

Tendenser i moderne fransk tænkning

Olsen, Michel

Published in:
Kultur og samfund : tekster fra Institut VI

Publication date:
1985

Document Version
Også kaldet Forlagets PDF

Citation for published version (APA):
Olsen, M. (1985). Tendenser i moderne fransk tænkning. *Kultur og samfund : tekster fra Institut VI*.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain.
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal.

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact rucforsk@kb.dk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Kultur og Samfund 1/85

Michel Olsen:

**TENDENSER !
MODERNE FRANSK
TÆNKNING**

I kommission hos Akademisk Forlag

Institut VI

Roskilde Universitetscenter 1985

Teksten er scannet og rummer derfor fejl

Kultur og Samfund 1/85

Tendenser i moderne fransk tænkning

@ Forfatter Michel Olsen

ISSN 0107-3591

ISBN 877349 0849

INDHOLDSFORTEGNELSE

FORORD	3
INDLEDNING	
Historisk-kulturelt overblik	11
JEAN-PAUL SARTRE	
Frihed og etik	23
Maurice Merleau-Ponty, Claude Lefort	35
Frihed og marxisme	40
Raymond Arons kritik, André Gorz	44
ASPEKTER AF STRUKTURALISMEN: MICHEL FOUCAULT	
Indledning	49
Foucaults videnskabsopfattelse	55
note: Strukturalismen og teknokratiet	57
Foucaults engagement	59
Roland Barthes og begærets problem	66
DE BEGÆRENDE: GILLES DELEUZE	
Kunstopfattelse	69
"Begærmaskiner"	73
Samfundsopfattelse	80
Ekskurs: Michel Tournier og Deleuze	91
René Girards kritik	107
POSTMODERNISMEN: JEAN-FRANCOIS LYOTARD	
Kritik af Deleuze	111
Diskurs og figur	115
"Den store Historie"	118
Legitimation og sprogspil	120
Det etiske problem	127

MAGTENS PROBLEM	
"Nyfilosofferne"	141
Klimaet før og efter magtskiftet i 1981	150
Massepsykologi	155
Régis Debray	158
DEN RADIKALE FANTASI: CORNELIUS CASTORIADIS	
Marxismekritik	171
Fantasi og samfund	175
Fantasi og individ	185
Revolution og etik	194
NY KRISTENDOM: RENE GIRARD	
Myte, vold, offer	201
Efterligningsrivalitet; opgør med Freud	212
Den jødisk-kristne tradition	218
HVEM SKAL VÆRE PAVE? EDGAR MORIN?	
Kompleksitet og modsætninger	229
KONKLUSION	235
LITTERATURLISTE	239

FORORD

For tiden er det postmodernismen der er på mode i Frankrig, og altså også i Danmark. De kendteste navne er Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard og italieneren Perniola. Dermed har Paris leveret endnu en skole. Og fransk kulturs gennemslagskraft er som oftest betinget af at forfattere og tænkere organiseres i grupper, holdt sammen af slagord gående fra menneskets frihed til menneskets død.

Postmodernismen er nu knap nok en skole, men mere et signalement af vor tid. Allerede slagordene siger dette: den "store Historie", "politikken" forliss osv. Man kunne give fransk tænknings historie efter 1945 i kort begreb ved blot at opregne de benægtelser der er blevet foretaget. Benægtelsen af Naturen fandtes allerede i eksistentialismen. Der reduceredes "natur" (også biologi og arv) til en "situation" som friheden (mennesket) overskred. Strukturalismen føjede benægtelsen af mennesket (menneskets død) til: mennesket (eller subjektet) ansås som bestemt af et system (socialt eller psykoanalytisk). I postmodernismen er der kommet et par benægtelser til. Benægtelsen af Historien, den store historie, hænger snævert sammen med menneskets død, hvis man ved Historiens målrettethed forstår en udvikling imod et menneskeligt mål. Forstår man derimod ved Historiens retning (og nu altså ikke mening) det at man kan bestemme en udviklingstendens, står og falder historieopfattelsen med en almen historie- og samfunds teori. Falder teorien, drager den den almene forklaringsmodel med i faldet. Og almene forklaringsmodeller indskrænkes med slagordet at "sandheden

er lokal". Både aflivningen af humanistisk frem-skriddtstro (den var allerede likvideret for længe siden, i Paris forstås) og marxismens sammenbrud er symptomer på denne omlægning, udskiftning af tænke-modeller. Bliver der så ingen retning tilbage? Jo, "implosionen". Begrebet er taget fra stjerne-fysikken og betegner et stadium kort før en stjerne er udbrændt. 1 mere almen forstand er det den 2. termodynamiske lov der anvendes på menneskelige samfund: lige som der i lukkede fysiske systemer sker en udligning af alle forskelle, der bevirker at det bliver umuligt at hente energi, forestiller man sig at alle forskelle opløses og at samfundet ender i den rene entropi.

Likvidationernes række er altså: fra natur til menneske til målrettet historieopfattelse til almen forklaringsmodel til implosion. Den sidste "konsekvens" drages dog kun af en Jean Baudrillard. Systemet er let at huske og brillerer i al sin enkelhed. Da jeg også fattede det, fik jeg den idé at kalde denne bog Fis i Paris. For jeg var træt af pariser-skolerne. Sålænge de er på mode, er det utroligt hvor meget uigennemtænkt der godtages, også i Danmark. Man har så tydeligt på fornemmelsen at skiftene i skole skyldes noget andet end en blot teoretisk gendrivelse af den forrige skole. Sådant forholder det sig også delvis i videnskabens verden. Men i videnskabelig tænkning er der dog visse argumentationsregler og der findes en empiri der skal gøres rede for. Mit indtryk er imidlertid at argumentationen i Paris ofte foregår ud fra uantastede præmisser og næsten uden empiri. Det er mangelen af disse to elementer der udgør en fare 1) (se s. 5).

Nu kan man ikke uden videre anvende diskussionen om den videnskabelige sandhed på filosofien. Den forsøger jo at artikulere de forskellige dele af vor virkelighedsopfattelse til et (foreløbigt) hele, eller i det mindste at redegøre for, hvorfor dette kun vanskeligt, og under accept af modsigelser lader sig gøre. Men for mig at se har fransk filosofi været inde i en udvikling der gerne har set bort fra empirien; psykoanalysen, linguistikken og marxismen er, og især i Frankrig, blevet revet ud af den empiriske sammenhæng der også hører med til en videnskab (dette stik modsat tysk eller angelsaksisk benyttelse af de samme videnskaber).

En anden grund til min arbejdstitel var netop - postmodernismen. I den daglige debat forekommer slagordene mig hule. Nå, jeg er efterhånden gammel - over halvtreds - og med andres slagord er det som andres seksualfantasier: de er komiske. Alligevel kan jeg ikke frigøre mig fra at postmodernismen som modefænomen skjuler, overfladisk en god del åndelig dovenskab, men dybere set nok en ærlig desperation.

Men der er gode grunde til at frafalde en pjanket titel. Lige som man kun i meget betinget forstand kan gøre Sartre eller Lévi-Strauss ansvarlig for

1) Også videnskabsmænd har iflg. den citerede diskussion deres

sen, og deres felt af den, er indrettet. Men i diskussionen

forsøg på falsifikation) giver points til den skole der

eksistentialismens eller strukturalismens vildskud, således findes der i postmodernismen hos en Lyotard en vilje til at tænke problemerne igennem. Men først og fremmest findes der i fransk tænkning en stor åbenhed, netop fordi postmodernismen ikke er en egentlig skole med meget faste dogmer. Over for "entropitænkning" er også "emergens" (skabelse uden skaber) og de selvregulerende systemer, samt fantasien som skabende blevet anslået som temaer.

Jeg har anlagt denne lille bog sådan, at der efter en indledning om aspekter af Frankrigs historiske og kulturelle forhold gennemgås en række tanker. Udvalget er ikke kun ment som et valg efter kvalitet. Min smag og tilfældigheder - min læsning - har også spillet ind. Behandlingen er heller ikke udtømmende. Jeg opsøger snarere nogle temaer.

Men først en kommentar til udvalget. Jeg begynder med Sartre af flere grunde: hans eksistentialisme og eksistentialistiske marxisme har spillet en væsentlig rolle. Den betonedede mindst to af de temaer der senere blev genstand for kritik: menneskets frihed og Historiens lovmæssighed og målrettethed. Men Sartre tænkte længere end de officielle - udgivne - tekster viser; jeg har derfor også kort fremdraget de tanker som Sartre valgte fra i sit forfatterskab, men som kommer frem i hansefterladte manuskripter.

Michel Foucaults udvikling er også spændende. Han kom, med Lévi-Strauss, til at stå som en hovedrepræsentant for gammel strukturalismen. Temaerne var de ret bratte og uforklarlige skred i det grundlag, de "vidensokler", som vor erkendelse hviler på, ledsaget af en insisteren på "menneskets død". Men denne indsats hindrede på ingen måde et stærkt

engagement på forskellige minoritetsgruppers side og en analyse af, hvordan også sproget kan ses som en undertrykkende magt. Posthumt kom der så to bind af Seksualitetens historie, der kaster nyt lys og formidler imellem de to poler i forfatterskabet.

Gilles Deleuze har stået som hovedrepræsentanten for "de begærende". Gennem en kobling af begæret direkte på virkeligheden forsøger han at omgå den tvang han mente udgik fra marxismen og freudianismen.

*

Jean-François Lyotard står for øjeblikket, måske sammen med Jean Baudrillard, som hovedrepræsentant for postmodernismen (efter at han en tid havde figureret i "de begærendes" naboskab). Han er også værd at beskæftige sig med fordi hans sidste værker er argumenterende, filosofiske. De tillader i langt højere grad end Deleuzes en ræsonneret stillingtagen - og ikke blot en godtagelse eller forkastelse af en suggestion. Desuden er det interessant at Lyotard har etikken med, på postmodernismens ændrede vilkår.

Et særligt problem, der udgår fra marxismekritikken er magten i samfundet. "Magten" får derfor et kapitel for sig. Afviser man at begrunde magt økonomisk er der andre muligheder. Myteanalysen får en vigtig plads i dette problemkompleks.

Et særligt kapitel får René Girard, hvis myteanalyser er originale, omend vanskelige at sætte i sammenhæng med vor øvrige viden: myten skjuler, men røber samtidig, den vold der ligger tilgrund for samfundet, og Kristendommen er bl.a. rationel mytekritik. Girards tilgang medfører også en nyformulering af psykoanalysen samt meget andet.

Jeg slutter af med et kapitel om Edgar Morin,

hvis hovedindsats det er at forsøge at samtænke vor tids mange ansatser inden for humaniora og naturvidenskab. Desuden kan hans ideer om udviklingens åbenhed, om skabelse eller "emergens", stå som et alternativ til "implosionen", så det hele ikke ender i den rene entropi.

En hel del andre navne nævnes i forbifarten eller får nogle linier. Jeg har ikke behandlet Michel Serres nærmere, fordi jeg kun delvis forstår hans udviklinger om naturvidenskaberne, skrevet i et meget poetisk sprog og uden at meddele læseren de nødvendige forudsætninger. Også Baudrillard er jeg gået let hen over, fordi jeg synes hans seneste bøger unddrager sig argumentation, og det tiltrods for at han har leveret nogle af postmodernismens slagord: "implosion", "simulakrum" (eller "gøglebillede"), "politikens død" osv.

Derudover ser jeg efter at jeg er blevet færdig med bogen at jeg har været ledet af mindst et udelukkelsesprincip. Jeg har undgået enhedstænkerne, som jeg frækt vil kalde bevidsthedsfilosofiens udløbere. Girard er en undtagelse: han har formuleret noget hidtil uhørt.

Man kan med fuld ret kalde Sartre en bevidsthedsfilosof. Det gør hans modstandere, men hele hans filosofiske stræben peger ud imod omverdenen. Derimod opfatter jeg både den første Derrida (den senere kender jeg mindre godt, og han har vist ændret kurs) og psykoanalytikeren Lacan som udløbere af bevidsthedsfilosofien. Dertil føjer jeg Althussers strukturelle marxisme, som jeg betragter som en skæv idealisme der har afskåret sig fra både empiri og praksis. Det vil måske undre nogle (for nogle år siden

ville det have forarget mange) at jeg om disse tre tænkere bruger betegnelsen bevidsthedsfilosofi; de har jo netop alle tre kritiseret bevidstheden, subjektet osv. Men angående de to sidste (for Derrida bør der tages forbehold) kan man roligt påstå at de støt har arbejdet sig bort fra kontrollable udsagn, over i et dunkelt sprog som andre, deres disciple så kan tyde. Klarest ligger landet for Lacans vedkommende: som ung psykoanalytiker gjorde han teoretisk-praktiske opdagelser der endnu anerkendes ("spejlstadiet" m.m.). De ovenstående linier kan altså opfattes som en oplysning: visse læsere bør lukke bogen her.

Hovedspørgsmålet er hele tiden, hvad der sker når vi opgiver forestillingen om Historiens målrettedhed og forklaringsmodeller der afledes deraf eller af en almindelig strukturalistisk filosofi. Det etiske spørgsmål stiller sig med lige så stor styrke i postmodernismens værtdipluralisme som i modernismens værdi samfund.

Hensigten med bogen har været at jeg selv gerne ville have lidt overblik i den store og brogede mangfoldighed der hersker, eller ses tydeligt, efter at ingen skoler dominerer. Det kan være at overblikket ender i forvirring, men så får jeg håbe at den i det mindste kan blive frugtbar.

INDLEDNING

Historisk-kulturelt overblik

Fransk kulturliv frembyder i de seneste år et par væsentligt nye træk. Fransk filosofi og litteraturs gennemslagskraft i udlandet har i efterkrigstiden i høj grad været betinget af skoledannelser: eksistentialisme, ny roman, absurd teater, strukturalisme (endda med underafdelinger), "begærende filosoffer", - "nyfilosoffer", ja der kunne nævnes endnu flere grupperinger. For øjeblikket ser det ikke ud til at der eksisterer nogen dominerende skole, slet ikke i littérature^ og næppe heller i filosofien. Det betyder naturligvis ikke at der ikke skrives litteratur og *.filosofi, men det har medført en begrænsning af fransk kulturs gennemslagskraft i udlandet .

I Le Monde (nr. 11759 november 1982) gjorde den amerikanske kritiker Herbert R. Lotman opmærksom på at de amerikanske forlagskonsulenter har svært ved at finde franske litterære bøger at oversætte. Der oversættes langt færre end da "le nouveau roman" dominerede markedet. Han mener at franskmændene på en måde er blevet for provinsielle; forfatterne sigter imod et publikum de kender alt for godt. Den succesrige amerikanske forfatter sigter derimod imod et bredt udsnit af den amerikanske befolkning. Derfor har han også gode chancer for at blive læst i Paris, Tokyo eller Istanbul. Noget lignende gør sig også gældende for den sydamerikanske roman.

Inden for filosofi, samfundskritik, historievidenskaber og essayistik står den franske kultur stærkere. Det ses også på oversættelsesvirksomheden. Dele

af filosofien vil blive behandlet i det følgende, og derfor vil jeg kun lige gøre opmærksom på historikere som Fernand Braudel, Georges Duby, Emmanuel Le Roy Ladurie m.fl., der kan henregnes til den såkaldte Annales-skole, og som har givet imponerende fremstillinger af forskellige epoker, af samfundets udvikling, med en helt bevidst nedtoning af begivenhedshistorien.

Imidlertid sker der også på de nævnte områder, delvis forårsaget af den økonomiske krise, en stærk koncentration af forlagernes udgivelsespolitik. Oversættelserne bliver færre, færre end godt er, fordi der i Frankrig har været en ikke altid lige heldig tendens til at udnytte fremmedsproget forskning i egne fremstillinger uden at give kildeoplysninger, altså en næsten diametralt modsat tendens af vor hjemlige; hos os skal en tanke helst have udlandets blå stempel for at blive taget alvorligt. Desuden sker der en koncentration på de store navne, de store kanoner, der bevirker at andre synspunkter får svært ved at trænge igennem. Dertil kommer også den rolle medierne spiller. I fransk fjernsyn har Bernard Pivot en fast udsendelse, "Apostrophes", hvor en kunstner eller videnskabsmand indkaldes til en form for krydsforhør. I radioen har Jacques Chancel en lignende udsendelse. Det betyder at et litterært værk reduceres til et "budskab" og at en kompliceret filosofi koges ned til nogle hovedtendenser, ja til slagord (jf. Le Monde: "Salon du livre" d. 14 og 17-18 april 1983). Ikke for intet vil slagordene blive hyppige i det følgende. Første gang fænomenet blev rigtig iagttaget var i begyndelsen af '70'erne, under "nyfilosoffernes" fremmarch. Deres modstandere

kaldte dem mediefilosoffer, og rigtigt var det at en essayist som Bernard-Henri Lévi var dygtig til at spille på medierne. Han og André Glucksmann tog sig også godt ud på skærmen.

De nævnte forhold er dog næppe helt enestående for Frankrig, bortset måske fra skolernes foreløbige forsvinden, men disse forhold registrerer nok kun overfladen. Der er sket andre ting, både i Frankrig og i resten af Europa, men i Frankrig virker udviklingen mere abrupt. Det kan derfor være nyttigt at gøre sig et lille historisk overblik. Folk der vil vide mere kan med fordel læse de værker af Jacques Berg og Henrik Prebensen der står opført i bibliografien.

Efter Anden Verdenskrig stod Frankrig som et splittet land. I 1944 var alle antityske og patriotiske, og de fleste havde glemt at Vichy-regimet, der samarbejdede med nazisterne, var blevet lovligt indsat og var kommet tyskerne i forkøbet ved adskillige lejligheder, bl.a. ved selv at indføre racelove og at internere franske jøder, før og mere end tyskerne krævede det. De Gaulle blev de første år af de fleste betragtet som en enlig fanatiker. Men dette glemtes; referencen til besættelsestiden blev fast inventar i efterkrigstidens litteratur, og opgøret med myten om det klare skel imellem ondt og godt under besættelsen, med partisanmyten, kom senere end i Danmark. En ung forfatter som Patrick Modiano har kunnet skrive en række romaner, netop om det lyssky, det tvetydige under besættelsen, men han er født i 1945 og har altså ikke selv oplevet krigen.

Efter besættelsen lykkedes det det franske kommu-

nistparti at tage næsten patent på modstandskampen; det var "de henrettedes parti". Og er det rigtigt at kommunistpartiet, det mest lukkede kommunistparti i Vesteuropa, talte mange af partisanbevægelsens ofre, så er det lige så klart at partiets kurs under Stalins ikke-angrebspakt med Hitler og i de første år af besættelsen, indtil krigen imellem Tyskland og Sovjetunionen, var meget kringlet.

