsmønstre hos og omkring sig selv. Tanker og adfærd som meget hurtigt kan blive - eller allerede *er* blevet - fuldstændig automatiske. Vores mere eller mindre udtalte 'autopilot-tilværelse' bliver således udfordret, når vi ser verden gennem Brinkmanns briller, og det er ærligt talt et forfriskende pust, som i øvrigt ikke virker helt så langt ude i skoven endda - fordi måske *er* mindre end det bedste godt nok? Måske *er* grænseløs frihed i virkeligheden ikke særligt frigørende? Måske skulle man finde sin støvede nej-hat frem fra gemmerne og prøve den af?

"Der er en enorm styrke og integritet i at sige 'Det gider jeg ikke'. Kun programmerede robotter siger altid ja. Når nogen, for eksempel til en medarbejderudviklingssamtale, vil have dig til 'personlig udvikling', så sig pænt nej tak. Sig, at du hellere vil have en kageordning." (s. 11)

Det er klart, at emnet er enormt bredt: det er jo hele samfundsindretningen, der er til debat på et individuelt såvel som strukturelt niveau. Man må således skabe opmærksomhed på individet og hvordan, den enkelte indretter sig. Derudover må man kigge på det organisatoriske og fokusere på, hvordan man indretter arbejdspladser. Ligeledes skal der ses på, hvordan vi indretter vores skoler, hospitaler, pensionsordninger med mere. For Brinkmann handler det måske i virkeligheden mindre om, hvordan vi kommer ud af trædemøllen, og mere om hvordan vi skaber en tilværelse, hvor trædemøllen slet ikke findes.

Begrænsningens kunst er med andre ord på dagsordenen i denne pamflet, som på mange måder er en fin introduktion til Svend Brinkmanns tanker, hvis man - apropos - er gået glip af disse tidligere.



## At introducere Althusser

Andreas Beck Holm

*Althusser*

Djøf Forlag, 2019

149 sider

Kr. 160,-

v/ Anders Frederiksen Jensen og Andreas Beyer Gregersen (medlemmer af Center for Politisk Tænkning)

Djøf Forlag har efterhånden udgivet en imponerende række af introduktioner til store samfundstænkere i sin bogserie *Statskundskabens klassikere*. Filosofen Andreas Beck Holms indføring i Althusseres tænkning er ingen undtagelse, idet læseren får et værdifuldt indblik i én af de mest indflydelsesrige og banebrydende marxister i det 20. århundrede. I den forbindelse er det værd at bemærke, at Djøf Forlag dermed også fortsætter med at introducere sine læsere til tænkning omkring samfundsøkonomi, der ikke umiddelbart passer ind i udbredte former for økonomisk teori på de danske uddannelsesinstitutioner og i offentligheden generelt. Om en sådan introduktion så nogensinde læses af for eksempel jurister og økonomer i de danske ministerier er en anden sag.

### Mellem videnskab og politik

I første kapitel introduceres læseren til Althusser som en afgørende tænkner i den marxistiske tradition og idehistorie. Ifølge Andreas Beck Holm står Althusseres tænkning som både kulminationen på den marxistiske teori og som udgangspunkt for de mange post- og neomarxistiske afarter (s. 10). Efter en kort beskrivelse af Althusseres liv og værkernes kronologi præsenteres vi for det første centrale tema i Althusseres tænkning: forholdet mellem videnskab og ideologi. Ideologi er menneskets umiddelbare og imaginære forhold til dets eksistensbetingelser, mens den marxistiske videnskabs udgangspunkt anses som netop at være udtryk for bruddet med dette umiddelbare forhold (s. 13). Gennem andet kapitel bliver vi klogere på, hvilken betydning dette brud har. Althusser forkaster dog Marx' populære ungdomsskrifter som repræsentanter for ideologisk tænkning. Projektet for Althusser bliver en videnskabsteoretisk

rekonstruktion med det formål at klargøre præcis, hvor og på hvilken måde, Marx's værker udgør et nybrud - særligt med Hegel og idealisterne (s. 19). Holm beskriver, hvordan dette leder Althusser til idéen om 'symptomallæsning' som en form for marxistisk teoretisk praksis, og vi støder videre på et vigtigt begreb i Althusser's teori nemlig 'overdetermination' samt hans forståelse af filosofiens rolle. Holms fremgangsmåde virker i den forbindelse til at være fokuseret på at præsentere Althusser's teori gennem en logisk udredning af de problemstillinger, der dukker op for ham gennem læsningen af Marx og de svar og spørgsmål, disse leder videre til. Denne strategi skaber en god rød tråd gennem ikke bare de to første men også de efterfølgende kapitler og giver læseren en sammenhængende forståelse af Althusser's forfatterskab.

Indledningsvis er fokus i gennemgangen af Althusser hovedsageligt på videnskab. I tredje kapitel med titlen "Klassekamp i teorien" forbindes det teoretiske til det politiske. Filosofiens rolle kan ifølge Althusser ikke blot være videnskabsteoretisk, da dette leder til "teoricisme" (s. 33). I stedet er filosofien netop 'klassekamp i teorien'; den er bindeleddet mellem videnskab og politik. I fjerde kapitel leder Holm os videre til Althusser's læsninger af andre filosoffer med det argument, at marxistisk tænkning, eksempelvis qua 'symptomallæsning', i lige så høj grad som at læse Marx handler om at fortolke andre tekster gennem marxismen (s. 39). Kapitlet byder på korte gennemgange af Althusser's læsninger af Montesquieu, Machiavelli, Spinoza, Rousseau samt psykoanalysen repræsenteret ved Freud og Lacan. Kapitel fem, 'De ideologiske statsapparater', indeholder en redegørelse for Althusser's nytænkning af ideologibegrebet. Vi præsenteres her for blandt andet 'interpellation' som måden, hvorpå subjektet indoptages i ideologien, samt basis-overbygning forståelsen af samfundets reproduktion. Alt dette fungerer gennem de ideologiske statsapparater, som skaber og opretholder den herskende ideologi i et samfund. Ideologien bliver dermed ekstern og ikke blot en sindstilstand og et fortolkningsgrundlag. Med sjette kapitel er vi nået frem til Althusser's sidste værker. Særligt interessant er her idéen om en 'aleatorisk materialisme', som ifølge Althusser løber som en understrøm gennem filosofihistorien (s. 69). Idéen bygger på, at der gennem filosofihistorien, som hovedsageligt består i at beskrive verdens sammenhæng, løber en understrøm af tænkning, hvor mangel på sammenhæng nærmere er udgangspunktet end det modsatte. Der er således ingen nødvendighed i historien - kun tilfældige 'møder' og omstæn-

digheder, hvilket for Althusser også er lig med "revolutionens mulighed" (s. 70).

I det syvende kapitel flyttes fokus fra Althusseres eget forfatterskab til hans indflydelse på såvel sin samtid som eftertiden frem til i dag. Andreas Beck Holm gør i den forbindelse opmærksom på, at Althusser var udsat for voldsom kritik selv i sin egen tid, hvilket eksempelvis blev tydeligt i 1974, da hans tidligere studerende og medforfatter Jacques Rancière offentligt kritiserede ham. Alligevel kan Althusser stadig den dag i dag siges at stå som "den centrale skikkelse inden for moderne fransk marxisme", idet han fortsat inspirerer så forskelligartede tænkere som Étienne Balibar, Alain Badiou, Judith Butler og den mere psykoanalytisk orienterede marxisme hos den såkaldte 'slovenske skole' (s. 12). Dette bringer Holm til i det ottende kapitel, som udgør en kort afrunding, at foreslå at Althusser også selv markerer et markant 'epistemologisk brud' i den marxistiske tæknings kringlede udvikling - et brud med især den stalinistiske ortodoksi, som marxismen ifølge Holm var kørt fast i. Althusser var således den tæinker, der mere end nogen anden i sin tid 'genåbnede' spørgsmål om både Marx og marxismen; en påstand der umiddelbart virker overbevisende, men som dog gerne måtte uddybes af Holm på mere end bare et par sider.