En venstrekoalitionsregering efter krigen afløstes snart af centrumsfhøjre- eller venstre-legeringer, men den 4. Republik klemtes mellem et stort kommunistparti og et betydeligt gaullistparti, begge uden direkte ansvar for regeringsførelsen, og den brød sammen, blokeret såvel i indenrigs- som udenrigspolitikken. Efter en kolonikonflikt i Indokina, som Pierre Mendès-France fik Frankrig ud af i 1954, fulgte katastrofen: en venstre-regering valgt til at slutte fred i Algierkrigen optrappede denne og faldt tilsidst, tvunget bort af et truende statskup fra hæren og de algerske kolonialisters side og uden den brede støtte i befolkningen.

Charles de Gaulle, "Frankrigs befrier", blev redningen. Han kom ikke legalt til magten, men han indførte heller ikke det fascistiske diktatur som nogle havde frygtet. Det lykkedes ham at få Algeriet gjort selvstændigt, imod sine egne tilhængeres vilje, og han indførte en ny forfatning med udstrakt magt til præsidenten og med stor sandsynlighed for at der findes et absolut flertal i parlamentet. Dette gør det muligt at valg fører til afgørende regerings-skift, til skift imellem de to fløje der nu er opbygget; og Frankrig, der under Den 4. Republik skiftede regering hyppigere end noget andet vesteuropæ-

isk land undtagen Italien, uden at tendensen ændredes væsentligt (det var de samme politikere der i forskellige konstellationer gik igen), fik nu mulighed for at vælge imellem et venstre og et højre. Denne strukturændring er omhyggeligt skildret - og vurderet positivt - af Maurice Duverger i La République des citoyens (1982, "borgernes republik").

Imidlertid var der mange der frygtede hvad der ville ske, hvis venstrefløjten vandt et valg. Dette skete i 1981, og der skete ingenting. Frankrig skiftede flertal, og trods enkelte røster fra det yderste højre accepteredes det nu at landet regeredes af socialister støttet af kommunister. Dette er helt afgørende i et land der fra Den store Revolution i 1789 har haft tradition for borgerkrig, og som har været delt op i to tilsyneladende uforsonlige fløje. Netop derfor var centrismen indtil i dag den eneste farbare vej, og centrismen vil altid være i det mindste moderat konservativ.

De Gaulle prøvede at hævde Frankrigs rang som en slags stormagt; hans efterfølgere i præsidentembedet Pompidou og Giscard d'Estaing skruede ned for ambitionerne, men forsøgte at gøre landet mere moderne. Og en rivende udvikling er sket på det sociale område, men udviklingen forløb stort set efter de samme tendenser som i det øvrige Vesteuropa og havde meget lidt med de politiske paroler at gøre. Venstrefløjten byggede stadig sin propaganda på en afgørende ændring ("le changement"), der dog havde afløst "revolutionen" som politisk parole. Dødsstraffen ophævedes imod opinionstallenes "folkevilje", men efter valgsejren, og rusen der fulgte, kom skuffelserne. De blev så meget større, som propagan-

daen havde lovet meget, og fordi vælgerne ikke havde erfaring med politiske magtskift. Det lykkedes ikke at sætte den franske økonomi i sving ved en ekspansiv økonomisk politik, og en skandinav kan det undre at nogen overhovedet troede på denne mulighed (der var dog i foråret 1981 spået en vis økonomisk fremgang i det mindste af nogle økonomer). Nationaliseringerne var blevet dobbelt begrundede: for kommunisterne var de et skridt på revolutionens vej; den troede mange centrumvælgere ikke på, så de fik at vide at de nationaliserede virksomheder skulle være lokomotiver i den økonomiske udvikling, medens visse anarkistiske venstregrupper kunne tro at der i de nationaliserede virksomheder skulle eksperimenteres med nye ledelsesformer. Arbejdsløsheden blev ikke mindre, den voksede tværtimod og passerede de magiske to millioner.

Og i 1982 kom så vendepunktet: Jacques Delors fik næsten frie hænder til at gennemføre en økonomisk opretning, samt en restrukturering af det franske erhvervsliv, med en støtte til levedygtige virksomheder med fremtiden for sig og en indskrænkning af traditionelle svagt effektive industrier som fx kulminer eller skibsværfter. Måske fransk erhvervsliv i virkeligheden har bedre vilkår under den socialistiske regering end under Giscard d'Estaing og Raymond Barre, hvor investeringerne i erhvervslivet de sidste år var ret beskedne.

I juli 1984 dannede Mitterand så en ny regering. Pierre Mauroy, der gik, og stadig går ind for et samarbejde med kommunisterne (for venstreunionen) blev udskiftet med Laurent Fabius. Han fortsætter den økonomiske strammingspolitik og synes efter me-

nirtgsmåltngererte at dømme at have fået en del af de midtergrupper i tale som vendte sig fra socialistpartiets politik efter valgsejren i 1981.

Intet tyder dog på at socialistpartiet, selv støttet af et valgforbund med kommunisterne, vil kunne vinde parlamentsvalget i 1986. Derfor har socialistregeringen besluttet at indføre forholdsvalgsmetoden i stedet for valg i enkeltmandskredse. Dette vil i bedste fald kunne sikre socialistpartiet 30% af stemmerne og således, måske, gøre det uundværligt i en regeringskoalition. De to store borgerlige partier har svaret med at love at de ikke vil bryde deres samarbejde. Det bør nævnes at den valggeometri socialistpartiet anvender hører med til skik og brug i fransk politik.

Udenrigspolitisk mærker man også tonen fra De Gaulles tid: en fast politik over for Sovjet og en vilje til selvstændighed, især på det atomare område. I den forbindelse kan det være værd at minde om at Giscard d'Estaing førte en langt mere eftergivende politik over for Sovjet - han tog fx til møde med Brejsnev i Warszawa efter invasionen i Afghanistan. Betalingen skulle have været at det franske kommunistparti igen sprængte samarbejdet med socialisterne, som de havde gjort det før 1977-parlamentsvalgene. Den kommunistiske ledelse ville gerne have opfyldt russernes forlangende, men kunne ikke af frygt for at miste taget i deres svindende vælgerskare. Herom kan man læse Philippe Robrieux' trebindsværk om det franske kommunistpartis historie. Det indeholder også mange andre "afsløringer".

Et nyt træk er også at det franske kommunistparti nu er reduceret til sølle 16% af stemmerne (ved par-

lamentsvalget i 1981). Det er under halvdelen af socialistpartiet (38%), også selv om man indregner den tilbagegang venstrefløjen ifølge galluptallene står til. Det moderne Frankrig er et samfund af en helt anden type end det der gik ud af krigen. Det gælder ikke blot politologisk, men også når man ser på befolkningens sammensætning. Primær- og sekundærsektorerne (landbrug og industri) er vigende, målt i beskæftigede, i forhold til tertiærsektoren, og også den informationelle revolution er Frankrig godt med i. Arbejderklassen er vigende, selv i den officielle retorik.

Men den officielle retorik er den sidste der er blevet ændret. Endnu på socialistpartiets kongres i Valence i 1982 lød de gamle revolutionære slagord så højt at enkelte borgerlige blev forskrækkede. Men naturligvis er retorikken kun et sidste levn af en betragtningsmåde der har levet længe i det franske samfund og hvis nedbrydning forløber jævnt op til midt i 70'erne. Det er ikke blot marxismen der er i krise, men hele historiesynet; tanken om den socialistiske utopi der, med større eller mindre nødvendighed, udvikler sig af det aktuelle samfund, synes at drage ethvert målrettet historiesyn med i sit fald. Derfor er marxismens krise i Frankrig langt alvorligere end i fx Danmark, hvor vi råder dels over "bløde" marxistiske modeller, dels over andre samfundsutopier (fx Midteroprørets); kun små mindretal har nogensinde drømt om en voldelig ændring af det danske samfund.

Nogen egentlig bæredygtig højretænkning er der dog ikke opstået i Frankrig. Derimod findes der en del intellektuelle der betakker sig for at blive

regnet med til venstrefløjten, og som er stået af, efter at have været regnet for venstreorienterede i lang tid. Sidst historikeren Emmanuel Le Roy Ladurie. Der findes ganske vist både et egentligt højreparti, ledet af Le Pen, der blandt andet har hjemsendelse af fremmedarbejderne på programmet. Dette synes nu at være stagneret (efter "amtsrådsvalgene" 1985), og de to store borgerlige partier har efter nogen tøven afvist at samarbejde med det. For intellektuelle findes der en studiekreds der samler en række intellektuelle, ledet af bl.a. Alain de Benetst og Louis Pauwels. Den hedder GRECE, ("Groupe-ment de recherche et d'études pour la civilisation européenne"). Denne gruppe adskiller sig på en række punkter fra det traditionelle franske højre. Den er ikke katolsk, men "hedensk", under tydelig Nietzscheinspiration. Den er angivelig ikke racistisk, men går ind for kulturel forskellighed, altså også forskel imellem racer. Forskelligheden imellem kulturer menes at kunne begrundes genetisk, men nogen egentlig determinisme antages ikke: mennesket har en frihed til at forme sin genetiske arv. Politisk er fjenden "egalitarismen", lighedstanken, men også pengevælden. Samfundet bør grundes på en værdi, ikke på økonomi. Hedenskabet fører GRECE tilbage til den gamle indo-europæiske kultur. Myteforskeren Georges Dumézil har påvist at de indo-europæiske myter alle, med en vis undtagelse for de græske, former en "trifunktionalitet", en arbejdsdeling imellem præster, krigere, og agerdykere. En historiker som Georges Duby har vist at denne model endnu var virksom da den franske feudale kongemagt opbyggede sin ideologi i det 10. og 11. århundrede. GRECE forsøger

at anvende denne forskning som en begrundelse for et lagdelt samfund. I den forbindelse er det pudsigt at se at Dumézil selv har taget klart afstand fra den slags udnyttelse og meget morsomt skriver at de oprindelige ariere, for så vidt man overhovedet kan tale om dem som et folkeslag, hvilket er historisk problematisk, må have været nogle forfærdelige bøfler.

Det nye højre havde en del vind i sejlene under Giscard d'Estaing, men har ikke rigtig slået an. Og det kan man egentlig godt forstå. Det er ikke temaerne der er noget i vejen med. Disse vil ofte blive anslået, også af andre tænkere. Men der er, næsten uanset ens politiske orientering, et andet problem ved at læse GRECEs skrifter. Ofte henvises man til andre tænkere, der netop ikke giver belæg for den udnyttelse de bliver genstand for. Et eksempel har jeg lige nævnt. Tankebygningen kommer derfor til at hvile på et for løst grundlag. Og de højre-orienterede har ikke forstået at gøre visse filosoffer deres store nummer efter: nemlig at drage selve den forpligtende, rationelt-argumenterende fremstilling i tvivl. Er dette først sket, kan man selv, med tilsyneladende større ret, tage det lidt let med argumenternes holdbarhed. Ikke alle, fx ikke Michel Foucault, benytter dog kritikken af rationaliteten, af sandhedsviljen, hertil.

Jeg lader derfor det nye højre ligge. Det samme gælder for nogle andre filosoffer, og af helt andre grunde. Michel Serres har taget udgangspunkt for sin filosofi i moderne naturvidenskab. Om den skriver han i et poetisk-indforstået sprog. Da min orientering i naturvidenskab er utilstrækkelig, har jeg

svært ved at følge ham og at tage stilling til hans værker. Jeg har derfor erstattet ham med Edgar Morin, der er mere læservenlig. At Jacques Derrida og Jean Baudrillard ikke også omtales udførligt skyldes tids- og pladshensyn. Tidshensyn fordi den nyeste udvikling i Derridas filosofi rimeligvis må medføre en vis omvurdering af hans tidligere stadier. Dette er blevet mere end antydnet af Peter Kemp i Døden og maskinen. For Baudrillard gør en vis skepsis sig også gældende. Han lader til at blive en yngre generations filosof, leverandør af slagord, som Sartre var det for min generation. Problemet hos Baudrillard er hans argumentationsform, eller mangel på samme, men det betyder ikke så meget, når det drejer sig om at levere en variant af tidens ideologi. Ganske vist skal selv ideologier tros, som Debray siger (jf.s.166) ; men blot de ikke taler direkte imod hvad vi mener at vide, kan de, som også religionen, længe klare sig. Og det ville være uretfærdigt at påstå at Baudrillard er den eneste der kommer med ikke-modbeviselige udsagn. Det må enhver filosofi, som samtænkning og foreløbig, modsigelsesfyldt, totalisering af vor viden, have lov til. Blot er det generende at læse filosofier der slet ikke tager hensyn til modargumenter, eller lader virkelighedsaspekter ligge, som man selv under læsningen synes er væsentlige og påtrængende. En lille anekdote kan belyse min stillingtagen. Jeg har fået fortalt at under et seminar om postmodernismen på Beaubourg i foråret 1985, hvor Baudrillard var et fremtrædende medlem af diskussionspanelet, taltes der meget om "politikens død" (et af slagordene). Midt under det hele rejste den gamle liberale marx-

ist Henri Lefèvre sig, tog ordet og sagde: "Mine herrer! politik er at træffe beslutninger, og det kan man ikke holde op med". Citatet er som sagt andenhånds, men i sin korthed meget oplysende for, hvad en Baudrillard - men ikke en Lyotard - lader ligge.

JEAN-PAUL SARTRE

Frihed og etik

De tænkere jeg i det følgende vil omtale har alle et træk tilfælles. De tænker over det sociale, samfundets, natur og over udviklingstendenser i tiden. For at gøre status før deres indsats kan det derfor være på sin plads endnu engang at vende sig imod Sartres filosofi og øvrige indsats. Forkæret blev han, især under strukturalismens fremmarch, men hans filosofi holdt en del spørgsmål åbne som strukturalismen lukkede for, spørgsmål som stadig har aktualitet i etikken og dermed en handlingsfilosofi.

At Sartre endnu var en, måske ubevidst reference-ramme, det viste det kæmpeoptog der gik gennem Paris' gader ved hans begravelse i 1980, det år hvor også Jacques Lacan og Roland Barthes døde, og man begyndte at tale om at de intellektuelle var blevet "faderløse"! Sartre minder på visse punkter meget om en klassisk filosof. Især fordi han havde både æstetikken og etikken med. Kunsten spillede en rolle i hans filosofi, og det gjorde menneskets handling også. Sartres æstetik var modsigelsesfyldt: således var litteraturen spændt ud imellem et krav om engagement, for prosaens vedkommende, der dog ikke gik til den yderlighed der hedder ren propagandakunst, medens poesien anskuede og brugte sproget som en ting. Dette skal dog ikke opholde os her. Langt snarere ville jeg betone det positive i Sartres kunstopfattelse: at han så den rolle kunsten havde som modeldannende, inciterende til handling. Dermed havde han dog fat, omend lidt summarisk, på den rolle kunsten spiller for det store flertal af dens publikum.

Sartre beskæftigede sig meget med etiske spørgsmål, både individuelle og kollektive. Det er derfor lidt af et paradoks at hans to største værker måtte standse op netop før de nåede til at udarbejde en etik for individet eller for gruppen. L'Être et le Néant (1943, "Væren og Intet") skildrede menneskets frihed. At denne frihed ofte var problematisk viste Sartres skønlitterære produktion, hvor personerne ofte forsøger at vinde konsistens ved at begå en uoprettelig gerning, fx mord. Og ser man nærmere på frihedsbegrebet i L'Être et le Néant, så viser det sig at være et af de mest absolutte frihedsbegreber der findes. Ikke for intet opfatter Sartre Descartes' skildring af Guds frihed som anvendelig på menneskets. Sartre vil intet vide af psykiske strukturer (noget sådant arbejdede hans læremester Husserl med), ej heller af det ubevidste, der hos ham reduceres til "ond tro", hvilket vil sige at mennesket blive ansvarligt også for sit ubevidste. Definitionen af mennesket lyder hos Sartre at det "er hvad det ikke er" og "ikke er hvad det er". Det at mennesket er på den måde at det ikke er det, og omvendt, sammenfattede han i sit situationsbegreb: arv, fortid, legeme, alt kunne subsumeres under situationen. Og nok kunne mennesket ikke rende fra sin situation, men det kunne altid omfortolke den: slaven i lænker kunne altid tænke på at gøre oprør. Hos Sartre har mennesket ingen forpligtelser, moralen fastsætter det selv, for et udefra kommende gode ville begrænse dets frihed; det mangler konsistens, men finder det en sådan bliver den blytung. Det skulle Sartres politiske virke vise.

Også negative toner lød i L'Être et le Néant.

Mennesket er dér også en "unyttig lidenskab". Forsåvidt var Sartres budskab for mange dystert nok. Der til bidrog koldkrigen dog sikkert også en del. Eksistentialismen lagde lige så stor vægt på tilværelsens meningsløshed, som på at betone menneskets muligheder i handling. Den kritik Sartre blev udsat for fra psykoanalytisk hold, og den havde han jo selv været ude om, også med påstanden om at han intet overjeg havde (i Les Mots, 1964, Ordene, 1964), skyldtes først og fremmest at han tillagde subjektet så stor en betydning: det kunne frit overskride, transcendere sin situation; det var værdiernes ophavsmænd, og det var på ingen måde hildet i en miskendelse af sig selv, en miskendelse som lacanianerne (jf. s. 75f) driver til den anden yderlighed og gør konstitutionel for subjektet. En passant er det dog værd at fremhæve et andet aspekt af Sartres filosofi. Han afviser udtrykkeligt at subjektet nogensinde skulle kunne blive nærværende for sig selv (et "for-sig-selv-i-sig-selv", der er definitionen på Gud). Men denne metafysiske spaltning forhindrede ikke at Sartre grundede autenticiteten, ægtheden, garantien for værdierne i selve subjektet, der blev ansvarligt, ja så ansvarligt at al verdens elendighed hvilede på dets skuldre og ansvaret ikke syntes at kunne begrænses.

Den sidste side af L'Être et le Néant stiller da også det spørgsmål, om "den (friheden) kan tage sig selv som værdi, nemlig som kilde til al værdi, eller må den nødvendigvis definere sig i forhold til en transcendent værdi som foresvæver den".

Hovedvanskeligheden ligger nok i at jeg'et i L'Être et le Néant kun har sig selv at forholde sig

til. Det sociale spiller endnu ingen større rolle og næstens, den andens, eksistens må, om ikke bevises, så dog påvises gennem den rolle blikket spiller.

Den bebudede etik kom aldrig, men store dele af den blev dog skrevet og foreligger nu, posthumt udgivet under titelen Cahiers pour une morale (1983, "kladder til en moral"). Manuskriptet er affattet i 1947-48 og vil være en guldgrube for Sartre-forskningen, der nu for alvor er gået ind. Man finder der også følgende sætning: "Historien må gennemløbe sin krise lige som fysikken, og den må befri sig fra hegelianismens og marxismens absolutter".

I disse kladder udspiller Sartres filosofi sine modsætninger for fuldt register. Derfor må jeg endnu engang minde om, at Sartre ikke selv kan gøres ansvarlig for udgivelsen.

Det er muligt her at finde en helt anden Sartre, en Sartre som Peter Kemp har skildret meget fascinerende (i Politikens kronik 29-3.84). Det lykkes faktisk Sartre at konkretisere, hvad der kunne ligge i at friheden tager sig selv som mål. Når vi hjælper et andet menneske der appellerer til os, anerkender vi hans frihed; vi anerkender hans mål, også uden at kende dem. Eksemplet er bussen: vi kan række én hånden der prøver at springe på i farten. I appel og hjælp anerkender vi den andens frihed; afvisning af hjælp rammer også den anden betragtet som et frit menneske: vi vil ikke vide af ham som ligestillet. Derimod er bøn og krav efter Sartres mening kendetegnende for ufriheden. Sartre går kun ind på bøn og krav der skal opfylde den bedende eller den krævendes egne formål. Og de to holdninger analyseres

så efter de kendte linier fra L'Étre et le Néant: den bedende gør sig til rent objekt for den han retter bønnen til (tydeligst kommer det frem ved den troendes bøn til Gud) og den krævende overser den andens frihed.

Skildringen af appel og hjælp ligger de spontane livsytringer nær, som man finder i K.E. Løgstrups filosofi, men der er en væsentlig forskel: for Løgstrup går livsytringerne forud for subjektet, og subjektet kan derfor være forpligtet på dem. Derfor kan Løgstrup også tale om en etisk fordring (Den etiske fordring 1957). Fordringen kommer ikke fra det fordrende subjekt, men kan udspringe af situationen. Situationen kan fordre subjektets indsats. Men som nævnt gør Sartre subjektet til endelig instans for kravet, for fordringen. Det betyder i sig selv en begrænsning, men det gør også en anden af eksistentialismens vanskeligheder uløselig. For Sartre begrænser "værdierne" nemlig friheden. Også for Løgstrup er værdierne forøvrigt noget sekundært, de er afledede, hvis de overhovedet står i direkte forbindelse med de spontane livsytringer. Men hvis selve friheden er en værdi, og hvis man oversætter friheden til "livet" med alle dets muligheder, kan der så ikke stilles krav, fordringer i livets navn? Dette svnes Sartre kun indirekte at overveje. Dog er hans klassifikation af værdierne meget spændende. Lavest rangerer "renhed", "uskyld", "race" og "oprigtighed" (den sidste fordi mennesket ifølge Sartre aldrig kan falde sammen med sig selv og altså ikke gribe sig selv i et udsagn, højest står "lidenskab", "nydelse og øjeblikket", "kritik og krav om evidens", "ansvarlighed", "skabelse" og "ædelmo-

dighed". Blandt de mellemste værdier findes sociale værdier som "folk" og "samfund", men de højeste er de subjektive og koncentrerer sig om skabelse.

Skalaen ville dog måske se noget anderledes ud hvis næsten og samlivet blev betragtet som noget oprindeligt.

Men hvorfor lader Sartre denne linie falde? Så vidt jeg kan se, sker det fordi han allerede på affattelsestidspunktet havde fået den idé at der findes situationer der gør den ene friheds forståelse af den anden umulig. Sartre nævner frontsoldaten og den civile, den tuberkuløse og den raske, torturofret og den der ikke kender tortur, koncentrationslejrfangen eller den sultne arbejdsløse over for de andre. Altså: klasse, nationalitet og stand udgør uoverstigelige skranker for appellen. Jeg skal ikke benægte at de nævnte skel kan udgøre vanskeligheder for indbyrdes forståelse, men at gøre dem absolutte forekommer jævnt hen vanvittigt. Sådanne synspunkter plejer at være propagandistisk forberedelse til terror (næsten benægtes som næste), men det er ikke tilfældet her, selvom det måske netop er den slags absolutte synspunkter der har lettet Sartre vejen til den uforsonlighed som også findes hos ham. Man kunne tilføje at megen god kunst har besvaret spørgsmålet: "hvem er min næste" hen over alle skel. Så vidt jeg kan se, er nissen fra L'Étre et le Néant flyttet med; der er "den anden" kendetegnet ved sit fjendtlige blik, og i kladderne finder man altså, midt i frihedens ædelmod, en passage der overordner fjendskabet over samfølelsen.

Der findes også et andet tilløb i disse kladder der peger ud over Sartres officielle filosofi. Sar-

tre overvejer, hvordan mennesker har kunnet finde på at undertrykke hinanden. Han afviser både Hegels og marxismens forklaringer. Hegel kan efter Sartres mening have delvis ret på egne præmisser, men Sartre accepterer ikke en absolut verdensånd der udvikler sig selv. Og marxismen har højst beskrevet en nødvendig forudsætning for slavehold, når den betoner udviklingen af produktivkræfterne som afgørende rolle. Undertrykkelsen bliver således en begivenhed, og Sartre nævner irokeserne, der angiveligt ikke skulle kende til den. Denne tænkemåde er på mange måder moderne og ligger tæt op af Pierre Clastres (j.f.s. 147). Men Sartre går videre og beskriver undertrykkelsens forudsætninger. I de primitive samfund er alle objektiverede, man finder stammer hvor individer omtaler sig selv i 3. person (som hos os mindre børn), og denne objektivering af friheden danner en forudsætning for undertrykkelsen, for at man kan behandle mennesker som ting. Men altså ikke en "årsag". Konsekvensen bliver at undertrykkerne også bliver de undertrykte, at kapitalisten i første omgang skulle kunne frikendes. Hverken undertrykkeren eller den undertrykte opfinder undertrykkelsen, der har ikke eksisteret en første undertrykker, men en oprindelig fremmedgørelse. Og med en oprindelig fremmedgørelse er vi nær ved - arvesynden! "Menneskets opdukken i verden er synd mod friheden - ved fremmedgørelse". (Man skulle synes at denne erkendelse, der ligger nær den moderne psykoanalyse, skulle åbne en anden filosofi end den officielle marx-eksistentialisme). ^ parentes bemærket citeres Lacans tidlige teorier om spejlstadiet, om barnet der udvikler sin personlighed i symbiose med moderen

osv. som et ubetvivleligt belæg for Sartres tankegang.

Disse overvejelser står i skærende modsætning til eksistentialismens bevidsthedsfilosofi, til Sartres afvisning af psykoanalysen som andet end en hjælpedisciplin, hvis teoridannelse reduceres til en uskyldig mytologi (i Questions de méthode; "Metodespørgsmål") i Critique de la Raison Dialectique, samt til en flothed fra Les Mots ("Ordene"), hvor Sartre praler af at han har en berømt psykoanalytikers ord for at han intet overjeg har. Men endnu en gang er den officielle Sartre ikke hele Sartre.

I 1958 blev Sartre af John Huston opfordret til at skrive en drejebog om Freuds heroiske år, da han skabte psykoanalysen. Sartre manglede penge og sagde ja. Han sendte Huston en skitse og udarbejdede så en første version. Den var for lang. I næste version slettede Sartre ganske vist en del, men han føjede endnu mere til. Den version kunne Huston heller ikke bruge, så han bad nogle fagfolk rigge den til. Resultatet blev filmen Freud fra 1962. Den adskilte sig så meget fra Sartres udkast at han bad om at blive slettet af credit-listen. Nu er skitsen, første version og uddrag af anden, ufuldendte version udgivet med et glimrende forord af den kendte psykoanalytiker J.-B. Pontalis (som Sartre en kort overgang overvejede at lade sig psykoanalyseres af); titelen er Le Scenario Freud (1984).

Baggrunden for Sartres arbejde er at der i halvtresserne skete en revision af vort billede af Freud. Bag den strenge videnskabsmand fik man gennem Ernest Jones' Freud-biografi og brevene fra Freud til vennen Fliess - som Freud beundrede og søgte

bekræftelse hos - et billede af et menneske der i kamp med sin egen neurose skabte en videnskab.

Og dette var vand på Sartres mølle. Ganske vist respekterer han de store linier af det billede offentligheden gjorde sig af Freud. Han bruger således et berømt afsnit af Freuds erkendelsesproces og viser hvordan Freud ændrer sin opfattelse af neuroserne: han opgiver en første teori om at neuroser primært skyldes at børn i den tidlige barndom har været udsat for traumatiserende tilnærmelser fra de voksne og formulerer den gængse standardteori: at børnene begærer forældrene og skjuler dette bag fantasier og dækerindringer (pudsigt nok har man på det seneste atter genoptaget den første teori, forførelsesteorien og ligefrem bebrejdet Freud at han ikke havde mod til at fastholde den).

Men det væsentlige i Sartres drejebog er et stort frigørelsesepos. Freud gør op med sin elskede lærer Breuers teorier, og andre videnskabelige autoriteter - psykiateren Meynert, vennen Fliess, Charcot, der gav opvisninger i hypnose m.fl. - flyder sammen med den biologiske far og danner en række af "fædre" som Freud må befri sig fra. Første version slutter med at Freud står - alene - ved sin faders grav. Den tidligere skitse er endnu mere tydelig, og måske ufrivilligt ironisk når man tager i betragtning hvilken rolle Sartre selv kom til at spille: der får Freud en beundrende discipel.

Tydeliggørelsen af dette fadertema kan man rolig tilskrive Sartres personlige interesse, og det har dybe rødder i hans eget liv og fantasiverden. Opgøret med en mægtig faderskikkelse er tydeligt i Sartres fiktionsværker fx i *Les Mouches* (Fluerne) eller

Les Séquestrés d'Altona (Fangerne i Altona). Det genfindes i den stadige autoritetskritik i de teoretiske skrifter, i forkastelsen af enhver ydre moralnorm og af en forpligtelse på fælles grundvilkår (jf. ovenfor s. 27f), det præger selvbiografien Les Mots (Ordene), der er en analyse og kritik af de kulturmonstre der i barndommen indpodes Sartre: især at han havde en mission her i livet, en holdning han holdt fast ved, også efter at have likvideret autoriteterne.

Freudmanuskripterne viser at Sartre har taget eksplicit stilling til Freud og psykoanalysen. Men også at han står den fjernere end da han skrev Cahiers pour une morale (med mindre denne fjernhed skyldes hensynet til biografpublikummet og eventuelt hastværk). Accenten lægges eksistentiaalistisk på frigørelsen, det ubevidste står dels her som det man konventionelt forstår derved (i offentlighedens billede af psykoanalysen) dels som den situation frigørelsen tager afsæt fra. Karakteristisk er det at manuskriptet stammer fra samme periode som Critique de la Raison dialectique (1960). Først efter dette værk nærmede Sartre sig igen det ubevidste (omend ikke i streng Freudsk forstand: det skete med L'Idiot de la famille (1971-72), hans store værk om Flauberts barndom og ungdom, hvor barnets uklare bevidsthed og umiddelbare identifikationer igen bliver centrale. Dette værk blev som bekendt afbrudt af Sartres tiltagende blindhed, og det har kun haft ringe indflydelse på den opfattelse man i almindelighed gør sig af eksistentiaalismen).

Efter Cahiers pour une morale og Freudmanuskripterne skulle Sartres tanker gå en anden vej.

I 1960 skrev han i Critique de la Raison dialectique at marxismen var vor tids uoverstigelige horisont. Da var mange allerede ved at overstige den, ja nogle havde gjort det i al ubemærkethed. Sartres filosofiske accept af marxismen var allerede passé da den skete.

Forøvrigt har årene efter Sartres død været rige på udgivelser. Fra Sartres egen hånd forelå Les Carnets de la drôle de guerre (1983), dagbøger fra livet bag Maginotlinien, hvor man ser at en væsentlig kontakt med "folket" for den franske intellektuelle stadig var militærlivet. Desuden Lettres au Castor (1983), breve til Simone de Beauvoir fra '30-erne, der kaster nyt lys over det særegne forhold imellem Sartre og Simone de Beauvoir (der bar kæle-navnet "Castor" = bæver, som når Beauvoir udtales på engelsk). Man har vidst en del om den erotiske frihed de to gav hinanden i deres forhold, men den autoritet som Simone de Beauvoir havde over Sartre er mest kommet frem på det intellektuelle område; Sartre har flere gange erklæret at Simone de Beauvoir var hans egentlige publikum og den egentlige dommer. I brevene udstrækker Sartres aflæggen regnskab sig noget videre, bl.a. til nøje, men lidt mekanisk at beskrive sit forhold til andre damer. Allerede i 1981 havde Simone de Beauvoir udgivet La Cérémonie des adieux. Suivi de/ Entretiens avec Jean-Paul Sartre ("Afskedsceremonien, fulgt af samtaler med J.-P. Sartre") hvori hun beretter om de sidste ti år af deres samvær. Sartre var halvblind på grund af en kredsløbssygdom, der igen skyldtes misbrug af stimulanser, især under affattelsen af Critique de la Raison dialectique. Vi får skildret

en gammel mands gebrækkeligheder afløst af lyse øjeblikke, samtidig med at Simone de Beauvoir lyser Benny Levy alias Pierre Victor i band for tre meget omtalte interviews med Sartre kort før dennes død. I disse lader Sartre sig lægge ordene i munden, det er rigtigt. Interviewene skulle være et fællesarbejde på en moral, altså egentlig en genoptagelse af problemet fra L'Être et le Néant. Interviewene står at læse i Le Nouvel Observateur, tre numre fra d. 10. til d. 24. marts 1980.

Efter befrielsen trådte Sartre som bekendt ind i politik. Hans politiske indsats skal her ganske kort gennemløbes under synsvinklen: forholdet til marxismen og til det franske kommunistiske parti. En fyldig fremstilling af den franske marxisme og dens filosofiske forudsætninger findes i Kemp Marxismen i Frankrig (1978).

Sartre ønskede først at eksistentialismen skulle være et korrektiv til marxismen. Det der var galt med marxismen var dens mekaniske historieopfattelse. Sartre havde især den 2. Internationale i kikkerten, men dermed i den aktuelle situation også den vulgærmarxisme der trivedes i bedste velgående i det franske kommunistparti. I 1946 kritiserede han marxismen i "Materialisme et revolution" (genoptrykt i Situations III, 1949), men den debat der fulgte førte nærmest til et brud med kommunisterne. Et forsøg på at stifte et uafhængigt venstreparti, "Le rassemblement démocratique révolutionnaire", 1947-48 mislykkedes. Men Sartre, Camus, Merleau-Ponty, Raymond Aron m.fl. prægede afgørende idédebatten med det nystiftede tidsskrift Les Temps modernes. Koldkrigen trak fronterne skarpere op. Samtidig genopdagedes

den udemokratiske opbygning af østlandene, herunder også eksistensen af fangelejre i Sovjet. I 1951 udgav Albert Camus L'Homme Révolté ("Oprøreren", 1966). Dette værk har fået en fornyet aktualitet efter at troen på det historisk nødvendige fremskridt nu (atter) er brudt sammen. Over for den revolution der helliger midlerne med det fjerne mål stiller Camus oprøret her og nu. Oprøret indeholder udtrykt en værdi: sådan kan man ikke behandle mennesker. Camus' bog fik en ilde medfart i Les Temps modernes, og en pennefejde imellem Sartre og Camus førte til brud

Under de værste år af den kolde krig orienterede Sartre sig imod en stadig kraftigere støtte til kommunistpartiet - og til Sovjet. Denne holdning kom til udtryk i "Les Communistes et la Paix" ("Kommunisterne og freden" 1952-54, nu i Situations VI). Synspunktet var at Sovjet trods alt repræsenterede "den virkeliggjorte kommunisme", trods alle sine ufuldkommenheder, og, især, at man ikke måtte tage håbet fra arbejdereren i Billancourt (et arbejderkvarter). Dette sidste udsagn er blevet stående som et slagord. Sartres holdning førte nu til brud, både med Claude Lefort, en medstifter af Socialisme ou Barbarie (jf- s- 69), og med Maurice Merleau-Ponty.

Maurice Merleau-Ponty, Claude Lefort

Merleau-Ponty foreligger i dansk oversættelse bl.a. med Tegn. Udvalgte essays fra 1969. Merleau-Ponty er en spændende filosof, en af de første der tog sprogvidenskaben alvorligt og som langt mere radikalt end Sartre gjorde op med bevidsthedsfilosofien. Han modstiller ikke bevidsthed og "situation", her-

under legemet, som Sartre, men ser at vor krop ikke blot er en genstand, men er med til at forme tanken. Også i det politiske kommer denne holdning til udtryk. I 1947 havde Merleau-Ponty udgivet Humani sme et Terreur ("Humanisme og Terror") hvori han forsvarede de kommunistiske landes voldsanvendelse, bl.a. med henvisning til at de vestlige demokratier gjorde sig skyldige : lignende overgreb i kolonierne, og at disse ganske savnede et fremtidsperspektiv i retning af menneskehedens befrielse fra undertrykkelse. Men i 50'erne havde Merleau-Ponty fået nok; han fjernede sig fra kommunistpartiet i takt med at Sartre nærmede sig, og endnu et brud blev følgen.

Det enestående er nu at Merleau-Pontys afsked med marxismen formede sig som et opgør med nogle af de bedste grunde man kan have til at gå ind for den. Han fremstiller loyalt realpolitikens dilemma og siger så fra. Dette sker med Les Aventures de la dialectique fra 1955. Han tager afstand fra Camus' tolkning af marxismen som en historisk mekanik med indbygget fremtidigt paradys, selvom denne misforståelse kan finde belæg i megen vulgærmarxisme. Og han fremstiller Lenins syn på partiet, den demokratiske centralisme, som noget nær den eneste mulighed i en kampsituation - og en sådan befandt bolsjevikkerne sig i, lige som det er tilfældet med mange nutidige revolutionære bevægelser. Alment demokrati giver i en sådan situation ingen mening. Derfor er den eneste løsning demokratisk diskussion inden for partiet, kombineret med forbud imod fraktionsdannelse. Heller ikke drab på politiske modstandere kan altid undgås. Men Lenin betonedede at partiet skulle bevare kontakten med masserne, at

det kun skulle gå ét skridt foran dem. Og vigtigere: i Merleau-Pontys Leninfortolkning, der måske nok er lidt idealiserende, nytter det ikke noget at hen-vise til en påstået historisk nødvendighed, når og hvis man skal begrunde voldsanvendelse. Ganske vist kan man heller ikke kræve at enhver taktisk manøvre straks skal kunne forstås af "de menige", men det spillerum der findes imellem partiets holdning og masserne kan ikke udvides ad libitum. Så ender det med at kontakten glipper. Der findes altså intet objektivt kriterium for revolutionær handling. Kri-teriet er en konsensus, et samtykke imellem masser og ledelse. Revolutionen er også en opdragelses-, ja en erkendelsesproces, en udforskning af fremtid-ens muligheder. Bliver afstanden imellem masser og parti for stor, så strander projektet. Det skete ifølge Merleau-Ponty under Stalin. Denne forenede en officiel marxistisk "videnskabelighed" der afled-te alt af teorien med en realpolitisk machiavellisme der, for at sige det mildt, ikke kunne afvindes no-gen erkendelsesværdi, teoretisk set; der skete et fuldstændigt brud imellem teori og praksis. At dette brud også var sket, ja var sket meget tidligt, i det franske kommunistparti godtgør Philippe Ro-brieux' store værk Histoire intérieure du parti com-muni ste 1-111 (1980-82), der ind imellem har passag-er af stor komisk effekt.