### **Reproduktion, stat, ideologi**

Efter afrundingen præsenteres læseren så til sidst for den udvalgte tekst *Ideologi og ideologiske statsapparater* fra 1970, der på lidt over 50 sider gennemgår store dele af Althusseres mest kendte 'begrebsapparat' til analyse af ideologiske forhold og praksisser. Udgangspunktet i teksten er, at enhver samfundsformation inklusiv den kapitalistiske må *reproducere sine egne produktionsbetingelser* for at kunne vare ved over tid, hvilket gælder både de såkaldte 'produktivkræfter' såsom teknologi, bygninger og arbejdskraft samt 'produktionsforholdene', som er de gældende sociale relationer mellem især arbejdere og kapitalister. Begge dele er ifølge Althusser på spil i forhold til den måde, hvorpå ideologi på forskellig vis sørger for at holde en samfundsformation kørende - som Althusser kort og præcist formulerer det: "... arbejdskraftens reproduktion kræver ikke blot en reproduktion af dens kvalifikationer, men samtidig også en reproduktion af dens underkastelse under den etablerede orden" (s. 96). Til at analysere en sådan reproduktion har vi særligt brug

for en marxistisk statsteori, hvilket Althusser derefter bruger størstedelen af teksten på at udfolde i en slags skitseform.

Denne statsteori tager ifølge Althusser udgangspunkt i to grundlæggende distinktioner - én mellem 'statsmagt' og 'statsapparat' samt en anden mellem to slags statsapparater: mellem repressive og ideologiske statsapparater. Den første skelnen drejer sig om at adskille på den ene side, *hvem* der har magten, fra på den anden side hvilke *midler* eller 'apparater', der bruges til at udøve og fastholde denne magt. Således kan en statsmagt skifte mellem klasser, mens statsapparatet i form af for eksempel ministerier og styrelser forbliver det samme. Da alle statsapparater ifølge Althusser altid indeholder lidt af begge dele, kan man derefter skelne mellem statsapparater, som fungerer mere 'repressivt', hvilket vil sige igennem fysisk undertrykkelse - og så de ideologiske af slagsen, der fungerer mere i kraft af symbolik og anmodninger end direkte vold. En ideologisk underkastelse er således én, som man er tilbøjelig til at opfatte som noget, man 'frit' påtager sig. Dette fører Althusser ud i en række interessante overvejelser dels omkring, hvad ideologi egentlig består i og dels en konkret samfundsanalyse af, hvorledes især skoler, familier, medier og andre samfundsinstitutioner fungerer ideologisk i samtiden. På denne måde kommer Althusser implicit til at stille mange flere spørgsmål end han besvarer, hvilket for læseren kan være både tankeprovokerende og irriterende, idet selve bogen dermed også slutter som en slags åbent spørgsmål. Uanset dette giver det et indblik i en væsentlig årsag til, hvorfor Althusser sandsynligvis er blevet kritiseret så voldsomt gennem tiderne. På den ene side åbner han nemlig op for en række store filosofiske refleksioner om temaer som frihed og nødvendighed, magt og modstand samt virkelighed og illusion - og samtidig med at han på den anden side åbner op for empiriske spørgsmål omkring, hvorledes især disse ideologiske statsapparater viser sig og fungerer i forskellige slags samfundsformationer til forskellige tider. Althussers tilgang synes dermed på en og samme tid at kalde på mere filosofisk refleksion og mere 'empiri'.

Alt i alt viser denne indflydelsesrige tekst i sig selv, at det fortsat er værd at beskæftige sig med Althusser i forhold til at forstå et fænomen såsom ideologi - og at det stadig er værd at introducere ham til en bredere offentlighed. Omend Andreas Beck Holms indføring er både lødig og lertilgængelig, mangler der

refleksion over, hvordan vi netop kan tænke med og mod Althusser i dag. Hvilken relevans kan hans tænkning eksempelvis have for, hvordan vi forstår uddannelsespolitik? Spørgsmål som førnævnte bør både samfundsforskere og andre borgere stille sig selv, hvis man vel at mærke ønsker at stille sig kritisk over samfundets eksisterende 'reproduktion' af både materielle goder, normer og værdier. Ligesom der i disse år skrives bøger om at 'anvende Søren Kierkegaard' eller 'anvende Gilles Deleuze' til konkret samfundsanalyse, kunne en opfølger til dette værk med rette handle om det at 'anvende Louis Althusser'. Med *Althusser* gives et kort og præcist overblik over hans værk - men ikke meget end dette. Bogen kan derfor bedst anvendes som en introduktion og anledning til at dykke ned i Althusser's 'filosofi' og ikke som en dybtgående analyse af hans værker og teorier. Til gengæld giver den udvalgte tekst, *Ideologi og ideologiske statsapparater*, til sidst i bogen et indblik i Althusser's tænkning fra 'egen hånd' - en tekst, der lige så vel kunne være blevet udgivet for sig selv, som den også allerede blev på dansk i 1972. Om ikke andet kan bogen således vække mange læseres interesse. Desværre er Althusser's værker kun i meget begrænset omfang oversat til dansk", og man kan derfor håbe, at en sådan introduktion ikke står alene, men at der i fremtiden vil udkomme meget mere både om og af Althusser selv.

## Digitale dystopier

Mads Vestergaard

*Digital totalitarisme*

Informations forlag, 2019

231 sider

Kr. 249,95

v/ Mads Rangvid

Mads Vestergaard, som er tilknyttet Center for Information og Boblestudier ved Københavns Universitet, har udgivet en lille, appetitlig bog med syv kapitler om de digitale teknologiers farer. Bogens tese er, at de nye teknologier, især gennem massiv overvågning, baner vejen for nye styringsformer og datadrevne former for kontrol, hvilket truer den individuelle autonomi,

frihedsrettighederne og den demokratiske styre- og livsform, som vi hylder i Vesten. Vestergaards mål er således at advare mod en digitalt medieret form for totalitarisme, og han appellerer med samme hensigt for indførelsen af en digital grundlov.

Vestergaard laver et snedigt greb ved bogens begyndelse. Han undersøger de sociale kreditsystemer, som man er ved at udvikle og eksperimentere med i Kina, og som har fået så megen negativ omtale i vestlige medier. Systemerne kommer både i en statslig og en kommerciel variant, men fælles for dem er, at de virker ved at indsamle enorme mængder af privat data, som klassificerer borgerne. Disse klassifikationer bruges til enten at belønne eller straffe bestemte former for adfærd. På den måde motiveres, opdrages, sanktioneres, udskammes eller - kort sagt - adfærdsmodificeres borgerne. Hvor totalitært og uønsket det er, kan enhver i Vesten jo se. Det snedige ved Vestergaards greb er nu, at han viser, at præcis de samme mekanismer, som vi tager sådan afstand fra i det kommunistiske diktatur, er på spil i den vestlige statsstyring og kapitalismes brug af digitale overvågningsteknologier. Og han kan sætte trumf på, for det system, der ofte er blevet vist frem i de vestlige medier, som det aller mest afskyvækkende, er netop ikke statsligt, men det kommercielt drevne Sesame Credit. Herfra bruges udviklingen i Kina gennem resten af bogen som negativ værdimæssig målestok: "Profitmotivet kan, lige såvel som statens ambition om at skabe sikkerhed for befolkningen og holde på magten, bane vejen for krænkelse af privatliv, nye former for overvågning og digital kontrol" (s. 42).

Vestergaard tilslutter sig Shoshana Zuboffs signalement af dagens overvågningskapitalisme i det store værk *Overvågningskapitalismens tidsalder* (2019), men han argumenterer tillige for, at overvågning er en tendens, der altid har kendetegnet kapitalismen, idet besiddelsen af information er afgørende for væsentlige finansielle beslutninger. Dette ser Vestergaard tydeligst manifesteret i kreditvurdering gennem alle tider, hvor omdømmeinformation meget tidligt i kapitalismens historie blev en handelsvare for kreditvurderingsinstitutter, og hvor man allerede i 1950'erne begynder at arbejde med kreditscore og forudsigelsesalgoritmer. Det er funktionsmåder, som med big data generaliseres. Det betyder en massiv dataindsamling om enkeltindivider, og som følge deraf at ens livsmuligheder determineres af algoritmebaserede beslut-

ninger, som er ude af ens egne hænder. Det springende punkt er, at de informationer, der bruges til at profilere os, indhentes gennem vores hverdagslige brug af de digitale teknologier, idet hvert et simpelt klik er med til at tegne et meget detaljeret, digitalt billede af, hvem vi er. Det er det billede, de store tech-giganter tjener penge på at sælge videre til hvem som helst - med alvorlige konsekvenser til følge for borgerne. Et banalt eksempel er, hvis forsikringspræmien stiger, fordi man bor i et boligområde med høj kriminalitet, men det kan også handle om, at algoritmer hos medarbejder-rekrutteringsbureauer rater en dårligt, måske på baggrund af sundhedsdata, spille- eller alkoholvaner, "forkerte" personer i ens netværk på sociale medier, eller en hvilken som helst anden information, der fødes ind i de afgørende algoritmer. Noget af det uhyggelige er, at det langt hen ad vejen er ude af ens hænder at forbedre eller blot sikre sig en rimelig livssituation: "Man dømmes uden reelle appelmuligheder og opdager måske ikke engang selv, at det er dårlige scores, som er årsag til de lukkede døre, man møder, og til at ens livsmuligheder forringes." (s. 71)