Af videre perspektiv i Merleau-Pontys overvejel-ser, videre end selve marxismen, er opfattelsen af historien, den opfattelse at historien til tider rummer muligheder for en organisering, et "frem-skridt", uden at denne tro medfører antagelsen af en nødvendighed. Her står han på linie med Castoria-

dis (jf. s. 197f). Det element der muligvis mangler hos Merleau-Ponty, men det gælder også mange andre, er en overvejelse af magtens og ideologiens natur. Anderledes sagt, om ikke netop "historiens nødvendighed" svarer til den paradisforsikring som kristendommen efter de fleste troendes mening indeholder. Nogle teologers forsigtige påpegelse af at det evige liv ikke med sikkerhed loves i Bibelen som et liv efter døden, vakte, år tilbage, ravage i kristne kredse. At rokke ved "ideologemer" er en farlig sag. Dette aspekt har Régis Debray været inde på (jf. s. 61f). Kan marxismen eksistere uden "sandfærdige mirakler, der trøster, styrker dem, der udi troen vakler"?

Merleau-Pontys kritik af Sartre er også rammende. Sartre bliver i Aventures de la dialectique til "ultrabolsjevikken". Ikke blot fordi han indtager ekstreme standpunkter, men fordi han overbetoner partiets og analysens rolle og slet ikke er lydhør over for "masserne", ikke er opmærksom på hvad der former sig og formuleres der; fordi han overbetoner den bevidste afgørelse, forøvrigt helt i tråd med den magt han i L'Être et le Néant tillagde bevidstheden til at nyfortolke "situationen". Samme problemkreds gennemdiskuteres i den voldsomme polemik med Claude Lefort, der i de samme år førtes i Les Temps modernes. Denne føjer endnu et element til af en vis betydning. Sartres analyser lod det kommunistiske parti inkarnere, repræsentere socialismen: det var socialismen, eller et udtryk for den. Dermed falder Sartre og bolsjevismen tilbage i en traditionel forestilling om magten: magten er inkarneret i en instans, men modsat fx den enevældige monark, lader

kommunistpartiet sig ikke begrænse af andre instanser; den enevældige konge måtte i det mindste regne med en hel række, ofte lokale sædvaner m.m. Denne tanke udvikler Lefort i Elements d'une critique de la bureaucratie fra 1971, og dermed er han, den gamle anarkist, modsat Castoriadis, godt på vej til at acceptere det borgerlige demokrati som det mindste onde. I det borgerlige demokrati er magten nemlig ikke inkarneret: den til enhver tid siddende regering har ikke nogen metafysisk eller teoretisk adkomst til den magt den i alles navn udøver, og den må gå, hvis den taber valgene. Denne opfattelse bør stilles over for en meget almindelig marxistisk analyse der siger at det borgerlige demokrati, den borgerlige stat, repræsenterer de herskende klassers interesse, men giver det udseende af at den repræsenterer det almene, almeninteresserne. Samme analyse er i USA blevet udviklet af den tyskfødte Hannah Arendt. Man bør også mærke sig at de to teser om den borgerlige stat ikke udelukker hinanden. Man kan - eventuelt - anerkende en statsforms opståen som et udtryk for den opstigende klasses interesse, således borgerskabets interesse i en almenhed, der også tillader fri kapitalcirkulation, over for stændersamfundets bindinger i sædvaner og lukkede grupper, men at en idé har en bestemt oprindelse udelukker ikke at den i en ny situation kan omtolkes, og hvad mere er, heller ikke at den virker strukturerende på den sociale virkelighed. Det borgerlige magtbegreb, der jo er et afkald på at inkarnere magten, kan meget vel vise sig at have fremtiden for sig; det tillader en smidighed og tilpasning, en skaben orden af uorden, system i rodet, som en

tænker som Edgar Morin lægger megen vægt på (jf. s.233f). Ikke uden grund er mange postmarxister "fanatiske demokrater", ikke af blåøjethed, men af angst for det der er værre. Og på det sociale område svarer begrebet om den tomme magt ganske pænt til psykoanalysens kritik af subjektet: det subjekt (og den magt) er for alvor vanvittigt der tager sig for sandhedens inkarnation.

Frihed og marxisme

Ungarnoprøret fremkaldte fra Sartre en nuanceret kritik og en afstandtagen fra det franske kommunistiske parti, men ikke fra marxismen. Denne sidste skulle han endnu en gang forsøge at menneskeliggøre. Det skete med Critique de la raison dialectique (1960, Eksistentialisme og Marxisme, 1969, gengiver indledningen: "Questions de méthode", "metodespørgsmål"). Hermed kom Sartre få år senere til at stå i stik modsætning til de tendenser der proklamerede strukturtenkningen og "menneskets død"! (jf. s.55ff) Hans værk er indgående, og mest indforstået, gennemgået i Esbern Krause-Jensens Den revolutionære Sartre (1979). Sartre vil forene den menneskelige frihed og den historiske nødvendighed. Som udgangspunkt sætter han mangelen: Mennesket mangler de nødvendige midler til livets opretholdelse. Dette er en kendsgerning der kan konstateres, mener Sartre, ikke et ontologisk træk ved mennesket (således som mangelen i psykoanalysen let fremtræder), men denne kendsgerning er allerede anfægtet af teorier om at stenaldermennesket skulle have levet i et overflodssamfund (jf. s. 147f), eller af Pierre Clastres skildring af Tupi-Guaranistammernes materielt sorgløse tilværelse

under et minimum af arbejdsopbud. Menneskets frihed ytrer sig, siger Sartre, kollektivt som praksis; menneskene foretager sig en masse ting, laver redskaber og samfundsformationer, men denne praksis vender sig imod dem som praksisinerti, som en træghed der fremtræder som udefra kommende. Naturen kan imod overdreven skovhugst "reagere" med erosion der frembringer en virkning der er stik modsat af den tilsigtede (frugtbarhedens udbredelse). Samfundsformationerne vender sig imod samfundets medlemmer eller de af dem der bliver undertrykt. Sartres skildring går ofte langt og præcist i næsten "strukturalistisk" retning, som når han skildrer hvordan maskiner, der kræver en stadig, omend spredt opmærksomhed også skaber et sind med spredt opmærksomhed, eller hvordan mediernes opinionsdannelse fungerer rekurrent; hvordan alle prøver at pejle sig ind på hvad de mener andre mener, hvordan altså selve "opinionen" skabes af opinionsdannelsen (synspunktet er sikkert rigtigt, men ensidigt: at mediet kan forstærke en mening, hvis der er objektive betingelser derfor, betyder ikke at mediet kan skabe opinionen af intet. Her som ellers overbetoner Sartre sikkert den bevidste indsats).

Denne gennemgang kan kun være antydningvis; pointen er imidlertid at den menneskelige frihed fortaber sig i praksisinertien, i den træghed der er frihedens eget værk. Og denne praksisinerti kan beskrives som en række strukturer. Gennemgående i disse er at mennesket optræder som et serieindivid, som et nummer i en række. Passagererne ved et busstoppested er et uskyldigt billede på dette, men serialiteten griber ind i alle samfunds- og omgangs-

former, naturligvis mest i produktionssfæren, men heller ikke privatsfæren lades uberørt. Individierne er her reduceret til en masse.

Men friheden finder sig ikke i at være fremmedgjort. Hvordan kommer så oprøret? Her finder man en kuriøs parallel til analysen af næstens blik i L'Être et le Néant. Der fremtrådte næsten, eller bedre den anden, som et blik der objektiverede jeg'-et, og de interpersonelle relationer, også kærligheden, som sadisme og masokisme, bestod i blikkenes "kamp". På det sociale område forenes en forsamling ("rassemblement") under indtryk af en fare udefra. Sartres analyseeksempel er her indtagelsen af Bastillen i 1789. I Saint-Antoinekvarteret havde der været nogen uroligheder, og kongen havde trukket tropper til. Kvarterets befolkning føler sig truet, og så lyder råbet: til Bastillen! Friheden og den aktive gruppe fødes her samtidig. "Gruppen" er et centralt begreb i Critique. Den er frihedens virkeliggørelse og besidder et kendetegn der røber dens eksistentialistiske oprindelse. I gruppen er der ikke forskel på myndighed og underordnet; under stormen på Bastillen giver enhver ordre og adlyder andres. Det er et eksalterende øjeblik der indebærer viljernes sammensmeltning. En lignende filosofi på kærlighedens område ville indebære en generalisering ud fra orgasmen som tilværelsesmodel. Derfor lader denne "gruppe i fusion" sig naturligvis heller ikke opretholde som permanent stadium. Dens forfald begynder allerede med "eden": dette at gruppens medlemmer sværger hinanden huldskab og troskab imod kommende farer. Og vel at mærke giver den enkelte i eden gruppen ret til, i tilfælde af brud, at fare

frem med dødsstraf. Eden er nødvendig fordi det er nødvendigt for gruppen at organisere sig, og med organisationen er det første skridt imod ny fortabelse i praksisinertien taget: for naturligvis vil enhver organisation kunne vende sig imod gruppen som "kontrafinalitet", som et "mod-formål".

Der tales i titelen om dialektik, men i det første bind, det eneste der kom, kan man ikke med rette tale om en sådan. Der er tale om en pendlen imellem træghed og eksplosion, om et filosofiens orgasmeræs, uden oaser mellem de store historiske øjeblikke, bortset fra bekæmpelsen af fjenden. Sartre blev af sin øjensygdom forhindret i at afslutte andet bind, men man kan ikke rigtig forestille sig at det skulle kunne indeholde en samfundsmæssig løsning uden opgivelse af et par af første binds præmisser. Critique de la raison dialectique tager nok menneskets parti, men menneskets frihed er en eksplosion. Værket frembyder, for mig at se, ingen elementer hvorpå man kunne bygge et samfundsengagement, bortset fra negativ kritik, og den individuelle etik er det ikke bedre stedt med, ja værket lægger lidt op til gruppehysteriets forræderimyter. Med hensyn til den stivnede marxisme ville denne sandsynligvis også være blevet sprængt, hvis den havde været så ufor-sigtig at indoptage dette teoretiske bidrag.

Værket rummede også et andet begreb, totaliseringen, som Sartre berører i slutningen. Kan man tænke sig at historien foregår som en totalisering (totalisering ud fra givne delmodsætninger), men en totalisering uden subjekt, uden "totalisator"? Har historien et ikke-menneskeligt "subjekt" står vi tilbage med vulgærmarxismens lovmæssighed, men

hvis nu de forskellige menneskelige praksisser løber sammen? Dette havde Sartre sat sig for at studere i 2. bind. Han havde tænkt sig at lade individ gennem gruppe og klasse munde ud i "den store historie", den historie som andre filosoffer snart skulle gå til angreb på.

Raymond Arons kritik, André Gorz

Sartres gamle studiekammerat Raymond Aron, der døde i 1983, nåede at få udgivet sine Mémoires. 50 ans de réflexion politique, "50 års politisk reflexion", et imponerende livsværk at se tilbage på. Aron var den der vendte sig imod det empirisk kontrollable studium af den politiske og økonomiske virkelighed. Hans Dix-huit Leçons sur la société industrielle (1962' var for mange franske intellektuelle et banebrydende værk. Efter hans død kunne man fastslå at denne liberalt-konservative politiske tænker ofte havde fået ret, medens Sartre næsten altid fik uret i sin stillingtagen og bedømmelse af politiske forhold. Men Aron dannede ikke gruppe, han var ingen "tænkemester", omend en udmærket lærer i at tænke. Hans forhold til marxismen havde altid været skeptisk, interesseret-skeptisk, fordi han anerkendte Marx som videnskabsmand, men ikke kunne tage marxismens "ideologemer" som andet end forældede eller ukontrollable påstande. Det der manglede hos Aron var sikkert det begejstrende moment', han begrænsede sig til det forsigtige forsvar for det beståendes bedste værdier, undertiden også kritisk intervention, således imod Algierkrigen, men over for de ansvarshavende politikere mere end i opinionen.

I denne forbindelse nævner jeg Aron fordi han

: 1969 udgav en samling essays, Marxismes imaginaires ("indbildte marxismer"), skrevet fra 1946 til 1968, der kritiserer Sartres marxisme. Sartre er ikke marxist, ja han står langt fra Marx, mener Aron, og dette ses bl.a. i de to tænkeres opfattelse af arbejdet. For Marx åbner arbejdet også nye muligheder, ja gennem teknikken bliver historien til en skabende proces. For den tidlige Sartre, derimod, er arbejdet fraværende, og for den senere bliver det, som nævnt, den proces hvorigennem friheden taber sig selv. De nye, befriende muligheder i produktion og teknik har Sartre intet blik for. Arbejdets betydning så derimod Hegel, der netop lod slaven tage sin revanche over herren ved at gøre sig til herre over produktionsprocessen. Også mangelen som udgangspunkt for dialektikken og parallellen til L'Être et le Xéant gør Aron opmærksom på, og ligeledes på at "historisk nødvendighed" kan forstås på to måder: 1) som et moralsk krav om retfærdighed og 2) som en nødvendig historisk udvikling. Kun foreningen af 1 og 2 giver en tilfredsstillende tolkning. Som nævnt afviser Sartre 2, og 1 er han ikke i stand til at begrunde, da han jo aldrig fik sin etik skrevet færdig. Aron skrev det citerede allerede i 1946 som en kritik af Sartres første artikel om marxismen, og der gjorde han også opmærksom på at både Hegel og Marx har sagt at sandheden først erkendes, når den er historisk virkeliggjort. Derfor erkendes tidligere samfundsformationer, ifølge Marx, bedre ud fra det senere kapitalistiske stadium. Aron kritiserer derimod Merleau-Ponty for at have karakteriseret Sartre som viljesfilosof og ultrabolsjevik, men giver ham senere i en note (s. 100) ret

- efter at have læst Critique de la raison dialectique. Arons kritik af Sartre fik imidlertid i mange år ingen synderlig virkning i den idédebat der udfoldede sig. Som nævnt tror jeg det skyldes at han ikke havde noget at sætte i stedet, intet "ideologem". Kort før Sartres død mødtes han og Aron i fælles indsats for de vietnamesiske bådflugtninge, begge, synligt bevægede, hilste på hinanden, men den forening, eller blot frugtbare kontakt imellem utopi og realisme, skulle ikke finde sted i deres franske generation. Måske den er ved at blive virkeliggjort hos forfattere som André Gorz og Alain Touraine.

Sartres politiske indsats i de sidste år han levede er hurtigt resumeret. Efter '68 oprøret gaves der grupper til venstre for kommunistpartiet, og dem tog han parti for. Han viste personligt mod ved at sælge det forbudte La Cause du peuple, og regeringen gik ikke i den fælde det ville have været at fængsle en filosof af det format.

Man kan derfor med god grund spørge sig hvorfor Frankrig på en måde foler sig "faderløst" efter Sartres død. Det skyldes givetvis ikke at hans idéer stod i særlig høj kurs. Ganske vist var også hans strukturalistiske kritikere kommet i krise ('jv. s. 181 f), og hans revolutionskærlighed, hans trang til at smadre det hele kunne vel vinde en vis genklang i 1968. En meget sigende titel er On a raison de se révolter ("vi har ret når vi gør oprør"), en diskussion med Philippe Gavi og Pierre Victor (alias Benny Levy) som blev udgivet i 197A. Men de fleste er slået ind på andre veje, selv, ja måske især en André Gorz, hvis hele personlige befrielsesproces er foregået efter eksistentialfilosofisk mønster,

hvis selvbiografi Le Traître (1958, "forræderen") med forord af Sartre skylderdennes menneskeopfattelse og frihedsbegreb uhyre meget, og hvis Fondements pour une morale (1977, "grundlag for en moral") måske er et forsøg på at skrive bind 2 af L'Être et le Néant (denne idé skylder jeg Maurice Baas, studerende ved RUC). Stod Sartre i bagehovedet på mange franskmænd som en garant for at historien dog havde en mening? Og gælder sorgen over hans død også denne menings død og vanskeligheden ved at finde en anden, eventuelt blot mulig mening med historien? Det følgende indeholder næppe et svar, men det kan tjene til at vise at både meningsproblemet og især de etiske spørgsmål er dukket op igen efter en kort forsvinden.

side 48 er tom, og udeladt

ASPEKTER AF STRUKTURALISMEN: MICHEL FOUCAULT

Indledning

Med skildringen af praxisinertien havde Sartre allerede nærmet sig strukturtenkningen. Denne var allerede i 60'erne slået igennem inden for humaniora med navne som Lévi-Strauss, Foucault, Greimas og andre. Den kendte kritiker Roland Barthes havde givet denne holdning udbredelse til de toneangivende intellektuelle lag og således lanceret en "skole" som modefænomen.

Når man diskuterer strukturalismen må man, med den tyske kritiker Gunther Schiwy, nøje sondre imellem mode, metode og ideologi. Strukturel beskrivelse kendes stort set inden for alle humanistiske discipliner. Den betyder ikke meget andet end at arbejde med veldefinerede størrelser, størrelser der er indbyrdes defineret, og så at foretage operationer med disse størrelser og konfrontere ens konstruktion med givne objekter. Især inden for humaniora, og måske allermest inden for litteraturvidenskaben har det altid været et stort problem at analyser ikke kunne kontrolleres, at de højst var plausible, men antoges eller afvist ud fra subjektive eller kulturelle, for det meste uudsagte forudsætninger.

Strukturalismen har som metode stået sin prøve på en række punkter. Inden for litteraturvidenskaben har den beriget beskrivelsesapparatet og indført strengere krav til kontrol. Men det er vigtigt at holde sig for øje at en udtømmende strukturel beskrivelse kun er mulig i et lukket system. Enkle eksempler på dette er et sprogs lydssystem (et begrænset antal lyd) eller de slægtsskabsrelationer som

Lévi-Strauss har gjort rede for i primitive kulturer. Derimod lader fænomenet betydning, mening, ikke til at kunne udtømmes i rene strukturelle beskrivelser. Her spiller to forhold ind: for det første de forestillinger man gør sig om mening og betydning; kan fx sprogets meninger siges at udgøre et system (jf. s.181f): for det andet det forhold at værket læses og realiseres af læseren, hvad Sartre allerede havde været.

Og inden for etnologi og sprogvidenskab har den strukturelle betragtning været frugtbar, idet man ganske vist må huske den pikante biomstændighed at den væsentlige indsats blev udført af forskere som Saussure og Hjelmslev længe før man talte om "strukkturalisme".

Strukkturalismen som modefænomen er et overstået stadium, som ikke behøver opholde os. Enhver bevægelse kan det vederfares at blive modefænomen, og for det videnskabelige arbejde er dette ikke uden videre befordrende. Der kan bl.a. ske det at bevægelsens videnskabelige grundantagelser som modeord bliver ideologemer, dvs. udsagn hvor på gruppeidentiteten hviler (jf.s. 162f), og på det personlige plan, åndelige sutteklude, uden hvilke individet spaltes og overlades til sin påståede tomhed og ekscent rering.

Strukkturalismen som ideologi er for så vidt allerede berørt under modebetragtningen. Ved en ideologi forstår jeg her blot en livs- eller verdensanskuelse. Denne vil give et helhedsbillede. Derfor bliver den naturligvis også ufuldstændig over for tilværelsen, og trangen til harmoni og overskuelighed åbner vejen for ønsketænkning, herunder forvrængning ud fra individuelle, og især gruppeinteresser. Et moment af

falsk bevidsthed vil derfor næsten uundgåeligt indgå i en ideologi, og oftest "afsløres" dette udefra af videnskaben eller en anden ideologi der ser skæven i næstens øje, hvilket den såkaldte ideologikritik har været dygtig til.

Der er givet mange fremstillinger af strukturalismen, så her kan det være tilstrækkeligt at ridse et par træk ved ideologien op, i dens egen jargon et par ideologemer. Jeg understreger endnu engang at det følgende ikke er en polemik imod strukturalismen som metode, som jeg, inden for visse grænser, anser for meget frugtbar.

Sartre havde som nævnt sat mennesket i centrum. Alt socialt var et nedslag af menneskelig praksis. Det kunne stivne i praksisinerti, men praksisinertien kunne, eller skulle kunne, opløses og frihed og spontaneitet generhverves af den aktive gruppe.

Under strukturalismens sejrsmarch i slutningen af 60'erne lød slagordene: menneskets død, sproget som taler subjektet i stedet for omvendt (og nogle af teoretikerne gav anskuelsesundervisning med deres skrifter), det ubevidste er struktureret som sprog, i hvilket subjektet er decentreret. Også sandheden, der nu blev skrevet med stort og altid sat i ental, blev forfulgt i sine to hovedbastioner. Et decentreret subjekt kunne naturligvis ikke være sæde for sandhed, endsige nærvær. Sandhedens forbindelse til et objekt, eller rettere til det falsificerbare udsagn om et objekt, altså det, at et udsagn kan efterprøves med hensyn til dets sandhedsværdi, kunne man ikke gå til frontalt angreb på. Men det lykkedes en lang tid at sætte parentes om dette krav om efterprøvelighed, og det endog ud fra nogle rimelige be-

tragtninger, der kun kørte af sporet ved deres ensidighed. Den strukturelle marxisme, hvis hovednavn er Louis Althusser, hævdede således at videnskaben danner sit eget genstandsområde, sit eget område, ikke ved en direkte betragtning af tingene, men ved omformning af allerede eksisterende teorier, ofte af ideologier (der for Althusser kan indeholde viden; Althusser's ideologibegreb er ret nuanceret). Dette kan være meget rigtigt, hvis man skynder sig at tilføje at en videnskabelig teori også udpeger, afgrænser en række "genstande" (der ikke behøver at være iagttagelige ting, men blot forudsatte virkninger) der kan tjene til falsifikation af teorier. Ganske vist falder teorier sjældent direkte ved falsifikation af enkeltpåstande udledt af dem. Enkeltofalsifikationer kan imødegås med supplerende hypoteser, men dem tåler en videnskabelig teori ikke alt for mange af. Det ptolemæiske system, den antagelse at solen drejer om jorden og dertil meget mere, faldt faktisk i første omgang, fordi den blev mere kompliceret end det kopernikanske system: for at gøre rede for de foreliggende astronomiske iagttagelser blev systemets tilhængere nødt til at antage stadig flere bikredsløb, "epicykler", og når man nu siger om en teori at den er på epicyklernes stadium, mener man at den er for kompliceret og må opgives. Alt dette er gennemdiskuteret i videnskabsteorien siden Thomas S. Kuhns The Structure of Scientific Revolutions fra 1962 med bl.a. væsentlige bidrag fra Imre Lakatos, men berøres ikke i den ideologiske strukturalisme, derimod nok hos en række franske tænkere der forsøger at forstå den moderne videnskab, Michel Serres og Edgar Morin m.fl. (jf.s.229ff). En kort og

pædagogisk fremstilling findes hos Jens Høyrup 1984). Det er da også betegnende at Althusser's teoretiske indsats ikke gav sig udslag i en nyskrivning af Marx' Kapitalen. Det ville ellers have været nærliggende af to grunde. For det første fordi Marx ifølge Althusser var hildet i et positivistisk-idealistisk vokabular, for det andet fordi samfundet har udviklet sig i en retning der ikke direkte har opfyldt de marxistiske spådomme. Den strukturelle marxisme var allerede blevet kritiseret tilbunds af Raymond Aron, mest udførligt i Marxismes imaginaires, d'une sainte famille à l'autre fra 1969 ("Indbildte marxismer, fra den ene hellige familie til den anden").

Den franske strukturalisme lå i sit videnskabssyn hvad forholdet til objektet angår et godt stykke tilbage, ikke blot i forhold til den meget spændende videnskabelige diskussion, der foregik i fagkredse, men også i forhold til den tyske Frankfurterskoles yngre generation, repræsenteret især ved Jurgen Habermas; denne har i sin ideologikritik aldrig anfægtet videnskabens pligt til at yde falsifikationsmuligheder for sine påstande; han har med sin kritik vist, at der er grænser for, hvad der kan erkendes, og han har vist at dette skyldes ikke-videnskabelige "interesser" (et hovedbegreb hos Habermas), men han har altid advaret imod at erstatte videnskaben med ideologikritik.

Afvisningen af Frankfurterskolen, som genfindes hos en Lyotard, skyldes nok at den ikke har opgivet subjektet som erkendelsens sted, som stedet for foreløbige sandheder (ikke for Sandheden).

Subjektkritikken er på forskellig måde blevet formuleret af Jacques Lacan, Jacques Derrida, Claude

Lévi-Strauss og Michel Foucault. For at forstå deres kritik er det for en dansk læser væsentligt at fastholde at de har deres udgangspunkt i fænomenologien, mindre i Sartre, der udmøntede den dominerende franske version, end i Husserl, der gennem hele sin forskning forsøgte at grundlægge vor omverden som konstitueret i subjektet. Som sagt er disse tænkere præsenteret allerede, så det kan her være nok at se på hvordan de er blevet udmøntet slagordsagtigt og hvilke konsekvenser disse slagord har haft. Lacan betoner subjektet som ubehjælpeligt fanget i en miskendelse af sig selv, og spaltet. Derrida gør bl.a. op med at subjektet kunne blive nærværende for sig selv, nærværende i et oprindeligt logos. Han ser hele vor kultur som udspringende af Platons forestilling om direkte adgang til ideernes verden, som i mange varianter skulle præge vor tænkning togså Castoriadis og andre tilslutter sig denne opfattelse, (jf.s.175f). Også Sartre falder ind under denne kritik, for selv om han som nævnt beskriver subjektet som altid spaltet og fremstiller forestillingen om sammenfald i et "for-sig-selv-i-sig-selv" som et uopnåeligt mål, der dog altid driver subjektet, tillægger han samme subjekt muligheden for altid at overskride, transcendere sig selv og sætte værdierne. Claude Lévi-Strauss har med sin beskrivelse af primitive myter, totem- og slægtskabsrelationer været en af de vægtigste bidragydere til den videnskabelige strukturalisme, men af denne forskning har han udledt en række slagord som at "myterne tænker sig selv" og at "mennesket er dødt". Desuden har han, bl.a. i diskussion med Sartre, forfægtet det synspunkt, at en udvikling i historien, en dialektik, ikke er

særlig meningsfyldte begreber. Selv hvis man skulle være enig heri, står det spørgsmål tilbage om der så overhovedet kan tales om meningsfyldt historisk handling.

Lévi-Strauss' banebrydende betydning for strukturalistisk metode står uanfægtet, og kritikken af ham må betegnes som frugtbar diskussion. I vor sammenhæng er Michel Foucault dog mere interessant, fordi spændingen imellem en strukturel tilgang til fænomenerne og et aktivt engagement går igennem hele forfattereskabet.

Foucaults videnskabsopfattelse

Michel Foucault har gjort en indsats på hovedsagelig to felter, der både er forbundne og står i en vis spænding til hinanden. Allerede i 1961 beskrev han galskabens historie i den klassiske tidsalder, Histoire de la folie à l'âge classique, det fænomen at en række grupper forbrydere, prostituerede, omflakkende, fattige, syge og sindslidende blev spærret inde; fællesnævneren for disse grupper var at de var uproduktive. I den foregående periode var det de spedalske der var blevet udelukket; nu suppleredes udelukkelsen af de nye grupper med en materiel indelukkelse. To veje syntes at åbne sig: solidariteten med ofrene, men lige så meget en interesse i det pludselige skift i kategorien af de udelukkede. Det blev denne uforklarlige brudteori som Foucault først udviklede, og den stillede ham i første række i den strukturalistiske ideologi. Med Les Mots et les choses ("ordene og tingene") fra 1966, nuanceret i L'Archéologie du savoir ("vidensarkæologi") fra 1969 forfægtede Foucault det synspunkt at vor måde

at se tingene skifter, og har skiftet, på en tilsyneladende ubegribelig måde. En række episteme'er eller videnssokler følger hinanden; meget kort antydet: renæssancen finder tingenes væsen antydet i dem selv og i ordene der betegner dem. Derfor bliver fx metaforen om verden som en bog, ofte skrevet af Gud, dominerende. Klassicismen adskiller tegn og ting, den klassificerer og beskriver; de taxonomiske videnskaber: klassisk fysik, botanik og klassificerende zoologi dominerer. I økonomien hersker udvekslingsteoriene. I det 19. århundrede kommer så udviklingstanken til: kemi og biologi med irreversible processer, kort sagt livet, men også historien: sprogets udvikling, kulturhistorie og en basis for en fremskridtstro. Mennesket skulle ikke have eksisteret i det klassiske system, men først være blevet centralt i det 19. århundrede, og, spør Foucault, det er på vej ud igen af vore begrebsdannelser.

Et teoretisk problem bliver om Foucaults teser nu også holder, om skiftet, som påstået, foregår med den samtidighed han hævder inden for alle videnskaber. En læsning af en filosof som Michel Serres der går på opdagelse i videnskabernes historie og ser hvordan nybrud sker, ofte miskendte, kan både be- og afkræfte Foucaults meget absolutte teser: de nye teorier synes ikke så bundne af Foucaults epistemeopfattelse, som de burde være, men noget tyder på at deres gennembrud i en større offentlighed nok kan hænge sammen med et generelt skift i opfattelsen. Således finder Serres forløbere for sit hovedsynspunkt: at videnskabens organisering af vor omverden er lokal, at der ingen generel lov-

mæssighed gælder for hele universet, langt tilbage Y det 19- århundrede, hvis hovedholdning, alle forskellige tiltrods, hvilede på et enhedssyn. Hvad de bratte skift angår, så modificerer Foucault, som nævnt, også sin holdning noget i L'Archéologie du savoir. Hermed kan vi forlade Foucaults videnskabsopfattelse. Hans engagement vender vi tilbage til. ^

1) Strukturalismen og teknokratiet

Men den strukturalistiske ideologi gentog nu til bevidstløshed at mennesket var dødt, eller en brik i et eller andet system. Fremmedgørelsesbegrebet blev mere eller mindre bandlyst, lige så den historiske dialektik, og med den muligheden af at tænke den revolution (der siden 1789 altid har foresvævet mange franskmænd som en løsning), med mindre den blev hidført af en overdeterminering af strukturelle faktorer økonomiske, juridiske, politiske . De faktiske klasser blev hos Nicos Poulantzas afløst af strukturelle klassepositioner, for han og mange andre havde opdaget at arbejderklassen ikke mere var revolutionær (i Les Classes sociales dans le capitalisme d'aujourd'hui, 1974; "de sociale klasser i dagens kapitalisme"). Og enhver holdning hvilede jo på et mistænkeliggjort subjekt, der ikke engang gennem en psykoanalyse turde gøre sig håb om at komme en rigtigere holdning nærmere.

Mange kritikere af strukturalismen har med rette påpeget at den på mange punkter svarede til den teknokratiske opfattelse der samtidig bredte sig, for hvilken de gamle menneskeværdier også var blevet tom snak, der dog bevarede en politisk propagandaværdi. Og eksplosionen udeblev ikke. Det lukkede klima gjorde at 68'oprøret blev sa voldsomt i Frankrig, men desværre var voldsomheden ingen garanti for forandringer. Studenterne var jo foregangsmændene, og meget snedigt fik de indrømmelser: en restrukturering af universiteterne (for gymnasiet blev reformerne begrænset til en forsigtig revision af læseplaner) samt bygningen af nye universiteter tilpas isoleret fra omverdenen (langt fra Paris' centrum), nævnes skal især Nanterre og Vincennes; det sidste er

nu igen nedlagt. Disse universiteter opfyldte en dobbeltfunktion. Regeringsmagten fik studenterne ud af centrum og lod en række højt kvalificerede lærere holde dem hen med snak. Og de slagsmål der udspillede sig fik ingen vidner blandt normalbefolkningen. Men samtidig blev flere af disse forelæsninger, bl.a. Gilles Deleuzes og Jean-Francois Lyotards, veritable tilløbsstykker i store overfyldte sale, med forelæsninger af to-tre timers varighed - og en yderst reduceret diskussion, hvad der gav sig af det store deltagerantal. På en måde var det middelalderens (meget "progressive") universiteter om igen. En helt anden situation end i Danmark, hvor deltagerstyringen blev sat i højsædet. Og endelig fandt en del ikke-akademikere vej til især Vincennes (hvis eksamensbeviser i filosofi var blevet frataget deres gyldighed, men det var mange ligeglade med, for allerede dengang var der ingen stillinger at få for humanister). Disse nytilkomne, nogle fra det forgudede arbejdermiljø, der i Frankrig er mere isoleret fra borgerskabet end her i landet, ja, de ville lære noget; de brød sig hverken om ballade eller løs snak. Noget lignende gør sig gældende idag ved de danske universiteter; studenterne er begyndt at stille krav til undervisningens kvalitet.

En vis del af den filosofi der blev til på disse afsides steder, er præget af at publikum var dele af samfundets marginalgrupper, de studerende. En sådan karakteristik gjaldt omkring 1970 ikke for de danske studenter. Måske er den mere gyldig idag. Også bevidstheden om at det i udstrakt grad skyldes tilfældigheder, om man kommer til at tilhøre en marginalgruppe eller ej, har måske skærpet opmærksomheden for dette fænomen. Men marginaliseringen kan tages op på forskellig måde; man kan beskrive den, og senere støtte ofrene for den - som Foucault; man kan tage den som en filosofisk fordelagtig position, som Deleuze og Lyotard, og man kan erkende den som en fejlsproing af samfundsudviklingen, læse den som et symptom på en krise og give løsningsforsøg for krisen, som Alain Touraine og André Gorz.

^^ n _ ^ s engagement

Foucault har beskæftiget sig med marginalgruppers problemer: de homoseksuelle, de indsatte i de franske fængsler som han hjælper til at formulere sig selv. Dette har også givet ham lejlighed til at beskrive fængselsvæsenets opkomst og filosofi i Surveiller et punir 1975, (Overvågning og straf 1977). Undertrykkelsen af marginalgrupper foregik juridisk og med hjælp af Statens magtapparat. Men også i talen, for i talen til og med hverandre foregår der undertrykkelse og magt(mis)brug, ja udelukkelsesprocesser, som Foucault allerede viste det i sin åbningsforelæsning på Collège de France 1970, udgivet under titelen L'Ordre du discours 1971 (Talens forfatning 1980). Således udelukker det moderne videnskabelige sprog det der driver det: begær og vilje bliver usynlige t det forpligtende intersubjektive sprog. Sandhedsviljen er (også) magt: udelukkelse og reglementering (overholdelse af reglerne for et sprogspil). Der tages her, uden eksplicit reference, tydeligvis en tråd op fra Horckheimer og Adornos Dialektik der Aufklarung. Med dem og med Habermas accepterer han også et skel imellem sandt og falsk, men dette skel gælder kun på et vist niveau:

"Ganske vist er skellet imellem sandt og falsk hverken vilkårligt, modificerbart, institutionelt eller voldeligt hvis et udsagn bedømmes på egne præmisser inden for sit eget univers..."

men anlægger man en anden målestok, fortsætter Foucault, kan man opdage en historisk foranderlig, institutionelt tvingende udelukkelsesfunktion i selve sandhedens tale.

Blandt de mange farer Foucault advarer imod i sandhedens sprog er som sagt udelukkelsen (der også

er en metodologisk nødvendighed i et videnskabeligt sprog), dernæst den opfattelse at sproget skulle være et gennemsigtigt medium vi blot kan gå igennem, og endelig den misforståelse at verden er læselig i sig selv, og at vi blot skal læse den; erkendelsen er tværtimod en indsats hvis erkendelsens områder ikke nødvendigvis danner en enhed. Foucault sætter sig for at studere en diskurs' mulighedsbetingelser, men nu med særlig sans for den vold, den udelukkelse, der finder sted.

Man kan som nævnt sammenfatte Foucaults indsats under to hovedaspekter: 1) klargørelsen af de brud der sker i vor erkendelse og virkelighedsopfattelse, 2) kampen imod den undertrykkelse der udgår fra vore intellektuelle og sociale kategoriseringer. De to aspekter er forbundne; det viste bl.a. Foucaults indsats for minoritetsgrupperne, men der bestod et vist modsætningsforhold imellem kortlæggelsen af strukturerne og kampen imod den undertrykkelse der udgår fra dem. Men hvordan bekæmpes undertrykkelsen bedst? ved kamp eller ved noget andet?