Vestergaard undersøger blandt andet, hvordan sådanne digitalt instituerede uretfærdigheder sætter sig igennem i det amerikanske retssystem, der visse steder realiserer meget uheldige former for offentlig-privat partnerskaber. Et efterhånden velkendt eksempel er sagen om Eric Loomis, der i 2016 idømtes seks års fængsel på baggrund af en forudsigelsesalgoritms vurdering af ham som "højrisiko". Det opsigtsvækkende ved sagen var, at Loomis og hans advokat ikke kunne få indsigt i algoritmens vurderingsgrundlag, fordi algoritmen blev betragtet som en forretningshemmelighed af det private firma, Northpoint, der havde udviklet den. Da sådanne algoritmer dømmes på baggrund af statistiske sandsynligheder, fører det til en undergravning af princippet om lighed for loven. Som Vestergaard skriver, dømmes man ikke for den kriminalitet, man har begået, men for *hvem* man er. Læren af disse eksempler er, at opbygningen af kommercielle og statslige dossierer, det vil sige de omfattende dataprofiler på alle borgere, har meget betænkelige retssikkerhedsmæssige konsekvenser.

Vi nærmer os for alvor totalitarismen med den magttechnik, Vestergaard døber New Citizen Management. Siden 1980'erne har den vestlige verden kendt til New Public Management som et styringsinstrument og en ideologi, der ud-

breder forestillingen til borgeren og den offentligt ansatte om den rationelle markedsagent, som altid handler i egeninteressens navn. Tillid erstattes af kontrol, og præstationer kan optimeres gennem de rette incitamenter, for i egeninteressens navn er det rationelt at undgå sanktioner og nyde belønninger. Som vi har lært af Ove Kaj Pedersen, findes der ikke længere borgere i konkurrencestaten men opportunistiske arbejdsoldater, der blot er redskaber til at fremme konkurrencestatens konkurrenceevne. Med overvågningsteknologierne bliver det muligt at automatisere og generalisere disse principper yderligere, hvilket er Vestergaards definition på New Citizen Management: "Datadrevet borgerstyring gennem anvendelsen af incitamenter, som medfører, at det kan betale sig individuelt at agere som forskrevet." (s. 111) Vi lever endnu ikke i den digitalt totalitære stat, men Vestergaard giver hårrejsende eksempler på, hvordan det kan komme til at tage sig ud. Eksempelvis har forskellige myndighedsinstanser (herunder daværende boligminister Ole Birk Olesen) overvejet at give myndigheder adgang til at bruge data om arbejdsløses elforbrug og sendemasters geolokalisation for at kontrollere, om der bliver snydt med bopæl og samliv: "med data hentet fra forsyningselskaberne ville myndighederne, som resultat af et offentligt-privat partnerskab, kunne få en digital kikkert ind i folks private hjem - i deres stue og helt ind i soveværelset." (s. 119)

Kontrol er en ting, manipulation er en anden, og den har tech-virksomhederne lært sig. Vestergaard kritiserer den liberale traditions begreb om negativ frihed. Det er en ideologisk vildledning, når man med hjemmel i begrebet om den negative frihed fremturer med tech-virksomhedernes ret til at indsamle data og lave mikro-manipulation på baggrund af den indsamlede data. Vestergaard anfører et eksempel, hvor Facebook til annoncører har udbudt adgang til brugere i de perioder, hvor de har det værst med sig selv og derfor er nemmere at påvirke. Der er ifølge Vestergaard tale om målrettet manipulation, der har til hensigt at sætte den frie vilje ud af kraft: "I det eventyr omskrives eksempelvis ludomaners tvangsbetonede adfærd til et *frit og rationelt* valg". (s. 142) I forlængelse heraf introduceres Zuboffs begreb om instrumentær magt, hvis mål i sidste ende er en automatisering af markedet og samfundet gennem ubevidst påvirkning af individerne. Inspireret af Hannah Arendts studier i totalitarismen bruger Vestergaard hellere begrebet *digital totalitarisme*, som han definerer som "Eliminering af menneskets spontanitet og frie vilje



gennem datadrevet feedbackoptimeret adfærdskontrol.” (s. 147) Den største udfordring for totalitarismen er menneskets frihed og spontanitet, som er ustyrlig. At kunne regulere adfærden så friheden elimineres gennem datadrevet psykopolitik, som den tyske tænker Byung-Chul Han taler om, må være den vådeste drøm for enhver tilhænger af totalitarismen.

Disse tilhængere udpeger Vestergaard blandt ideologerne omkring de store amerikanske tech-virksomheder, for eksempel den tidligere Google-chefingeniør og medstifter af Singularity University Ray Kurzweil. Hans argument for hvem, der bør lede i fremtiden, går i al korthed ud på, at teknologien udvikler sig så hurtigt, at demokratiet og de demokratiske ledere ikke kan følge med. Men teknologien vil heldigvis og nødvendigvis frisætte os og realisere paradiset på Jord - eller måske hinsides - hvorfor det blot gælder om at accelerere udviklingen. Og hvem er bedst til det? Selvfølgelig tech-virksomhedernes ledere og ingeniører. Derfor er der ifølge Kurzweil hverken grund til panik eller politik ... Innovatørernes teknokrati vil bringe os frelste ind i fremtiden.

At der findes enkelte - godt nok magtfulde - ekstremister, som tænker den slags tanker, er måske ikke så slemt endda. Værre er det, at demokratiske valgte beslutningstagere, også danske, render efter med ”fuldt firspring på næsten hovedet under armen”, som daværende erhvervsminister Brian Mikkelsen sigende formulerede det ved en konference om digitalisering i 2018. En bred politisk konsensus har købt præmissen om, at hastighed er alt, og at demokratiske beslutningsprocesser og markedsreguleringer bremser hastigheden og konkurrenceevnen. Vestergaard dokumenterer overbevisende på baggrund af strategipapirer og rapporter fra regeringen en politisk villighed til at regulere på en måde, der er ”agil” i forhold til andre landes lovgivning, således at Danmark opnår en konkurrencefordel. Heraf følger desværre en tendens til magtoverdragelse fra demokratiske institutioner til fordel for frigørelse af markeds kræfterne. Denne bekymrende politiske villighed kan bane vejen for realiseringen af en markedsdrevet digital totalitarisme.

Vestergaards udgangspunkt er, at den digitale totalitarisme ikke er realiseret endnu. Det er en dystopi bogen maler op. Men den truer med virkeliggørelse, hvis ikke vi tager vores forholdsregler. Vestergaard har et meget konkret forslag: en digital grundlov. Denne skal konstituere den digitale borgers rettig-

heder over for virksomheder og stat: den skal imødegå presset for at prioritere hastighed over rettigheder, og den skal vende den tunge ende opad i den forstand, at den skal bruge de digitale teknologier til at overvåge stat og virksomheder, og der skal være en bagatelgrænse for, hvor meget borgere må kontrolleres, selvom det er teknologisk muligt. Vestergaard argumenterer for, at Danmarks væsentligste aktiv er vores værdier, og at vi gennem en digital grundlov igen vil kunne sætte Danmark på verdenskortet som et humanistisk foregangsland: "Det, som det gælder om, er at skabe de grundbetingelser, der kan sikre, at de *politiske* fremskridt - som frihedsrettigheder og demokrati er - ikke undergraves af de teknologiske." (s. 201)

## Religion som kapitalisme?

Mikkel Bolt og Dominique Routhier (red.)

*Kapitalisme som religion*

Nebula og Antipyrene, 2020

94 sider

Kr. 160,-

v/ Andreas Beyer Gregersen

"Kapitalisme er en religion af ren kult, uden dogme" (s. 40). Sådan lyder en central sætning i den tyske kulturkritiker og filosof Walter Benjamins berømte fragment *Kapitalisme som religion* fra 1921 - et fragment, der udgør omdrejningspunktet for endnu en kapitalismekritisk udgivelse fra forlagene Nebula og Antipyrene. Hvis kapitalisme har et religiøst aspekt over sig, er det tydeligvis ikke som en verdensreligion med etablerede kirker, ritualer og læresystemer. Den gennemgående idé for Benjamin er dog, at særligt pengene og gældens rolle inden for kapitalismens politiske økonomi besidder en 'kultkarakter', som alligevel berettiger til det at kalde kapitalismen for vor tids store religion. Alene det tankeprovokerende ved en sådan påstand berettiger til at udgive og diskutere fragmentet på dansk. På grund af fragmentets korthed er der samtidig god plads til både et længere forord af Mikkel Bolt og Dominique Routhier samt til to andre oversatte tekster af henholdsvis den tyske filosof Robert Kurz og den italienske tænker Giorgio Agamben - tekster, der begge

tager udgangspunkt i Benjamins fragment men diskuterer dets centrale teser ud fra mere nutidige præmisser. Resultatet er en uensartet størrelse men samtidig kan det ses som en række af eksempler på en form for kapitalismekritik, der også synes at være brug for i dag. En kapitalismekritik, der sætter fokus på ikke blot økonomiske konsekvenser men også selve kapitalismens 'verdenssyn'.

### **Et essentielt religiøst fænomen?**

Udgivelsen begynder som nævnt med et eksemplarisk forord, der sætter rammerne for resten af bogen. For særligt et værk som dette med svært tilgængelige tekster er det vigtigt med en indføring, der forhåbentligt kan bidrage til, at det når ud til en større læserskare. Bolt og Routhier lægger i den forbindelse ud med en historisk kontekstualisering, der placerer Benjamins fragment i en tid, hvor kapitalismen i Tyskland og resten af Europa synes skrøbelig som følge af de revolutionære sejre efter Oktoberrevolutionen i Rusland men alligevel fortsat magtfuld som følge af de revolutionære nederlag i det øvrige Europa. Socialdemokratiet (SPD) i Tyskland havde i 1918 allieret sig med både militæret og paramilitære 'frikorpstroppe', som kvalte ethvert nyt revolutionsforsøg. Den spartakistiske opstand i Berlin i 1919 blev således knust, og blandt andet Rosa Luxemburg og Karl Liebknecht fra kommunistpartiet blev fanget, tortureret og dræbt. I den efterfølgende mellemkrigstid arbejdede Benjamin med egne ord på et større bogprojekt om "den sande politik" og "den sande politiker", som aldrig blev realiseret (s. 13). Men vi ved dog fra hans historiefilosofiske teser, som Bolt og Routhier fokuserer på, at Benjamin anså sådanne begivenheder som eksempler på revolutionære opbrud i "de undertryktes tradition", der altid kan 'reaktiveres' ved, at man bringer denne fortid ind i nutiden igen og med et berømt udtryk *sprænger sig ud af historiens kontinuum* - eller med andre ord at man simpelthen skaber historien på ny.

Bolt og Routhiers vældig optimistiske rammesætning af Benjamins kritik af kapitalisme er, at dette fragment ligeledes kan være med til at kickstarte politiske kampe på ny, hvilket må implicere, at kapitalismen i deres øjne netop er en historisk konfiguration, der modarbejder de 'undertrykte'. Således skriver de: "Det store ufuldendte projekt om den "sande politik" - som Benjamin sandsynligvis skrev dette og andre relaterede fragmenter til i årene omkring Den Tyske Revolution - finder således sit historiefilosofiske "begreb" i den

revolutionære opstand som i skrivende stund er i fuld gang, fra Paris over Hong Kong til Bagdad" (s. 31-32). Hvad forbindelsen mellem Benjamin og disse 'opstande' går ud på, bliver læseren dog ikke meget klogere på. Samtidig synes udsagnet at afsløre en klar uoverensstemmelse mellem form og indhold; hvis man virkelig vil bringe et sådant fragment ind i tidens politiske kampe, kan man vel ikke bare nøjes med at udgive en slags mini-antologi, der for langt de fleste kræver, at man er en akademisk skolet læser? Det er altid sympatisk at reflektere over, hvorledes tænkning kan gøre en social og politisk forskel - men at hentyde til, at en mindre bogudgivelse kan bringes til 'sprængning' i samtiden, på samme måde som de franske revolutionære bragte antikke idealer ind i deres samtid, er sandsynligvis at stramme skruen. Uanset hvad er Bolt og Routhier ivrige efter at presse deres komprimerede samtidsanalyse ind på meget kort plads.

Til gengæld er deres begrundelser for at have udvalgt Kurz og Agamben som supplerende tekster overbevisende. Således skriver de, at både Kurz og Agamben udmærker sig ved ikke blot at skrive om Benjamin men også at *tænke med* fragmentets teser og anvende det som en "privilegeret teoretisk prisme til betragtning af samtiden" (s. 18). Samtidig kan det tilføjes, at ingen af forfatterne og særligt ikke Kurz blot læser Benjamin 'med hårene' - der gives også kritisk modspil til fragmentets idéer. Fragmentet, som følger efter forordet, er imidlertid lige så interessant at læse for sig selv med hensyn til dets komprimerede og visse steder poetiske stil, der kalder på en fortolkende læser. Hvad betyder det eksempelvis, at "Guds transcendens er faldet" men samtidig inddraget i menneskenes liv inden for kapitalismen (s. 38)? At Friedrich Nietzsches idé om 'overmennesket' udtrykker den kapitalistiske etos *par excellence*? Eller for den sags skyld at kapitalismen har udviklet sig som en "parasit" på kristendommen men samtidig er en forvandlet udgave, en erstatning, af selvsamme (s. 40)? Sådanne spørgsmål findes der nemlig ikke udførlige svar på i selve fragmentet. Hvad der dog står klart efter læsningen af fragmentet er, at pengenes rolle i kapitalismen ifølge Benjamin er nøglen til dens karakter som 'kultreligion' - at penge er omdrejningspunktet for vor tids religiøse tilbedelse.

Efter Benjamin-teksten kastes læseren ud i en oversættelse af sidste kapitel i den afdøde 'værditeoretiker' Robert Kurz' allersidste værk, *Geld Ohne Wert* ("Penge uden værdi"). Dette kapitel, med den sigende titel "Ofret og den per-

verse genkomst af det arkaiske”, består dels af en kritisk læsning af Benjamins fragment samt andres nutidige fortolkninger af selvsamme og dels af et hæsblesende argument om, at overgangen fra den feudal-religiøse samfundsform til kapitalisme udgøres af i en ’kvalitativ’ forandring i pengenes status, hvormed disse kommer til at følge en offerdynamik. Penge inden for kapitalismen er ifølge Kurz en såkaldt immanent ”offer-objektivering” (s. 70). Men først begynder han som sagt med Benjamin, idet han kritiserer Benjamin for at simplificere vores forståelse af kapitalisme ved at sammenligne denne med en religion. Ifølge Kurz er der nemlig blot tale om ”overfladefænomener”, der gør, at hverdagshandlinger som varekøb i supermarkedet kan sammenlignes med for eksempel kulturs ’udvekslinger’ af værdi mellem den menneskelige og den overjordiske verden (s. 48). Med brug af et marxistisk udtryk er der ifølge Kurz en ”kapitalfetich” på spil inden for kapitalismen, men denne har en *rituel karakter*, som ikke nødvendigvis kan siges at være en religion som sådan - selvom Kurz også bemærker, at den økonomiske videnskab løbende udvikler kapitalismens ’dogmer’ eller ’trossætninger’. Det rituelle aspekt ved kapitalismen gør imidlertid denne samfundsform til noget ”langt værre end religion”, og derfor er det for Kurz altafgørende, at en kritisk samtidsanalyse er præcis i sin tilgang og normative implikationer.

For Kurz er det væsentlige ved overgangen til kapitalismen, at selve den måde, hvorpå ofring finder sted, skifter karakter. Fra at handle om et skyldsspørgsmål, der drejer sig om ’vores’ skyld for eksempelvis den næring, som vi får fra landbrug og natur, rettet mod et *hinsides*, en guddommelighed, er ofringens skyldsspørgsmål i kapitalismen blevet en indadrettet eller ’immanent’ bevægelse. Hvis brugen af penge er en ’ofring’, kan det derfor nu kun forstås som en ofring til sig selv - som rettet mod at endnu flere penge opstår i en uendelig ekspanderende bevægelse. Som Kurz formulerer det: ”Den dybt irrationelle, eller ligefrem ’forrykte’ pointe består deri, at den gamle offer-objektivering kobles tilbage til sig selv (P-V-P) og forvandler sig til en abstrakt tautologisk bevægelse” (s. 65). Den marxistiske formel ’P-V-P’ (Penge-Vare-Penge) står netop for det, at ofringen både starter og slutter med penge som kapitalismens ’mål-i-sig-selv’. Denne interessante tanke fører Kurz til at se en sådan proces overalt i kapitalistiske samfund som en slags *oplysningens dialektik 2.0* - med andre ord en ny slags barbari, der stammer fra ”den kapitalistiske oplysningsfornufts kerne” (s. 50). At tilgangen dermed bliver at anse

kapitalismen som en 'totalitær' proces, gør dog også, at den bliver mindre og mindre overbevisende undervejs - medmindre man som læser bare ukritisk accepterer, at kapitalisme ene og alene er skyld i alle den moderne verdens dårligdomme. Eksempelvis påstår Kurz, at ethvert statsapparat og enhver arbejdsforvaltning i dag blot fungerer som "torturpersonale" for den kapitalistiske offerdynamik, hvor menneskeliv igen og igen ofres for pengenes skyld (s. 73). At stater åbenlyst har mange formål i dag, hvoraf visse bestemt også kan forsvares, kaster tvivl over, om hele denne offerdynamik måske selv kun er et 'overfladefænomen', som Kurz har stirret sig blind på.