I 1976 udgav Foucault første bind af Seksualitetens historie (Histoire de la sexualité: la Volonté de savoir). Undertitlen "Viljen til viden" antyder det opsigtsvækkende i Foucaults tese: vi mener at vor tid har gennemført en seksuel frigørelse, og at de foregående århundreder undertrykte og fortrængte seksualiteten. Men er det os der har fået seksualitet på hjernen? Er det viljen til viden der gør seksualiteten til det den er for os, og som den ikke er i andre kulturer?

Foucault benægter ikke direkte at seksualiteten er blevet fortiet i visse sammenhænge, men han på-

peger at samtidig, fra slutningen af det 18. århundrede, opdages eller konstrueres fænomener som børneseksualitet, kvindeligt hysteri og perversionser. Lægelig bekymring for onaniens skadelige virkninger har erstattet tidligere tiders ubekymrede latter ved barnets seksualitet. Og normalitetsbegrebet erstatter moralloven, eller rettere, moralen tilpasser sig normen: det hedder ikke længer rigtigt/forkert, men normalt/unormalt. Homoseksualiteten var således genstand for moralsk fordømmelse i middelalderen; man kunne blive brændt af den grund, men samtidig lader det til at den faktisk praktiseredes uproblematisk i vide kredse. Nu bliver de "perverse", de der har vendt sig bort fra normen, genstand for medicinsk-psykiatrisk omsorg i normalitetens navn, ja i samme øjeblik som en privatsfære opstår, bliver den betragtet som mistænkelig, problematisk.

Man kan, med Jurgen Habermas' begreb, sige at intimsfæren kolonialiseres i og med at den opstår. Men Foucaults hovedpointe rækker endnu videre: det moderne menneske søger ikke mere sin identitet i forholdet til Gud eller den evige sandhed, men i seksualitetens "dybder". Foucault slutter første bind med at antyde at senere kulturer måske smilende vil undre sig over vor optagethed af kønnet, over vore forsøg på at tyde det og finde sandheden om os selv netop der.

I 1976 herskede den lacanianske psykoanalyse endnu i de intellektuelle kredse, og Foucault havde røkket ved et af dens dogmer: at sandheden eller en manglende samme kunne findes i begæret. Men Foucault var jo strukturalismens grand old man, så kritikken stillede sig høfligt afventende; Foucault ville jo

uddybe sine tanker i de følgende bind.

Første bind kunne endnu forstås ud fra de teorier om viden og magt som Foucault havde udviklet i tidligere værker. Men der gik otte år før bind 2 og 3 udkom - posthumt efter Foucaults død i 1984 (efter sigende findes der manuskripter til et fjerde og sidste bind) og Foucaults interesser havde forskudt sig; nu lyder hovedspørgsmålet: hvordan bliver det menneskelige subjekt eller jeg sandhedens sted, hvordan bliver menneskets hovedinteresse det selv?

Bind 2 og 3 kan læses umiddelbart som et spændende stykke kulturhistorie, selvom det teoretiske perspektiv aldrig tabes helt af syne. I bind 2, L'Usage des plaisirs ("Den rette brug af sanseglæderne") gennemgår Foucault seksualitetens rolle i det antikke Athen. Den eksisterer egentlig ikke isoleret, men opfattes som en nydelse, parallelt med mad og drikke. I disse nydelser må det frie menneske vise mådehold, bl.a. fordi borgeren eller husherren ikke kan tjene som forbillede, hvis han ikke kan beherske sig selv. Den frie mand kunne fornøje sig med slaver, og her spiller forskellen imellem homo- og heteroseksualitet ingen større rolle. Flere tekster der nævner eksempler på overdreven seksuel nydelse specificerer ikke om det drejer sig om piger eller drenge. Hustruen er nok manden undergiven, men dog fri. Den ældre mand må opdrage sin for det meste meget yngre hustru, give hende ansvaret for huset og kunne stole på hende. Til gengæld skylder han hende væsentlige hensyn: ikke troskab, men nok agtelse: fx må ingen elskerinde gøre hende rangen som husfrue stridig. Grækernes problem opstår i den ældre mands forhold til frie unge drenge. I seksualiteten

som overalt ellers, vurderede grækerne aktivitet positivt, passivitet negativt. Modsat slaven kan den unge frie dreng ikke gøres til genstand for sansenydelse uden videre, for passiv hengivelse sømmer sig ikke for ham. Ikke homoseksualiteten, men passiviteten er anstødsstenen. Derfor finder man den tanke udviklet, at den ældre skal lede og udvikle den yngre samt et ikke nærmere præciseret råd til den unge om ikke at lade elskereren få lov til hvad som helst. Platon forsøger i Symposion og Faidros-dialogerne at løse problemet ved at opfinde den platoniske kærlighed. Han vender blikket fra elskovens genstand til eros selv, der åbner vejen imod det sande, det skønne og det gode.

Men hverken seksualiteten eller homoseksualiteten bliver som hos de tidlige kirkefædre et udtryk for det onde. I det hele taget har grækerne få regler og forbud på det gebet. Derimod kan seksuel nydelse, som anden nydelse, være skadelig. Den medicinske litteratur er derfor fuld af gode råd om, hvornår man kan hengive sig til sansenydelse: bedre om vinteren end om sommeren, bedre i en moden alder end når man er for ung eller for gammel. Foucault giver intet rosenrødt billede af forholdene i Hellas: seksualiteten var farlig, bl.a. fordi den mentes at tære på selve livskraften. Nok finder man i det gamle Grækenland en livskunst, men ikke, som i det gamle Kina en erotisk kunst, hvor mand og kvinde gennem en ganske vist bevidst kontrolleret kønsakt kunne styrke livskraften (om dette emne har Robert van Gulik skrevet en spændende bog Sexual Life in Ancient China).

Det 3. bind, Le Souci de soi ("Omsorgen for én

selv") handler om den hellenistiske tid, fra ca. 200 før Kristi fødsel til kristendommens sejr. Afgørende ændringer sker der ikke. Hovedsynspunktet er stadig medicinsk, og ikke moralsk, dog med en stærkere betoning af overdrivelsens farer, men på grund af sociale forandringer taber kærligheden til frie drenge sin aktualitet: de bevogtes for godt. En nyskabelse finder dog sted; man opfinder den gensidige kærlighed i ægteskabet. Dette har nu ikke kun sit formål i fælles økonomi, slægtens fortsættelse og dens styrkelse gennem gode giftemål, men også som et forhold hvori man kan søge åndelig opfyldelse. Flere og flere får adgang til at gifte sig (det måtte slaver ikke uden videre) og tidens romaner (de første i vor kulturkreds) former den kendte intrige om de to unge der skal gennem tusindvis af farer, før de, med deres kyskhed i behold, kan forenes.

Det 4. bind skulle hedde "Kødets bekendelser". Det må formodes at skulle skildre, hvordan "kødet" bliver et udtryk for seksualiteten og for det onde. Hovedperspektivet bliver sikkert at det indre menneske konstitueres igennem kødets fristelser og den stadige fortolkning og ransagelse af disse.

Det kunne se ud til at Foucault er vendt tilbage til sin tidligere interesse: kortlæggelse af de brud der kendetegner den kulturelle udvikling; det indre menneskes opkomst kan i sandhed siges at være en kulturel begivenhed. Magtens problemer spiller en mindre rolle end i de umiddelbart foregående værker. Foucault er stået af den seksuelle befrielseskamp, og det fordi han mener at de der vil "befri" seksualiteten, lytte til og tolke begæret, stadig mistolker

seksualiteten som det essentielt afgerende. Foucault var homoseksuel, han stod ved det og deltog også i forsvaret af denne gruppe. Men han vil åbenbart ikke bruge seksualiteten og begæret som afsæt for sine teorier. Hvorfor sager han egentlig tilbage til Antikken? En første grund er sikkert at der ligger et stykke af en gammeldags lærd i ham; han elsker at pløje et stort materiale igennem og at organisere det. En anden grund kan være at Antikken, hvor alt var så anderledes, måske kan give, om ikke en utopi (det er umuligt at vende tilbage) så dog et modbillede, der viser at tingene kunne være anderledes. Mod- eller ledebilledet kunne måske endnu nærmere bestemmes som det gamle visdomsideal, livet som et kunstværk sammensat af mange bestanddele.

Ved Foucaults død står der allerede en karakteristisk og en udvikling forholdsvis klar; Foucault forblev, for mig at se, inden for et kontrollabelt sandhedskriterium, trods al kritik af sandhedsbegrebet. Han er forpliget på "sandhedens sprog". Selv når han kritiserer det, når han angriber forestillingen om videnskabens værdifrihed, foregår det med hypoteser, der fremstilles som hypoteser, yderst forsigtigt, og med et væld af empirisk materiale til at underbygge påstandene.

Hans udvikling gik fra en beskrivelse af strukturer, af videnssøker og de uforklarlige brud der fører fra den ene til den anden, til en kritik af magten, også og især den magt som sprog og viden er. Dette skridt kastede nyt lys over tidligere værker og fik som konsekvens indsatsen for de forskellige minoritetsgrupper. Og endelig kan man øjne en visdom, forstået som et spil med de elementer struk-

turerne giver os i hænde. Med dette sidste skridt kunne Foucault muligvis igen være kommet i centrum; synspunktet er ikke uforeneligt med en Lyotards insisteren på den "lille historie" og på hans optagethed af sprogspil m.m. (jf.s. 118 ff).

Men i den forhåndenværende sammenhæng må vi huske at Foucault, sammen med bl.a. Althusser og Lévi-Strauss, blev opfattet som "gammelstrukturalist" i årene omkring 1970. De sidste otte års tavshed bidrog til at dette billede kunne blive stående, og det til trods for de bevægelser Foucault havde foretaget først i 70'erne.

Roland Barthes og begærets problem

Eksplosionen kom som sagt i maj '68, der allerede nu står som "die alte Burschenherrlichkeit" for vel-etablerede lærere. Mange af de unge der havde lært hos strukturalisterne "brød ud", ud i aktivistiske bevægelser på det yderste venstre, hvis lyst til at smadre "systemet" kan være blevet bestyrket ved at dette system var blevet fremstillet som en struktur der var selvreproducerende (ikke for ingenting blev begreber som opdragelse og dannelse erstattet med socialisation og reproduktion, af arbejdskraften, forstås). Og mange af disse venstreoprørere er senere at finde i "de nye filosofers" rækker.

Nogle lidt ældre, især Gilles Deleuze, Félix Guattari og Jean-François Lyotard, er blevet indregistreret under titelen "de begærende" ("les désirants"^^. Men har man en begærende skole, er der meget der tyder på at begæret er blevet problematisk i vor tid. Germaine Greer har for nylig gjort opmærksom på at den moderne porno- og sexdyrkelse, der

fte tolkes som om voldsomme lidenskaber er brudt ud lige så godt kan tolkes ud fra et svagt begær: ophids mig. jeg kan ikke selv. Kærlighed, orgasme, lidenskab har tabt deres sociale definition, og hvad er de så?

Jacques Lacan, og med ham Castoriadis, har som et af psykoanalysens mål sat at formulere begæret, bringe det til udtryk (jf. s. 187). Roland Barthes gav få måneder før sin død et interview (i Le Nouvel Observateur 14.4.1980) hvori han omtaler begærets krise, i takt forevrigt med at forbud ophæves, kommer ind på kedsomheden og seger vejen til dette begær, forstået i vid forstand, naturligvis også indbefattende kærligheden. Og endelig seger Barthes åbningen i en ny individualisme.

Barthes blev offer for et færdselsuheld i 1980. Legenden beretter at han døde fordi, han gad ej længer leve. Forevrigt erklærer han også sin uvilje mod det politiske sprog, propagandasproget, som han finder selv i de venstregrupper, han ellers nærer en vis sympati for. De store historiske mål og bevægelser har ikke Roland Barthes' interesse, heller ikke - mere - de strukturelle beskrivelsesmodeller. Der er altså i Barthes' virke sket et omsving. I 1966 var det ham, der med en kort, klar artikel i Communications 8 lancerede strukturalismen i litteraturvidenskaben, eller i det mindste gjorde den kendt med bredere kredse. Med Mythologiques (Mytologisill 1969) der er så tidligt som fra 1957 havde Barthes åbnet for ideologikritik af tekster. Også Barthes "repræsenterede" således strukturalismen, men med tekster som Le Plaisir du texte (1973) eller HEâSJREnts d'un discours amoureux (1977) udviklede

- 68 -

han en anden skrivemåde, en subjektiv stil der gav plads for hans egne begærsinvesteringer i tekster og oplevelser. Dermed anslår Barthes nogle af de temaer som "begærsfilosofferne" udviklede.

DE BEGÆRENDE: GILLES DELEUZE

Kunst opfat t e l s e

Gilles Deleuze (f. 1925) er en af de mest repræsentative "begærende" filosoffer. Han har en omfangsrig produktion bag sig; beger om Hume, Kant, Bergson, Nietzsche, Spinoza og Francis Bacon. Dette er hans referencefilosoffer, dem hvorudfra han har dannet sin egen filosofi. Man kan sammenholde dem under titelen bevidsthedsfilosoffer, vel at mærke hvis man derved forstår både sensualister, kritiske filosoffer (Kant) og helt uklassificerbare som Spinoza og Nietzsche, der dog også arbejder ud fra bevidstheden. Hegel og Marx, såvel som Freud er fraværende. De to sidste beskæftiger Deleuze sig dog senere meget med, men ud fra en kritisk synsvinkel; han viderefører ikke deres problemer, som det sker med Spinoza og Nietzsche. De to sidste bliver i Deleuzes tolkning acceptens filosoffer. De siger ja til tilværelsen, hinsides skellet imellem sansning og bevidsthed. Deres moral består ikke i at ville ændre livet - og samfundet - men; at potensere det. Begreber som mangel, differens og negation, der spiller så stor en rolle hos Hegel, Marx og Freud bygger Spinoza og Nietzsche ikke på. De er heller ikke tænkere af den historiske udvikling, har ingen dialektik som væsentligt synspunkt. Viljens direkte investering i virkeligheden er hovedsagen (Deleuze udvikler således både Spinozas conatus-begreb, og Nietzsches "vilje til magt" som opfyldelse her og nu).

Også de skrifter der behandler litterære værker, om Proust, Kafka og en række andre forfattere (i Logique du sens, 1969, "Meningens logik"), betoner

det positive i selve den kunstneriske skabelse. Således præsenteres en ny Kafkalæsning der gør op med den metafysisk søgende Kafka (glimrende skildret i E. Krause-Jensens Nomadefilosofi, 1983), og i Proust et les Signes (1964, forøget udg. 1970) fortolker Deleuze Prousts hovedværk, A la Recherche du temps perdu (På sporet af den tabte tid). Skelettet af denne store jeg-roman er at Marcel, fortælleren, spilder, taber tiden, ser verden som splittet og uden fylde. Ganske vist har han undervejs nogle ekstatiske øjeblikke, oplevelser af landskaber, kunst og vel mest kendt den lille madeleinekage hvis smag får hans barndoms Combray til at fremstå levende for ham. Efter den almindeligt antagne fortolkning genfindes tiden til sidst, og fortiden omtolkes i sluttekstasens lys.

Gilles Deleuze behandler stort set alle de problemer som Proust-kritikken har taget op i de senere år. Her vil jeg blot tage et par punkter frem. For det første betoner Deleuze det splittede i Prousts verden mere end enheden. Ja han påstår at der ingen sluttelig enhed er. Værkets univers lignes til slut med en katedral eller en kjole, men det er ikke fordi katedral og kjole udgør afsluttede helheder, men fordi det stadig er muligt at tilføje et nyt ornament. Som alle læsere af Proust ved, er "vejen til Guermantes" og "vejen til Swann" to forskellige verdener, men til slut opdager Marcel at en tværvej forbinder de to lokaliteter, der altså lå ganske nær ved hinanden. Men Deleuze læser dette netop som en tværforbindelse, en transversalitet, der er kendetegnende ikke blot for Proust, men også for Deleuzes egen filosofi. Der kan skabes forbindelser

overalt, det er kunstens og begærmaskinernes (dvs. menneskets) rolle. Begærmaskinerne lader jeg ligge et øjeblik endnu, men understreger at disse tværforbindinger ikke gør en enhed af den verden de fungerer i.

Proust er en slags platoniker, siger Deleuze, for han taler om tingenes væsen ("essence"), således har Combray-verdenen sin egen essens. Men disse væsener er isolerede fra hinanden, de opstår ved et konkret møde med en sansning, og de kan altså ikke udledes. Desuden kommunikerer de heller ikke med hinanden. Jeg tror at mange har følt en slags fremmedhed ved Prousts essenser, der ikke kan overføres til rationelt sprog, og en undren over Prousts æstetik, med dens betoning af at enhver kunstner egentlig danner om sig en lukket verden, som så dog netop kunsten tillader at kommunikere. Dertil kommer Prousts velkendte afvisning af almindelig idédiskussion som sekundær og overfladisk, og det samme gælder logisk deducerede sandheder. Og endelig kommer så den største forargelse som Proust, og andre kunstnere, udgør for os almindelige mennesker, nemlig at livet på en måde er kunstens mål, at kunsten er livets opfyldelse. Denne værdiladning af kunsten løber ved siden af en nedvurdering af kærligheden som forståelse og af intellektuel kommunikation. Proust rejste således, og rejser stadig, en række spørgsmål der er store udfordringer til vore normale tanke sæt, dels på grund af det etisk-æstetiske problem, dels på grund af det filosofiske som i dybeste konsekvens betyder at klassisk tænkning, systemtænkningen, de altomfattende filosofier affærdiges som overflade. Proust er altså stadig aktuel, og Deleuzes

andet vigtige punkt er at han repræsenterer et anti-logos, netop fordi tænkningen ikke, som hos Platon, i det mindste ideelt set, kommer først, men kommer sidst: efter at tanken har fået stof fra det tilfældige møde. Det konkrete bliver ikke eksempler på en abstrakt, altomfattende tanke, men selve anledningen til tankevirksomheden. Verden er kaotisk, subjektet uden konsistens, delt op i forskellige tider og rum, og derfor mener Deleuze at kunsten ikke kan blive hverken skabelse eller erkendelse. Skabelsen forudsætter, også når den ikke sker af intet, et ordnende, overskuende princip, erkendelse en ordnet verden som kan kendes, genkendes. Og det tredje vigtige punkt, der også fører frem imod hans egentankeverden er at kunsten altså hverken er skabelse eller erkendelse, men konstruktion. Konstruktion fordi "sandheden" ikke eksisterer før den konstrueres. Videnskabsteoretisk rejser et sådant udsagn lige så mange problemer som det løser, bl.a. det som Castoriadis har været inde på, om konstruktionen af sandheden er bundet af andet end ren konstruktivisme. Brugt på På sporet af den tabte tid findes derfor også Deleuzes senere yndlingsudtryk, "en maskine". Rigtigt er det at Proust selv tilbyder sin læser værket som "et par briller", et par briller til at iagttage sit eget liv med, og duer de ikke kan han kaste dem bort og tage et par andre. Og plausibelt er det måske at hvis kunsten kun genspejler ekstatiske oplevelser, så er det disse oplevelser og ikke kunsten det drejer sig om. Altså bliver kunsten, hvis den skal være et selvstændigt moment, det medium hvori oplevelserne udarbejdes, også selve oplevelsen i dens mest potenserede form.