Den sidste og kortere tekst - "En kommentar, i dag" - af Agamben er mindre kontroversiel men viser alligevel mere overbevisende, hvorledes Benjamins fragment er relevant i dag. Teksten udkom i tidsskriftet *Lo straniero* i 2013 og tager ligeledes udgangspunkt i spørgsmålet om pengenes status inden for kapitalismen. Som Agamben påstår, kan man i den forbindelse forstå den amerikanske præsident Richard Nixons ophævelse af dollarens konvertibilitet til guld som en ægte begivenhed. Med denne ophævelse blev det nemlig lysende klart, at selv for verdens 'stærkeste' valuta henviste pengenes værdi ikke til noget andet end sig selv: "Pengene var således blevet tømt for enhver anden værdi end den rent selvhenvisende" (s. 84). Agamben hævder, at hvis vi skal tage Benjamins radikale idé om, at kapitalisme er en religion, alvorligt, må vi derfor konkludere, at denne særlige religions 'tro' består i en sidestilling af penge og *kredit*. Som Agamben udfolder det, stammer begrebet for kredit nemlig fra en bøjningsform, *creditum*, fra det latinske ord for at tro, *credere*. Udtrykket om 'fiktiv kapital' er således en form for dobbeltkonfekt, idet kapital som sådan altid har et *fiktivt* aspekt over sig - den er noget, som ikke eksisterer lige nu og her, men som vi sætter vores lid til: "Kredit er en ren immateriel væren og den fuldkomne parodi på den *pistis*, som ikke er andet end "substansen ved de ting, der håbes på"" (s. 89). Dermed henvises der også til det oldgræske begreb for troen og i en vis forstand 'kreditten', som vi har til Gud. Agamben nævner til allersidst, at dette placerer bankvæsenet i centrum af det kapitalistiske samfund som udsteder af netop kredit, men konkret samfundsanalyse er der ellers ikke meget af i denne tekst, der lige såvel kunne kaldes et 'fragment'.

Alt i alt indeholder *Kapitalisme som religion* en perlerække af tankeprovokerende og til tider poetiske analogier, tankebilleder og spekulationer. Særligt fragmentet af Benjamin kan anvendes af den eftertænksomme læser som en tilgang til fordybelse og overvejelser over, hvad der egentlig kendetegner det, som vi kalder for 'kapitalisme'. Konkret samfundsanalyse og empirisk følsomhed synes dog at mangle hos især Kurz og Agamben, hvilket gør det svært at forholde sig til deres vidtrækkende påstande. Samtidig er det vanskeligt at se, hvad de normative implikationer af deres kritiske analyser er - mener de bare, at kapitalisme i alle dens aspekter er problematisk, hvilket især Kurz synes at påstå, eller kan der også være mere positive aspekter såsom innovation og de formelle rettigheder, som trods alt eksisterer blandt arbejdstagere og arbejdsgivere? En mere polemisk læser ville muligvis indvende, at det for en som Robert Kurz simpelthen er *kættersk* at stille sådanne spørgsmål inden for, hvad nogle vil se som den 'kapitalismekritiske religion'. Uanset hvad er *Kapitalisme som religion* i sin helhed, på trods af sine tankeprovokerende kvaliteter, generelt præget af en retorisk 'overbudstækning'. Kapitalismekritik er der brug for, men den bør være præcis frem for at svælge i sine egne fraser og luftige fordømmelser af det samfund, som vi alle er en del af.

## **Et biværk, der aldrig bliver tilovers**

Arthur Schopenhauer

Oversat af Martin Pasgaard-Westerman

*Parerga og Paralipomena I, 2. Aforismer om Livsvisdom*

Forlaget Wunderbuch, 2019

262 sider

Kr. 280,-

v/ idéhistoriker og forfatter Lise Sjøelund

Man kan være fuld af livsenergi og livsglæde, men man kan også ved sin livsform komme i livsfare, så man er nødt til at omlægge sin livsstil. Ens erhvervs- liv, familieliv og fritidsliv skal koordineres, og til tider kan man endvidere have brug for lidt privatliv. Det livssyn og den livsrytme, som man har, kan snart medføre en livskvalitet, som ligefrem kan være livsforlængende, og så kan

man have og udvise en livsvisdom, som mange gerne vil lære nærmere af. Sådan er det med Schopenhauer, som i sin bog *Aforismer og Livsvisdom* øser ud af sin interesse for filosofi og eksistentielle forhold, så man bliver suget helt ind i en verden og en viden, der altid vil vedkomme en. Bogens temaer og indhold er genkendelige med hensyn til Schopenhauer, når han er allerbedst, og hvis ikke døgnet kun havde 24 timer, og man behøver lidt søvn, så ville man læse den i et stræk, men lidt opdeling er nødvendig også for at få vejret og synke de dybe indsigter, inden man tager fat på de næste kapitler. Den anden titel *Parerga og Paralipomena* betyder biværker og tiloversblevet, men intet hos Schopenhauer kan være af bibetydning eller blive tilovers - så er det sagt. Det er blevet lovet, at der kommer yderligere tre værker, så vi kan ende med på dansk at have adgang til en komplet udgave af den store filosof, og det kan egentlig kun gå for langsomt.

Forklaringen angående livsvisdommen kommer fra Schopenhauers hånd i starten af bogen: "Jeg forstår her begrebet livsvisdom i sin iboende betydning, nemlig kunsten at leve livet så behageligt og lykkeligt som muligt, hvortil en vejledning også kunne benævnes eudaimonologi: den ville således være en vejledning til en lykkelig eksistens." (s. 9). "Eudaimonologi" er græsk og betyder lære om lykke, og bogens sigte er da også at give opskriften på at leve livet så behageligt og lykkeligt som muligt, og det vil vi da alle sammen vældig gerne, men opskrift er egentlig et forkert ord for at læse Schopenhauer er bestemt ikke at få noget forærende eller sidde med en god og letlæselig manual men lige det modsatte.

### **At have nok i sig selv**

Schopenhauers bog fordrer en selvstændig tankegang, en opmærksomhed på de dybe ræsonnementer og en evne til at kaste fordomme, letkøbte argumenter og vanetænkning langt væk, og så begynde på ny - som når Sokrates siger, at det eneste han ved er, at han ingenting ved. Det bliver i bedste stoiske forstand klart, hvem der kan blive lykkelige og få et godt liv, og det er dem, der har nok i sig selv. Ikke i den selvforherligende eller egocentriske forstand men i den forstand, at de der evner at leve deres liv uafhængigt af andre og ikke mindst af andres mening er nærmest lykken: "Lykken tilhører dem, der har nok i sig selv. For alle ydre kilder til lykke og nydelse er ifølge deres natur højst usikre, prækære, forgængelige og underkastet tilfældigheden. De kan derfor



selv under gunstige forhold let tørre ud; ja, dette er uundgåeligt, for så vidt de ikke hele tiden kan være ved hånden. Med alderen udtørrer de endda næsten alle med nødvendighed: for da forlader kærlighed, spøg, rejselyst, ridelyst og evnen til selskabelighed os: selv venner og slægtninge tager døden fra os. Da kommer det da mere end nogensinde an på, hvad man har i sig selv. Thi dette vil holde længst.” (s. 33). Der var lidt corona-forkyndelse i det udsagn, for jeg tror, at vi har været mange i de seneste måneder, der pludselig erfarede, hvad man er i sig selv, og hvad man kan bruge sig selv til, når al selskabelighed og yderlighed, som Søren Kierkegaard ville have betegnet det, er væk, og man sidder alene tilbage med sit eget selskab.

Stoikerne betonedede vigtigheden af at have nok i sig selv, afvise de ydre goder og tage afstand fra kortvarige nydelser, og Epikur slog sig ned i en have langt fra Athens centrum for her sammen med sine venner at finde lykken, hvilket viste sig at være filosofi, venskab og frihed, så man undgik det, som vi i dag ville kalde afhængighed af materialisme. Schopenhauer analyserer, formulerer og interesserer sig for de antikke filosoffer og digtere, men han bevæger sig også op i tiden og bruger nyere tænkere og forfattere, og det har alt sammen det formål at sætte fokus på selvet og den eksistentielle sfære. Vi skal vide, at man kan glemme alt, men aldrig sig selv eller sit eget væsen. Der flyder et indre princip i ethvert menneske, og det er styret af ens karakter, der i henhold til Schopenhauer slet og ret er uforbederlig. Endvidere må vi aldrig glemme, at vi alene har nutiden foran os, som det bliver formuleret i bogen, og det, der forandres, er, at vi ved vort livs begyndelse ser en lang fremtid foran os og ved dets afslutning en lang fortid bag os. Her bliver præsenteret de vigtige forhold i vores liv, som handler om, hvad man er, har, forstiller sig og aldersforskellighed.

Derfor er intet overladt til tilfældighederne, og alle vigtige filosofiske spørgsmål bliver berørt og behandlet, så man føler sig en hel del klogere efterfølgende. Der er imidlertid en ydre ting og et materielt forhold, som man egentlig godt må værdsætte trods alt, og det er den gode bog med den fine oversættelse og indkøbet heraf. Schopenhauer er ikke altid så værdsat i de filosofiske kredse, fordi han betragtes som en pessimistisk filosof, men her får vi altså livsvisdom, livsglæde og livskunst for alle pengene, og det bør man glæde sig over med en særlig optimistisk tilgang.

## Kritikkens tomme plads

Slavoj Žižek

*Ideologikritik*

Hans Reitzels Forlag, 2019

338 sider

Kr. 250,-

v/ Anders Frederiksen Jensen og Andreas Beyer Gregersen (medlemmer af Center for Politisk Tænkning)

Slavoj Žižek er nutidens store ideologikritiker - og nu foreligger flere af hans tekster i en ny oversættelse med den sigende titel *Ideologikritik*. Det er en samling af meget forskellige tekster, som på trods af at være lidt rodet sammensat alligevel giver et indtryk af såvel Žižeks grundlæggende forståelse af ideologi og hans mangesidige tilgang til kritisk samfundsanalyse ud fra en sådan forståelse. Samtidig giver teksterne et indblik i Žižeks mere filosofisk orienterede læsninger af især den tyske idealisme og lacaniansk psykoanalyse - selvom dette også kan være noget af en mundfuld, hvis det er første gang, at man støder på Žižeks forfatterskab og særlige måde at skrive på. Derfor kan det anbefales at læse en sådan tekstsamling i forlængelse af andre værker af Žižek, selvom de fleste af dem endnu ikke findes i en dansk oversættelse. I den forbindelse er det tiltrængt med endnu en dansk oversættelse fra Slavoj Žižeks vidtrækkende forfatterskab, da Žižek utvivlsomt er én af de mest indflydelsesrige, tankeprovokerende og interessante tænkere i vores tid. Denne tekstsamling giver ikke læseren det fulde billede af et sådant forfatterskab, men alligevel giver den et godt indtryk af, hvorledes Žižek på imponerende vis formår at binde ontologiske refleksioner sammen med yderst konkrete samfundsanalyser. Dermed viser han os en særlig måde at bedrive ideologikritik på, der må siges at være højst relevant for enhver med interesse for at kombinere filosofi og kritisk tænkning over samfundet på nye måder.

I forhold til at forstå en så vanskelig tilgængelig tænker som Slavoj Žižek er det altid godt at starte med at læse en lettilgængelig indføring i dennes teoretiske 'univers' - og særligt for dem, der går i gang med at læse ham for første gang. I dette værk får man en sådan introduktion af Henrik Jøker Bjerre og Carsten

Bagge Lausten, der begge har arbejdet med at formidle Žižeks tænkning i flere år og derudover også har skrevet introduktionen til Žižeks gennembrudsværk fra 1989, *Ideologiens sublime objekt*. Modsat førnævnte introduktion gives læseren ikke her en generel introduktion til Žižeks forfatterskab - selvom det ikke havde skadet - men mere et indblik i hans forståelse af ideologi og tilgang til ideologikritik. For Žižek, der altid har spændt sin tænkning ud mellem nutidig samfundsanalyse og mere 'klassisk' eller i hvert fald vidtrækkende filosofi, spiller ideologi dog også en central rolle. Som Bjerre og Lausten fremhæver, handler ideologi nemlig ikke bare om specifikke politiske positioner og magtforhold men om selve den måde, hvorpå vi opfatter 'virkeligheden' omkring os - og hvordan sidstnævnte er sammenfiltret med problematiske magtrelationer. På denne måde kan Žižeks forståelse af ideologi samtidig siges at udgøre en væsentlig indgangsvinkel til, hvordan han i hele sit forfatterskab kobler samfundsmæssige tendenser til fundamentale overvejelser over den verden, vi lever i.

Bjerre og Lausten gør i den forbindelse meget ud af at forklare, hvordan Žižeks kritiske tilgang til ideologi kan siges at være relevant i dag. De starter eksempelvis introduktionen med at udfolde deres egen analyse af Svinkløv Badehotel, der brændte ned i 2016, og som med žižekianske briller kan forstås og kritiseres som et såkaldt 'sublimt objekt' i fortællingen om den danske nationale identitet. På den måde viser de også relevansen af en sådan tekstsamling i en dansk kontekst, da den muligvis kan inspirere læserne til selv at bringe denne ideologikritiske tilgang ind i den danske debat om eksempelvis 'vores' velfærdsstat, erhvervsliv og netop nationale identitet. Imidlertid betyder det samtidig, at der mangler et mere teoretisk fokus på, hvordan Žižeks ideologikritik hænger sammen med hans gennemgående teoretiseringer af især Jacques Lacan og G.W.F. Hegel.

### **Ideologien 'i-og-for-sig-selv'**

Det første kapitel i bogen kommer fra det indledende kapitel i antologien *Mapping Ideology* kaldet "Ideologiens spøgelse". Žižek indleder her bogen med et forsvar for ideologibegrebets relevans. Accepterer vi den post-politiske påstand, der siger, at ideologi er noget, der hører fortiden til, overser vi, hvor dybt ideologisk en sådan påstand selv er. Gennem flere eksempler, lige fra Vestens forhold til Balkankrigene til kritikken af psykoanalysen, forsøger Žižek

at belyse, hvordan det mest grundlæggende ideologiske kendetegn er selve idéen om, at man står uden for enhver ideologi. Denne pointe er central i, hvad han betegner 'den spektrale analyse' af begrebet. Her opdeles ideologibegrebet i tredelingen 'i-sig-selv', 'for-sig-selv', og 'i-og-for-sig-selv'. Vi finder her idéen om en 'symptomal læsning' i forsøget på at åbenbare en ideologisk doktrins skjulte magtforhold, en diskussion af Louis Althusser og Michel Foucaults magtbegreber, og ligeledes det marxistiske begreb om varefetichisme, som spiller en central rolle i Žižeks forståelse af ideologikritik.

Delkonklusionen er i første omgang, at ideologi tilsyneladende er allestedsnærværende. Det er tilsyneladende umuligt at undslippe den. Og dog. Muligheden for at undslippe finder Žižek i idéen om 'den tomme plads'; et sted tømt for ethvert positivt indhold. Herfra er det muligt at udøve ideologikritik, for så vidt dette sted altid forbliver tomt. Žižek bruger resten af kapitlet på at forsøge at give en forklaring på, hvad dette sted indebærer. Gennem beskrivelser af spændinger mellem 'ånder' og 'spøgelser', leder Žižek diskussionen i retning af begrebet 'antagonisme', også i marxistiske termer kaldet 'klassekamp'. Disse termer kobles til Lacans begreb om 'det Reelle', hvor Žižek finder det sted, der muliggør ideologikritikken. Selvom der ikke findes noget 'gudeblik' (s. 60), hvorfra ideologikritikken kan udsiges, så "findes" der alligevel noget, som ikke er underlagt kulturens og ideologiens relativitet, en konstant som altid forbliver det samme. Vi havner dermed i hjertet af Žižeks ontologi, som er en forudsætning for ideologikritikkens berettigelse - ideologikritik er for Žižek muligt på baggrund af denne ikke-ideologiske 'tomme plads', 'det Reelle' som på sin vis ikke eksisterer som et fast etableret sted i tid og rum, men nærmere 'insisterer'; det er den konstante mangel på den sociale virkeligheds sammenhæng, som giver plads til det kritiske blik.