Over for dette, vist nok meget udbredte synspunkt, vil jeg blot minde om at der også findes en æstetik der sætter livsverdenen som noget autonomt, resistent, om end ikke en gang for alle fastlagt. Andre filosoffer som Heidegger, Adorno, Løgstrup og Villy Sørensen mener alle, trods store indbyrdes divergenser, at kunsten henviser til en fælles virkelighed og kommunikerer om denne, og at denne virkelighed er forpligtende. Et klart valg imellem de to holdninger vanskeliggøres, fordi også de sidste filosoffer mener at der findes mere mellem himmel og jord end hvad vor filosofi har fat på. Det fascinerende ved Deleuze er imidlertid at hans filosofi har en æstetik, at kunsten ikke reduceres til et dårligt udtryk for noget der kunne siges klarere. Dette gælder for ideologikritikken, men også andre nyere filosoffer har besvær med æstetikken.

"Begærma skiner"

I 1972 udgav Deleuze så sammen med Félix Guattari L'Anti-Oedipe. Capitalisme et Schizophrénie. Værket er etopgørmed ødipuskomplekset, både i dets freudianske og i dets lacanianske variant. Det føres med stor stilistisk oplagthed, ikke i en traditionel filosofisk stil. Det er både morsomt og perspektivrigt, men svært, både at referere og at forholde sig kritisk til.

Etnologien har allerede påvist at ødipuskomplekset i dets klassiske far-mor-barn-version er kulturrelt begrænset, begrænset til en ret snæver kulturkreds, bl.a. fordi rivalisering imellem far og barn om moderen er udelukket i mange primitive samfund. Nu er den freudianske psykoanalyse blevet nyfortolket

af psykoanalytikeren Jacques Lacan, der også har præget en del af den danske debat om psykoanalysen. Han blev, som nævnt og måske med urette, indlemmet i den gammelstrukturalistiske retning udfra udsagn som at "det ubevidste er struktureret som et sprog" der gav anledning til at opfatte det menneskelige subjekt som et element i et sprog"system", uden at det (naturligvis) var muligt at opstille elementer og relationer imellem dem for dette ubevidste sprog. Deleuze og Guattari tager dog fat på et andet, mere væsentligt punkt: det spaltede subjekt, konstitueret ved et begær efter kærlighed, eller anderledes sagt, et begær efter den andens begær, altså en mangel, en tomhed. For så vidt kan man finde elementer af Sartres subjektsopfattelse hos Lacan, med den lige så væsentlige forskel at subjektet ikke har nogen mulighed for at "transcendere sig selv". Subjektet var endnu for Sartre de autentiske værdiers sted. Det er det ikke mere for Lacan. For ham består subjektet i en oprindelig miskendelse af sig selv, en oprindelig "fremmedgørelse" (Lacan bruger ordet, og den naive spørger så: "fra hvad"?). Vigtigere er dog at også Lacan gør op med den traditionelle opfattelse af ødipuskomplekset, men bag dette finder han "den symbolske orden", dette at barnet må finde sin plads i denne orden, altså erkende, dels at det ikke er almægtigt, men også, og vigtigst, at den der repræsenterer autoriteten ikke er denne autoritet, men selv står i samme symbolske orden. Altså at faderen selv har en far, samt at denne orden er fraværende, ikke inkarneres af nogen. Denne erkendelse af at ingen inkarnerer autoriteten, magten, har for øvrigt Lefort (j.f.s. 39ff) og André Glucksmann

i La Force du vertig (1983, Svimmelhedens styrke 198A) anvendt på de moderne demokratier: i dem er der ingen der besidder magten, de repræsenterer den kun, og de kan skiftes ud. Dette i modsætning til despotiet og den moderne persondyrkelse i autoritære stater.

I den traditionelle version af ødipuskonfliktens normalforløb begærer drengen moderen, men trues med "kastration" af faderen, opgiver sit umiddelbare begær og identificerer sig med faderen for senere at kunne begære som han, men ikke den samme kvinde som han. Pigen følger samme begyndelsesfaser, men opdager så at hun ikke besidder den berømte penis, vender sig fra moderen imod faderen for at få den, men accepterer tilsidst erstatningsgenstande, fx et barn. Etnologer har som sagt kritiseret denne teori ud fra at faderen ikke altid spiller denne rolle i de samfund som de har studeret, og feminist-er har med god grund gjort gældende at "penismangel" og "penismisundelse" forudsætter at det kvindelige kønsorgan betragtes som en mangel. Det kan være tilfældet i bestemte kulturer, men er ikke indskrevet i kroppen (mangel kræver også fantasi, en social fantasi for at tale med Castoriadis).

Lacans udlægning er snildere. Penis bliver et symbol på begærets genstand og kaldes som sådan fallos. Som sådan er det ikke selve dimsen der begæres, men den andens begær. Og kastrationen bliver så udtryk for at barnet opdager at det ikke er den eneste genstand for forældrenes begær. Kastrationen, der fysisk er ubehagelig og i oplevelsen af kærlighedstab noget af en katastrofe bliver nu noget positivt: det der river barnet ud af dets oprindelige

totalidentifikation med moder og omverden og indsætter det som subjekt for et begær i den symbolske orden. I neurose og perversion er den symbolske orden oprettet, men truet, medens schizofrenien ifølge Lacan består i at subjektet ikke har adgang til denne orden.

Den klassiske psykoanalyse havde i første omgang måttet give op over for schizofrenien. Det praktiske problem var at den psykoanalytiske teknik - tolkningsarbejdet - ikke bed på den schizofrene. Det kunne se ud som om alle ubevidste indhold lå klart for dagen, at der ingen fortrængning skete, at der intet var at hente frem i tolkningen. Freud mente at kunne fastslå at "kastrationen" ikke blev fortrængt, men forkastet ("Verwerfung"), og derudfra har Lacan dannet sin teori om udelukkelse, eller præklusion ("forclusion" på fransk). Det der udelukkes er fadernavnet og loven, der, som sagt, er betingelsen for at individet kan blive et samfundsvæsen. Behandlingen må derfor ifølge Lacan sætte sig som mål at etablere den symbolske orden ved at få individet til at acceptere kastrationen.

Her er det at Deleuze og Guattari sætter ind med deres væsentligste kritik. De mener at begæret fra første færd er rettet direkte imod virkeligheden, og at det altså også straks er samfundsmæssigt og socialt. De accepterer ikke at definere begæret som en mangel, ja de mener at påtvungeisen af ødipuskomplekset, den påtvungne godtagelse af den symbolske orden, kastrationen, er medvirkende til at gøre de schizofrene til de vrag som de ofte er på vore hospitaler.

Som sagt er det svært at referere L'Anti-Oedipe.

Bortset fra de "begærmaskiner" jeg straks skal komme til er der ikke rigtig konsistente begreber, bortset fra dem der bliver kritiseret. Og bedre bliver det ikke af at den "schizoanalyse", der skulle være en behandling eller en hjælp til de schizofrene, aldrig er blevet udarbejdet. Den var lovet som bind 2, men fortsættelsen af L'Anti-Oedipe, der kom i 1980, tager en anden retning. Også Sartres to store filosofiske værker kom til at mangle bind 2! Værket hedder Mille Plateaux ("Tusind planer") og udvikler snarere forskellige begærsinvesteringer end det teoretiske apparat. I dette værk erstattes betegnelsen "begærmaskine" med termen "agencement": en begærmaskine består af to dele, en strøm og noget der afbryder den, men det er nok bedst at lade læseren selv få et indtryk; jeg prøver at oversætte indledningen til L'Anti-Oedipe:

"Det fungerer overalt, snart uden ophør, snart med afbrydelser. Det ånder, det bliver varmt, det spiser. Det skider, det knepper. Det var en kæmpe bommert at tale om Det'et i ental. Overalt er der tale om maskiner, og det er slet ikke metaforisk tale: maskiner med deres koblinger og forbindelser. En organmaskine er tilsluttet en kilde som også er maskine: den ene udsender en strøm, den anden afbryder. Brystet er en maskine der producerer mælk, og munden en maskine som er tilsluttet den. Den spiseværgrendes mund tøver imellem en spisemaskine, en analmaskine, en åndemaskine (astmakrise). Sådan er vi alle små mekanikere; hver har sine små maskiner. En organmaskine til en energimaskine, altid strømme og afbrydelser. Præsident Schreber har himlens stråler i røven. Sol-anus. Og I kan bande på at det fungerer; præsident Schreber føler noget og kan lave en teori over det. Noget produceres: maskineffekter og ikke metaforer.

Her og mange andre steder bander forfatterne på at de ikke fører metaforisk snak. En længere udred-

ning om forskellige maskiner, begærmaskiner i snæver forstand, sociale maskiner og tekniske maskiner (altså det vi andre forstår ved maskiner) forsøger at reducere den forskel der i almindelig sprogbrug eksisterer imellem processer, organismer og tekniske maskiner (de sidste er jo defineret ved dels en hensigt, dels ved at de ikke kan reproducere sig selv; derved adskiller de sig fra både processer og organismer, herunder vel også sociale formationer).

Stilen er jo ganske kvik for en filosofisk afhandling. Men lad det nu være. Begærmaskinerne skelner ikke imellem jeg og ikke-jeg, ikke imellem ydre og indre. Og de har ingen hensigt, intet mål. Deleuze og Guattari gør heller ikke meget ud af at organismer dog kan tilskrives en slags mål: både at opretholde og at reproducere sig selv. Liv og død bliver derfor heller ikke noget hovedproblem, for der skal jo være nogen, før man kan dø.

Modellen for denne "teoretisering" er tydeligvis psykoanalysens polymorfe (mangeformede) seksualitet; de schizofrenes fritløbende associationer idealiseres idet de på god "materialistisk" vis opfattes, ikke som mental virksomhed, men som direkte investering af virkeligheden. Og forfatterne finder støtte mange steder, i det felttog de starter imod psykoanalysens ødipuskompleks. De partialobjekter som især Melanie Klein har beskrevet opfatter Deleuze og Guattari som direkte investeringer, således brystet. Det kan kun med vold og magt tilskrives ødipuskomplekset, tvinges til at sige "far og mor". Ødipuskomplekset, som vi kender det, står tværtimod i forbindelse med en særlig samfundsformation, den despotiske og, senere, den kapitalistiske.

Men inden vi forfølger koblingen til samfundet, eller rettere sagt, de samfundsmæssige perspektiver, for begæret er som sagt fra første færd samfundsmæssigt - stiller der sig endnu et par spørgsmål. Også Deleuze og Guattari opererer med et fortrængningsbegreb, ovenikøbet, analogt med Freud, med en urfortrængning, men hvordan opstår fortrængningen, når ødipuskomplekset er sekundært? Det sker fordi begærproduktionen ville give det resultat at alt blev udifferentieret, forskelsløst.

Deleuze og Guattaris analyse af incestforbuddet, der regnes for grundliggende i alle kulturer, er kendetegnende for deres synsvinkel. De har etnologerne i ryggen, når de afviser faderens rolle. Ligeledes afviser de at moderen som moder skulle være genstanden for begæret, og de formulerer en metodisk regel, der i det mindste fortjener grundig overvejelse: man kan ikke slutte fra et forbuds genstand (her moderen og søsteren) til at denne genstand for forbud virkelig begæres. Først incestforbuddet sætter slægtskabsrelationen således som vi kender den. Altså en tanke der ikke ligger så langt fra René Girards (jf. g. 210).

Hermed er vi igen tilbage på delvis kendt grund, men man kan spørge sig hvad der er vundet. Om ikke urfortrængningen med den skelnen sætter forskelle mellem hvad der kan begæres og ikke, om ikke begæret allerede fra første færd er ramt af en negativitet, forbuddet?

Men nu har Deleuze og Guattari givet sig selv urfortrængningen. Den begærende produktion fortrænges og indskrives i de sociale formationer, på en "socius" i forfatterens terminologi. Disse indskrifter

stifter "tilladt" og "forbudt" og dermed giver de nydelsen dens konkrete mål.

Samfundsoptat t el se

Deleuze og Guattari skelner imellem tre samfundsformationer, der forøvrigt nogenlunde falder sammen med de storperiodiseringer man i almindelighed antager. I disse indskrives begæret som sagt direkte i samfundsformationen og kan således komme til at begære sin egen undertrykkelse. Man sidder tilbage med spørgsmålet om det fri begær, men lad os følge forfatterne. I de såkaldt primitive samfund indskrives begæret på "jordens legeme", og på kroppen selv. De fleste primitive samfund har meget komplicerede regelsæt for adfærd, stammeinddeling osv. Og disse regler er ikke, som hos os, kodificerede i love eller vagt formulerede normer, men indtatoveres på kroppen eller manifesteres i klædedragten. Næsten ethvert "mærke" har konsekvens som social adfærd, man skal eller kan foretage sig noget. Forskelle i klædedragt og tatovering bestemmes ikke af "moden", men af sociale forskelle: mand kvinde, barn voksen, klan osv. Deleuze og Guattari insisterer på grusomheden, en "grusomhed" der først og fremmest er set med vore øjne, men som i de pågældende samfund skaber oplevelser det er umuligt at glemme og som anviser den enkelte sin plads for livet.

Næste fase er "den barbariske despotiske maskine" der sådan ca. svarer til Marx' "asiatiske produktionsmåde" eller til de store rigers ret pludselige og egentlig forunderlige opståen. Despoten nedstammer nu direkte fra Gud. Han "overkoder" de "territoriale maskiner" i de primitive samfund. Disse be-

tår ganske vist på en måde videre - andre har iagt-
ta et at bondens liv har ændret sig meget lidt fra
stenalder til tidlig middelalder - men al pro-
duktion henføres nu til despoten, der derfor også
kammer til at fremstå som årsagen til denne, hvad
han selvfølgelig ikke "er". Despoten har ejendomsret
til jorden og fremtræder som det sted hvorfra loven
udspringer. Konkret får Staten en hovedstad, et cen-
trum. Pengenes opkomst forbinder Deleuze og Guattari
mere med skatteopkrævning end med den handel der
langsomt opstår. Den despotiske maskine gør gennem
skatten skylden (gælden) uendelig. Borgeren skylder
Staten alt, kunne man sige. Parallelt hermed opstår
de store monoteistiske religioner, som forfatterne
betragter som åndeliggjorte despotiske maskiner.
De interesserer sig ikke for den modsatte betragt-
ning: at de store verdensreligioner opstod som en
protest imod "aksetidens" statsdannelser, som et
forsvar for, en indstiftelse af det enkelte men-
neske som værdi.

Skriften opstår og dublerer ordet, og måske opstår
dermed den tolkningspraksis vi endnu kender den dag
idag: spørgsmålet: hvad betyder det? hvad mente kej-
seren? hvad mente Gud?

Deleuze og Guattari skriver suggestivt, men ukon-
trollabelt, fordi stilen er så hentydende, om den
despotiske maskine, om incestens nye status, om be-
tydningssystemet i sprogvidenskaben og meget mere.
Afgørende er det at ødipuskomplekset bliver mulig-
gjort i den despotiske maskine.

Den despotiske maskine kom til det primitive
stammefolk udefra - som et erobrerfolkinstallerede
den sig iblandt dem og byggede sig op med den tid-

ligere produktionsstruktur som element.

Det der imidlertid interesserer forfatterne mest er kapitalismen, som jo også undertitelen: Kapitalisme og schizofrent angiver det. Fremstillingen anvender til en vis grad en marxistisk terminologi således fx kapitalismen, men dens ærinde er et andet.

Kapitalismen kommer, modsat den despotiske maskine, gradvis. Et begreb, der allerede var blevet anvendt på despotismens forhold til de primitive samfund udvikles her fuldt. Det hedder "deterritorialisering", dvs. ophævelse af tidligere trins "indskrifter" på jordens legeme eller på despotens krop. Beskrivelsen svarer til det fænomen som mange har iagttaget, at kapitalismen uniformiserer alt og at ingen lokale kulturer synes at være resistente over for den. Rester af skik og brug, ritualer og ceremonier forsvinder (de kunne vagt minde om indskriften på "jordens legeme"), men det gør også respekten for lov og øvrighed, for samfundets centralsymboler. Kapitalismen producerer for at producere, og alt hvad der kan omsættes og give profit er tilladt (dens fremfærd over for tidligere kulturlevn kan med fordel studeres i turistreklamernes respektløse anvendelse af disse som salgsobjekter).

Pointen er nu i et schizoanalytisk perspektiv at kapitalismen frigør begærmaskinen, de libidostrømme der på forskellig måde var blokerede i de foregående samfundstyper. I kapitalismen er der ikke længer tale om en "indskrift", men om en ren aksiomatik. Som sagt, alt er tilladt for profittens skyld. Kapitalismen skaber ikke "værdier", den giver ikke noget at tro på, men skaber kun "merværdi", og denne

merværdi ^{er} et en merværdi af anonyme kapitalstrømme, ikke en "kodemerværdi", dvs. en merværdi der indskreves i prestige: pragtbygninger, en potlatch-praksis- hvor stammens rige ødslede gods bort og derved vandt prestige. Kapitalismen derimod er kynisk, men siger Deleuze og Guattari, den er også from.

Hvorfor nu det? Jo, fordi kapitalismens eget aksiom er at alt er tilladt, når blot det skaber omsætning, men samtidig bevarer kapitalismen den despotiske maskines struktur i åndeliggjort form, som en guddommelig kapital, hvorfra al arbejdskraft synes at strømme. Altså hvis man tør oversætte: ideologemet "kapitalen arbejder".

Et andet træk er privatiseringen. Individet tæller nu kun som arbejdskraft eller kapital, men paradoksalt nok bliver privatlivet til en sfære (Deleuze og Guattari bruger ikke ordet "privatsfære") der synes isoleret fra resten af samfundet og som med ødipuskomplekset - der har sit udspring i den åndeliggjorte despotiske struktur - får familien til at fremstå som adskilt fra resten af samfundet. Farmor- og børn-strukturen er således nok eksisterende i den nuværende (eller gårsdagens???) samfundsformation, men psykoanalysen giver den sit blå stempel. Divanen er en sidste forlængelse af den despotiske Gud.

Familien, der fremtræder som noget naturgivent, er desuden et eksempel på de "reterritorialiseringer" kapitalismen til stadighed foretager, en nyoprettelse af flygtige og kunstige forskelle.