Andet kapitel, "Hvordan opfandt Marx symptomet?", er taget fra værket *Ideologiens Sublime Objekt* - et af Žižeks mest kendte værker, og et af de blot fem der indtil videre er oversat til dansk. I kapitlet forsøger Žižek at belyse, hvad vi skal forstå ved et symptom. I Žižeks lacanianske tænkning peger et symptom ikke tilbage på en dybere mere reel årsag men er derimod, paradoksalt nok, sin egen årsag. I forlængelse heraf beskrives også ideologi. På samme måde som Freud behandler analysen af drømme, bør vi, ifølge Žižek, se ideologi, ikke som noget skjult indhold bag virkeligheden, men som noget der udtrykker sig i

formen; altså i den form for forvrængning eller skævvridning af indholdet der finder sted (s. 78). Žižek udfolder i den forbindelse en anden grundlæggende pointe nemlig fortolkningen af 'tro' som noget eksternt eller objektivt, i modsætning til den normale forestilling om tro som næsten kerneeksemplet på noget indre og subjektivt. Troen gør sig gældende i vores sociale materialitet, som han beskriver det. Penge kræver, mange bekendt, at vi har tillid til deres værdi, for at de er noget værd. Men samtidig behøver ingen faktisk at have nogen *subjektiv tro* på dem. Vi *tror objektivt* på deres værdi, da vi handler *som om*, vi tror på pengenes faktiske værdi (s. 89).

Kapitlet afsluttes med en psykoanalytisk beskrivelse af merværdi, kapital, forholdet mellem produktionsforhold og produktivkræfter samt overgangen til kapitalisme. Žižek giver desuden her en koncis formulering om forskellen mellem den marxistiske og lacanianske forståelse af ideologi: "I det fremherskende marxistiske perspektiv er det ideologiske blik et *partielt* blik, der overser *totaliteten* af de sociale relationer, hvorimod ideologi i et lacaniansk perspektiv snarere betegner en *totalitet, der er opsat på at udlette sporene efter sin egen umulighed*" (s. 109).

Tredje kapitel stammer fra værket *Interrogating the Real* fra 2005 og bærer oprindeligt titlen "Between Symbolic Fiction and Fantasmatic Spectre: Towards a Lacanian Theory of Ideology". Dette kapitel er væsentligt kortere end de tidligere, kun små 20 sider, hvor Žižek forsøger at beskrive en særlig dobbelthed ved et samfunds ideologiske netværk. Udgangspunktet er Orson Welles' filmatisering af Franz Kafkas *Processen*, hvorfra Žižek beskriver idéen om en konspiration bag den officielle magt. Magten skaber her selv konspirationsteorien om den faktiske 'magt bag magten', hvilket skaber den totaliserende effekt. Altså er den egentlige magt, der skal bekæmpes, denne magts 'fantasmatiske dimension' eller dens 'skyggeside'. Žižek uddyber videre, hvordan denne dobbelthed ved magten kommer til syne gennem en psykoanalytisk analyse af magtens autoritet i distinktionen mellem 'Faderens Navn' og 'det fantasmatiske spøgelse'. Gennem beskrivelser af det lacanianske 'objekt petit a', 'det Reelle' og samfundets grundlæggende antagonisme, kommer vi slutteligt til en præcis formulering af forholdet mellem 'fantasi1', den symbolske autoritet, og 'fantasi2', den spektrale tilsynekomst: "I den udstrækning at et samfund oplever sin virkelighed som reguleret, struktureret, af fantasi1,

må det benægte samfundets umulighed, antagonismen i selve dets kerne - og fantasi<sup>2</sup> (fx den begrebsmæssige Jøde) legemliggør denne benægtelse” (s. 134).

Fjerde kapitel er fra værket *The Plague of Fantasies* og bærer titlen ”Fantasiens syv slør”. Her gennemgår Žižek en række kendetegn ved fantasien, som ikke kun kan siges at dække over antagonismen, men faktisk er det selve denne ’sløring’, der skaber det, der angiveligt skjules (s. 140). Kendetegnene rummer for eksempel fantasiens forhold til vores begær - fantasien er en form for ’opskrift’, der viser os, hvordan vi kan opfylde et begær. Desuden er dette begær altid den Andens begær. Fantasien svarer på spørgsmålet ’che vuoi?’; hvad vil den Anden (for eksempel Samfundet) med mig? Fantasien har derudover en narratologisk form; den fortæller en meningsgivende historie, der dækker over antagonismen (s. 145), og det, der i sidste ende iscenesættes i fantasien er ’kastrationsmyten’, nemlig det umulige men vedholdende punkt hvor ’tabet’ (af mening, oprindelse, nydelsen, sin plads og så videre) har fundet sted. Det femte kendetegn beskriver Žižek som ”det umuliges blik” altså som det forhold, at fantasiens iscenesættelse nødvendigvis må ske fra et sted ’udefra’; det tidlige narrativ må skabes uden for tiden selv (s. 154). Sjette og syvende kendetegn vedrører henholdsvis ’den iboende overskridelse’ og ’den tomme gestus’. Den iboende overskridelse henviser til det faktum, at fantasien for Žižek officielt må være i modstrid med den symbolske orden og magt for at have nogen effekt. Fantasien får derfor kendetegn som lovbrud eller overskridelse, men en overskridelse som opretholder den lov den overskrider. Den tomme gestus peger på fantasien som en form for ”uskreven regel”, der tilsyneladende åbner for det potentielle brud men i realiteten er langt mere tvingende (s. 170). Åbningen af muligheder for andre valg, for forandring, er på den måde en tom gestus.

Kapitlets sidste del omhandler driften. Žižek forsøger her at differentiere mellem ’begærets onde cirkel’ (de opridsede kendetegn med lov og overskridelse og så videre) og driftens domæne. Driften befinder sig, ifølge Žižek, i skæringspunktet mellem Loven og dens overskridelse. Eksemplet på dette er en joke omkring Lenin, der spørges, om han foretrækker en hustru eller en elskerinde. Hustruen er selvfølgelig Loven og elskerinden dens overskridelse. Lenin svarer begge dele, da han på denne måde kan sige til hustruen, at han

skal se elskerinden og vice versa. På den måde kan han undgå begge to, og bruge sin tid på at "studere, studere, studere!" (s. 186).

Det femte og sidste kapitel i denne første og mere teoritunge del af bogen er taget fra Ernesto Laclaus *New Reflections on the Revolution of Our Time* fra 1990, hvori Žižeks essay "Beyond Discourse-Analysis" blev publiceret. Det korte kapitel består af en psykoanalytisk kritik af især Habermas' kommunikationsideal som et politisk projekt. Žižek forsvarer i den forbindelse Laclaus kritiske analyser af hegemoni, i modsætning til Habermas, på baggrund af at Laclaus diskursanalyse formår at "konfrontere antagonismen" og "traversere fantasmet". Der opstilles således ikke et umuligt ideal, som man på en og samme tid både afviser og handler i forlængelse af - hvilket Žižek fortolker kritisk som en fetischistisk logik (s. 198).

### **'Anvendt' ideologikritik'**

Anden del, der bærer den passende titel "Ideologier i dag", er så den mere 'anvendelsesorienterede' eller i hvert fald mere nutidigt orienterede del af den samlede tekstsamling. Sjette kapitel, "Nyd din nation som dig selv!", som er det første i anden del, er taget fra det engelsksprogede værk *Tarrying with the Negative* fra 1993. Som titlen antyder, handler dette kapitel særligt om, hvordan moderne nationalisme kan forstås som en ideologi. Der sættes især fokus på det fantasmatisk aspekt af nationalismen, idet Žižek påstår, at det, som holder ethvert samfund sammen, ikke bare kan artikuleres 'symbolsk' men også implicerer en fælles fantasi om nydelse. Ved hjælp af psykoanalytiske termer skriver Žižek i den forbindelse om denne nydelse, som vi sammen fantaserer om, som en 'Ting' med stort T - et objekt, der hele tiden undviger os, men alligevel er dét, som vi mener at besidde og beskytte i kraft af vores fællesskab. Nationen er i denne terminologi en "Nation-Ting", der inden for den nationalistiske ideologi forestilles at være den særlige 'livsform', der giver os mulighed for at organisere vores nydelse på den helt optimale måde (s. 202).

Problemet med lige præcis denne form for fantasmatisk fællesskab er dog, at der i den internationale verden, som vi lever i, hele tiden er 'fremmede' inden og uden for nationalstatens grænser. Disse fremmede er nemlig ikke umiddelbart en del af den særlige livsform, og de kan endda tænkes at ville stjæle

vores Nation-Ting fra os - og dermed stjæle den eneste mulighed for at opnå, hvad der opfattes som en 'nydelsesfuld' tilværelse. Samtidig fortrænger selve dette fokus på Tingen som et sublimt objekt de mange samfundstantagonismer, som er radikalt immanente i modsætning til de tilfældige grænsedragninger af, hvem der er inden- og uden for nationens cirkel af nydelse. Pointen er således, at national suverænitet og Nationen som et sublimt objekt ikke kan hjælpe os med at konfrontere de problemer, som enhver nationalstat står over for i dag. Derfor er vi ifølge Žižek nødt til at konfrontere denne mangel på en instans, der kan samle os som et fællesskab én gang for alle og "dvæle ved det negative" - altså, tålmodigt men insisterende forsøge at stå over for og arbejde med samfundets 'immanente' negativitet (s. 246).

Den samme slags kritik af fantasmatiske holdepunkter og grænsedragninger udfoldes også i syvende kapitel, "Multikulturalisme eller den multinationale kapitalismes kulturelle logik". I denne tekst er fokus dog mere på, hvorledes den globale kapitalisme forestilles at levere en ramme for vores tilværelse, hvor vi både kan oprette vores 'kulturelle' forskelligheder og samtidig få alt det gode, som multinationale selskaber lover til sine kunder verden over. Man kan således tolke Žižeks kritik af multikulturalisme som 'den multinationale kapitalismes kulturelle logik' ud fra den optik, at nu fantaseres der ikke bare om en Nation-Ting - der fantaseres lige så meget om, at de mange Nation-Ting, som folk samles om på tværs af kloden, både kan bevares og 'forbedres' inden for den globale kapitalismes rammer. Imidlertid er Žižeks gennemgående pointe, at dette igen bare er en fantasme, som hele tiden fortrænger den enorme magt, som især multinationale selskaber udøver over nationalstater i dag, og at der ikke findes nogen 'naturlig' eller harmonisk balance mellem forskellige kulturer og nationale identiteter. For Žižek handler det derfor ikke om at søge tilbage til nationalstatens 'trygge rammer' men om at besvare det grundlæggende spørgsmål: "Hvordan skal vi genopfinde det politiske felt under nutidens globaliserede omstændigheder?" (s. 278). Hvordan genopfinder vi nogle anderledes rammer for global politik, der ikke bare tjener det globale erhvervsliv men sætter et nyt politisk projekt op for, hvordan vi kan leve sammen - og organisere vores økonomiske liv - på en mere retfærdig måde? Som i de andre tekster i denne tekstsamling giver Žižek ikke et svar på dette, men han viser på overbevisende vis, at det er dét spørgsmål, som vi må stille os selv i dag.



Efter disse to kapitler er det som om, at det ottende kapitel, "Carl Schmitt i den post-politiske tidsalder", bringer læseren ned ad en mere teoretisk vej igen. Teksten tager nemlig udgangspunkt i spørgsmålet om den tyske jurist og retsfilosof Carl Schmitts relevans i dag - en tænkner, som må siges at være mest diskuteret og kontroversiel inden for akademiske kredse, omend Žižek undervejs forsøger at påpege, hvorledes hans tænkning stadig resonerer med vores samtid. Alligevel synes det at give mening at inddrage denne tekst, da den går i dybden med Žižeks syn på alt det, som ideologi hele tiden fortrænger - nemlig 'antagonisme' i form af alle de konflikter og problemer som samfundet byder os. Žižeks grundlæggende pointe er i den forbindelse, at Schmitts ultra-konservatisme og insisterende betoning af politik som dét at sætte et samfundsmæssigt skel op mellem 'ven' og 'fjende' snarere er et symptom på end en korrekt beskrivelse af forholdet mellem politik, ideologi og samfundsantagonismer. Betoningen af en ekstern grænsedragning mellem ven og fjende som konstitutivt for politisk liv i det hele taget er nemlig slet ikke radikalt nok ifølge Žižek. Som tidligere antydte er enhver antagonisme nemlig altid radikalt immanent, hvilket er en idé, som Žižek med inspiration fra især den franske filosof Jacques Rancière bruger til at analysere forskellige eksklusioner af for eksempel arbejdere, flygtninge eller andre 'socialt udsatte' som udtryk for eksklusioner, der finder sted *inden for* en samfundsmæssig kontekst. Alligevel anser Žižek stadig Schmitt som relevant i dag, fordi hans politiske teori kan forstås som et symptom på, hvordan "det udelukkede politiske" hele tiden vender tilbage, selvom vi for eksempel inden for den multinationale og 'post-politiske' kapitalisme forsøger at slippe af med det. Skellet mellem Os og Dem er et spørgsmål, som den liberale postpolitik ikke kan slippe for - en kritik, der især synes relevant i en tid med fornyet nationalisme.

Set ud fra denne optik omkring samfundsantagonisme giver det mening, at sidste kapitel, "Brug og misbrug af katastrofer", er en tekst, der går kritisk til værks over for forskellige måder, hvorpå idéen om samfundsmæssige katastrofer kan 'ophøjes' til noget sublimt - og dette lige så kritisk, som Žižek i de tidligere kapitler har været over for dét at ophøje noget mere positivt og utopisk som et sublimt objekt. For eksempel kritiserer han Theodor Adorno og Max Horkheimer for i deres skrifter at portrættere senkapitalismens såkaldte "forvaltede verden" som identisk med barbari - og dermed under linjerne også som identisk med den åbenlyse katastrofe, som nazismen og dens masse-

udryddelser var på den tid, hvor Adorno og Horkheimer skrev sammen. Žižeks pointe med en sådan kritik er, at den forfladiger den radikale erfaring af, at der i bestemte situationer faktisk findes et møde med det 'Reelle', som kan være katastrofalt i den forstand, at et sådant møde fuldstændigt kan fjerne enhver fornemmelse for moralitet og håb om en bedre verden. Katastrofen med K findes således, men ifølge Žižek er den på sin vis 'altid allerede' indtruffet - det Reelle vil ikke bare forsvinde ud fra enten et utopisk håb om en verden uden katastrofer eller en idé om en verden, der ikke er andet end en lang række af katastrofer. Det interessante ved Žižeks tilgang er på den måde, at han åbner for at tænke over, hvordan vi kan undgå og mildne katastrofer ud fra et perspektiv, der ikke fortrænger det faktum, at de alligevel bliver ved med at finde sted.

### **Konklusion**

Alt i alt giver *Ideologikritik* et bredt indblik i Žižek's tænkning og teoriunivers. Selvom bogens tema omhandler ideologikritik, opdager man hurtigt, at Žižek's forståelse af ideologikritik er tæt knyttet sammen med resten af hans både ontologiske og politiske filosofi. Under læsningen af kapitler, der alle eksplicit omhandler ideologikritik, støder vi på en lang række af Žižeks begreber og fortolkninger, der rækker ud over bogens tema. Da kapitlerne er udplukket fra Žižeks forskellige værker, som hver især følger deres egen tråd, betyder det også at argumentationen, som kapitlerne følger, ikke altid har til formål blot at fortælle os noget om ideologikritik. Dette får desværre også den virkning, at man som læser nogle gange nemt mister den røde tråd under læsningen. Man kan dog diskutere, om dette nødvendigvis skyldes denne tekstsamlings sammensætning, eller om det ikke også er tilfældet i Žižeks forfatterskab som sådan - en pointe, som Bjerre og Laustsen også fremfører i introduktionen. En anden og mere direkte konsekvens af tekstsammensætningen ser vi komme til udtryk i flere eksempler på gentagelser i og på tværs af de forskellige kapitler. Faktisk er nogle sider, som står vidt forskellige steder i bogen, fuldstændig identiske. En gentagen kritik af Žižek har været hans tendens til gentagelser, og det kommer desværre til at fremstå meget klart hvorfor i denne tekstsamling.

Det betyder dog på ingen måde, at *Ideologikritik* og idéen om en tekstsamling af Žižeks værker ikke er yderst relevant. Der er stadig kun relativt få af Žižeks

værker at finde på dansk, og det i sig selv berettiger bogens eksistens. Derudover er en af bogens store styrker, at den også formår at give et godt indblik i Žižeks teoretiske praksis. Gennem bogens utallige eksempler på ideologikritik ser man tydeligt, hvordan Žižek praktiserer sin tænkning og samfundskritik, hvilket rækker langt ud over en simpel begrebsafklaring af, hvad ideologi egentlig er.