Vi kommer snart tilbage til psykoanalysen, men må først have rede på proletariatets rolle i denne kapitalismekritik. I L'Anti-Oedipe kan man endnu

tro at Deleuze står på marxistisk grund et langt stykke af vejen. Det helt åbenlyse brud med Marx tilføjer først Jean-François Lyotard. Deleuze og Guattari tilslutter sig den opfattelse at proletariatet kan defineres fx ud fra udbytning af arbejdskraften, dvs. ud fra merværdibegrebet. Men klassen forbliver virtuel, kun mulig, så længe den ikke inkarneres i en bevidsthed. Medens kapitalismen ud fra deterritorialiseringsreglen stadig må ophæve eller forskyde alle skel (selvom den ved reterritorialisering stadig sætter nye, men flygtige), så må proletariatet sætte et absolut skel imellem sig selv og borgerskabet. Her standser analysen. Hvad betyder den skelsættende virksomhed på Deleuzes og Guattaris præmisser? Måske at proletariatet ved at gå ind i "den store historie" (Lyotards begreb) også sætter et stort objekt, et objekt der "mangler" og derved kommer ind i en typisk ødipal struktur.

Forfatterne går i stedet videre med konstaterende at oplyse at hvis proletariatet følger sin objektive interesse og tager magten, så vil der ske ét ud af to: enten foregår det under ledelse af proletariatets avant-garde, dvs. Partiet, der laver et bureau- og teknokrati, som strukturelt indtager det fraværende borgerskabs plads, eller borgerskabet bevarer indflydelsen og laver sit eget teknokrati, som så tilføjer et par aksiomer til kapitalismen, der tillader at anerkende proletariatet som den anden klasse (og vel at give visse materielle ydelser? Lyotard er mere eksplicit på dette punkt; han kender ingen grænse for hvad kapitalismen kan byde på, eller rettere sagt kun én, som jeg vender tilbage til. Vi må huske at alle disse teoridannelser foregik

før krisen for alvor satte ind).

Klassekampen ligger på et makrosocialt niveau, på et førbevidst plan som forfatterne kalder "molært" (af latin "moles" = "masse"). Alene derved er klassekampen diskvalificeret i forfatterens øjne, for deres interesse ligger på det "molekylære" niveau, hvor begæret og dets maskiner fungerer. Denne terminologi antyder også at friheden skulle findes på det molekylære niveau, en parallel til atomfysikken der skulle regne med et indeterminationsprincip for partikler, et princip som man forøvrigt finder formuleret allerede hos den antikke filosof Demokrit, som i moderne tid har fået fornyet aktualitet. Anderledes sagt står den væsentlige konflikt imellem ubevidste gruppebegær og førbevidste klasseinteresser. På dette punkt griber forfatterne til Sartres skelen imellem den aktive gruppe og den passive serie (jf. ovenfor s. 41f). De indser at de ubevidste investeringer kan være reaktionære, selv hos den revolutionære klasse. Men de har intet forsøg på at definere den aktive gruppe, hvad Sartre havde, ja intet forslag til hvordan en "klassekamp" - eller blot social handlen - kan finde sted med organisationer der kan forbindes med gruppebegæret. Jeg minder om at også Sartre måtte give op på dette punkt, efter at have antydnet hvordan den aktive gruppe syntes fordømt til at fortabe sig i den passive serie.

Om Deleuze og Guattars marxismekritik kan man sige hvad man vil. Den betaler en høj pris, afkald på social handlen for at blive af med klassekampen som væsentligt perspektiv. Det ser man også i den videre udførelse af tankerne omkring sociale modsæt-

ninger. Den sande modsætning kommer nemlig ikke til at gå imellem klasser (bourgeois og proletariat), men mellem klasserne og dem der står uden for klasserne. Den samme tanke var Herbert Marcuse inde på, da han, efter at have fastslået at arbejderklassen ikke længer var revolutionær satte sin lid til ungdoms- og minoritetsgrupper. Deleuze og Guattari tager dog en anden vej; modsætningerne kan nemlig føres tilbage til to ytringsformer for begæret: den førbevidste sociale maskine og de egentlige begærmaskiner, eksempelvis til modsætningen imellem kapitalisterne og schizo'erne (med denne betegnelse sigter forfatterne på de schizofrene og schizoide, som ikke er blevet ødelagt af den ødipale undertrykkelse; om eller i hvilken grad det giver mening at tale om en sådan gruppe må jeg lade stå hen. De begærende filosoffer satte sikkert bl.a. deres lid til at et fald i interessen for "den store politik" skulle bane vejen for en omstrukturering af livsformerne).

Hermed er der på original vis sagt endnu et farvel til proletariatet, men også til makrosocial handling. Det voldsomme militante tonefald over for kapitalismen, såvel som den manglende direkte kritik af Marx (modsat af Freud) skjuler ganske vist dette noget, men den manglende interesse for "molær" social handling turde være afgørende.

Kapitalismekritikken er også dobbelttydig, men da selve fænomenet jo også er det, er dette ikke nogen kritik. En dobbelttydighed, om end af anden art findes også hos Marx, der jo i kapitalismen både ser en nødvendig udvikling og et onde der på nuværende historiske udviklingstrin skal bekæmpes. På den ene side afterritorialiserer kapitalismen, den

ophæver den foregående samfundsformations forskelle, og på den led er den frigørende. Men på grund af merværdikriteriet bliver frigørelsen kun relativ. Kapitalismen siges at have affinitet til schizofrenien som det relative til det absolutte. Men netop for at afgrænse sig fra libidostrømmenes totale frigørelse reterritorialiserer kapitalismen lige så hurtigt som den aterritorialiserer. Nye koder opstår. Disse koder er ofte kunstige, résiduelle eller arkaiserende: moder, jargon, forskellige former for folkløse, regionalisme, etniske minoriteter, nationalisme, bandevæsen. Iagttagelsen af denne søgen efter forskelle er forfatterne ikke ene om; den findes også hos René Girard, der tolker den helt anderledes (j.f.s. 217 f). De nævnte fænomener, siger forfatterne, kan forøvrigt også være positive. De er ambivalente, men modsat hvad der gælder for de arkaiske rituelle samfund, er det karakteristisk at disse fænomener forgår ret hurtigt, at de er ekstremt mobile.

Med reterritorialiseringen hænger, efter forfatternes mening, kapitalismens andet ansigt sammen: det paranoide. Det drejer sig om den etnocentriske skelnen imellem et "vi" og "de andre", som er kommet så stærkt frem i de sidste år. Fænomenet tilskrives i L'Anti-Oedipe kapitalismen, men en passant vil jeg lige nævne en anden forklaring. I sin sidste °°g. Le Regard Eloigné (1983), har også Claude Lévi-Strauss været inde på racismens problemer og slået til lyd for at en kultur, hvis den tror på sig selv, næsten nødvendigvis kommer til at sætte sig selv højere end andre kulturer (flere primitive stammer anser medlemmer fra andre stammer for anden rangs

mennesker). Men én ting er kulturel selvbevidsthed; det er formodentlig rigtigt at den er vigende, forstået som en naturlig basis for liv og tænkning. En anden ting er social paranoia, der netop synes at tage fart, hvor de traditionelle forskelle er opløst, hos grupper der er truede i deres identitet, eller næppe besidder en sådan. I den forstand kan Deleuze og Guattaris iagttagelse være ganske træffende.

Hvis den schizoide holdning er kapitalismens grænse, så bliver det følgerigtigt at lade revolutionen blive til en revolution af begæret, og lige så følgerigtigt bliver de normaliseringsbestræbelser der udfolder sig i psykiatri og psykoanalyse hovedfjenden.

Men opgøret med Freud er, selv om det føres mere direkte, ikke overbevisende, trods mange fine pointer. Og opgøret med Marx betalte som nævnt den høje pris, at gruppeorganisationen med det formål at revolutionere eller forandre samfundet blev utænkkelig. Den "etik" man kan udtrække af L'Anti-Oedipe og Mille Plateaux kommer til at gå ud på at ondt er hvad der hæmmer og blokerer begærmaskinerne, godt hvad der fremmer dem. Og dertil kommer så den voldsomme, fordømmende sprogbrug over for "ødipianiseringen" og kapitalismen, der fremstilles som hvilende på opretholdelsen af ødipuskomplekset. I sin anmeldelse af L'Anti-Oedipe, som jeg skal vende tilbage til, stiller Lyotard et spørgsmålstegn ved, om det overhovedet er rimeligt at forbinde kapitalisme og ødipuskompleks. **Men lad os blive endnu et øjeblik ved Deleuze og Guattari og spørge om hvorfor de er blevet læst med så stor interesse. At der er mange**

d affærdiger deres arbejder som usammenhængende og tågede kan vi her lade ligge.

Der er et par gode grunde til at tage forfatter-skabet alvorligt. De fleste lader til at være enige om at vore samfund byder på en voksende uniformisering på en opløsning af tidligere værdier, selvfølgheder eller bindinger (ordene kan i denne sammenhæng være ligegyldige) og på det nævnte "begærets krise". Og flere og flere søger løsninger i indre reformer eller esoteriske individuationsprocesser. Andre søger dem i snævre gruppetilhørsforhold. Utopien på det makrosociale niveau lader til at være brudt sammen, måske er den erstattet af truslen om menneskehedsens udslættelse i en atomkrig eller ved en langsommere økologisk katastrofe (den ene trussel udelukker ikke den anden). Løsningen af disse problemer er fra et antropocentrisk synspunkt bydende nødvendig, men den forjætter ikke paradiset med "kærlighed, frihed og flæsketeg" (frit efter Beckett). Løsningen af de problemer som menneskeheden står overfor behøver ikke at medføre et "bedre liv". Der findes konservative løsninger både på arbejdsløshedsproblemet (borgerløn fra højre, som André Gorz nævner det i Les Chemins du Paradis (1983, Paradisets veje, 1983) og gamle nyfilosoffer kan give et argumenteret forsvar for terrorbalancen med et tilbagegreb til de konservative skeptikere fra det 16. og 17. århundrede, Pascal og Montaigne, som det sker i André Glucksmanns La Force du vertige (1983, Svimmelhedens styrke, 1984), eller Castoriadis' Devant la guerre (1981, "Foran krigen"). Castoriadis hævder at det eneste der fungerer i Sovjet er militærmaskinen med eget bureaukrati, egen indu-

stri osv. Heller ikke her er andet bind udkommet!

Krisen er heller ikke befordrende for "utopierne". Den velovervejede, kortsigtede forsigtighed synes at være fremherskende. Ingen "ansvarlige" partier synes at have løsningsforslag med virkelig appel, og de "uansvarlige" partiers programmer er slidte og revideres kun langsomt under indtryk af de forandringer der sker.

Det er derfor forståeligt at kunst og filosofi forsøger at åbne for fantasien, forståeligt og måske også ønskeligt. Deleuze og Guattari har i Mille Plateaux registreret den lukning af det åndelige klima der er sket siden L'Anti-Oedipe. I dette sidste store fællesværk genoptager de især kulturkritikken, beskriver mere indgående de tre store perioder og skildrer mere eksemplificeret de begærmaskiner, der nu kaldes "koblinger" ("agencements"). En af virkningerne er at åbne "flugtlinier" for begæret og en modstilling af nomadeholdningen over for statsapparatet, den despotiske stat, hvori man let genfinder et vrængbillede af vore egne samfundsformationer.

Jeg må dog som nævnt give afkald på at gå nærmere ind på Mille Plateaux, dels fordi den er svær at få hold på, dels fordi jeg savner en etik (der naturligvis er både individuel og social) eller ikke ser mig i stand til at konstruere den udfra værket. I stedet for vil jeg gøre en litterær ekskursion til Michel Tourniers forfatterskab. Det er et af de mest betydelige i de senere år, eller rettere, af dem der er blevet genopdaget efter at den "ny roman" (Robbe-Grillet, Claude Simon, Michel Butor, Nathalie Sarraute) ikke mere indtager en dominerende plads i det litterære liv i Frankrig. Desuden har

det den uinteressante at Deleuze har skrevet et essay
oindn
Vuidr" " As limbes du Pacifique, trykt i bil-
ligudgaven af romanen og i Logique du sens (1969).

^,.,.,^ Michel Tournier og Deleuze

Da Deleuze skrev sit essay "Michel Tournier eller verden uden medmennesket" havde han kun Tourniers førstudgivne roman at holde sig til. Han fremhæver at Tournier skildrer verden som den ville være, hvis medmennesket ikke eksisterede. Et andet væsentligt perspektiv er den direkte kobling imellem begær og omverden .

Vor verden er ikke en direkte konfrontation med tingene, men en stadig konfrontation med medmenneskets syn på dem. Uden næsten ville jeg og ting, jeg og perception falde sammen. Deleuze går ret langt i sin erkendelsesmæssige robinsonade og samtykker i, at efter at Robinson har "glemt" den tillærte verden, falder hans jeg sammen med øen, ja han bliver den bevidsthed som øen har om sig selv. Det skulle altså være medmennesket der lærer os, at en ting har andre aspekter end dem vi ser, at næsten er en anden mulig verden, ja at verden udfolder sig i sproget. Synspunktet er blevet ført videre med nyere betragtninger om mennesket som indskrevet i sproget, og om at begæret kun gennem et andet menneskes formidling orienteres imod et objekt adskilt fra subjektet .

Det er dog spørgsmålet hvor stor vægt man kan tage på Deleuzes filosofiske robinsonade (og flere fdger i Mille Plateaux). Fx vil blot det at manipulere med genstande fravriste disse flere perspektiver. Tournier opstiller som kunstner suverænt sin

egen verdens love og denne verdens eksistens "bevises" - af læserens fantasi, når han i oplevelsen tilslutter sig eksperimentet. Det er derimod et spørgsmål om en filosof kan tillade sig samme ensidighed. Slående er det at Deleuze argumenterer for at Fredag ikke skal opfattes som et medmenneske, men snart som et mærkeligt væsen, snart som Robinsons egen dobbeltgænger. Diskussionen bliver ikke lettere af, at Deleuze ikke nærmere skildrer hvad han forstår ved et medmenneske. Det er forøvrigt måske en af svaghederne ved hans filosofi. Fra medmennesket udgår der et etisk krav. Som nævnt findes dette udtryk, når Robinson afstår fra at myrde sin broder. Også i Tourniers senere romaner rejses det etiske spørgsmål gang på gang. Men en helt væsentlig ting har Deleuze fat på, når han betoner den direkte kobling mellem bevidsthed og sansning.

Michel Tournier er født i 1924 og er studiekammerat med Gilles Deleuze. Han studerede filosofi, men kom ikke igennem til l'agrégation (en eksamen i kursusform hvor kun et forud bestemt antal kandidater består). Efter krigen havde han tilbragt fire år i Heidelberg, og da hans familie også talte germanister, blev han meget velorienteret i tysk filosofi og litteratur. Han arbejdede en tid som oversætter og var medarbejder ved radioen Europe 1.

I 1971 udgav Tournier sin anden roman Le Roi des Aulnes ("Elverkongen"). Det var dog den han først havde påbegyndt, men så lagt hen. Den mindede flere kritikere om Mellemløstidens tyske metafysiske roman (Broch, Musil, Mann, Kafka). Den er episk vidtspundet med en mytologisk dimension. Den rummer ingen formeksperimenter, som man finder dem i "le nouveau

roman". Tournier har helt bevidst som model taget det 19. århundredes realistiske roman. For ham bør romanens sprog være, om ikke gennemsigtigt, så dog gennemskueligt (s. 205). Sproget bør ikke som i poesien tildrage sig opmærksomheden, men pege ud over sig selv, som også Sartre krævede det. Tourniers kunstopfattelse er formuleret i Le Vent Paraclet (1977). Men hvad skal sproget pege ud imod?

Tournier er filosofisk orienteret, men med en forkærlighed for filosoffer som Anselm af Canterbury, Leibniz, Kant og Nietzsche. Altså egentlig metafysiske tænkere. Anselm leverede det ontologiske gudsbevis: at Gud besidder alle fuldkommenheder, altså også eksistens. Som logisk bevis anføres det i mange filosofihistorier som typen på en fejlslutning: eksistens er ikke nogen egenskab. Når Tournier er så optaget af Anselm, skyldes det at han opfatter metafysikken som en meditatív fordybelse i Guds væren (den vantro vil så blot spørge, hvorfor hans eksistens skal bevises).

Blandt de nævnte tænkere figurerer hverken Hegel eller Marx. Ikke de to filosoffer der har inkarneret ideen i virkeligheden og ladet begge udvikle sig med nødvendighed - dialektisk som det siges. Referencen til Freud mangler også. Både Marx og Freud kritiseres for at være reduktive, at forklare et stort antal komplicerede psykiske eller sociale formationer ud fra et ganske lille antal elementer.

I dag moderne kunstneriske eksperimenter savner Tournier stoffet. Han beundrer den klassiske roman, som han altid ønsker at gendrive, og fortæller følgende lille historie: en pakistaner har efter Common-

wealth, det engelske Imperiums opløsning fået britisk statsborgerskab. Han ønsker at integrere sig i det engelske samfund og får syet et sæt tøj i gentlemanstil hos en af Londons bedste skræddere. Han står nu og beundrer sig selv i spejlet, men bryder så pludselig ud i gråd: "ja, men vi har tabt Imperiet". Tilsvarende opdager Tournier - der er kommet sent til romangenren - at romanen har tabt alt: personen, psykologien, intrigen, ægteskabsbruddet, forbrydelsen, landskabet og knudens løsning. Og han siger fra over for de forfattere der vil smadre bulen, for han har brug for den.

Det betyder nu ikke at Tournier ukritisk overtager den klassiske romanform. Han taler meget om - og praktiserer parodien, men dette begreb har for ham en ganske særlig betydning. Ordet genskrivning ville i mange tilfælde dække bedre. Tournier mener nemlig at parodien kan gengive kvintessensen af det parodierede. Således skulle Ravels La Valse være mere Wienervals end de tre Strauss-generationers samlede produkter. Romanen bliver udstrakt imellem to poler: ironi (Tournier bruger ordet humor) og *célébration*.

Et eksempel kan belyse hvordan Tournier kan genskrive andre forfattere. I Alain Fourniers kendte roman Le Grand Meaulnes (fra 1913) skildres et optrin hvor skolebørn leger rytterkamp. Som bekendt er de største heste, de letteste ryttere som det gælder om at vippe af hesten. Denne scene bruger Tournier i Le Roi des Aulnes, og han gør krav på den åndelige ophavsret, selvom Fournier skrev før ham, for i hans egen roman er motivet knyttet til hovedtemaet: kæmpen der bærer barnet, som den hellige Kristoffer bærer Jesusbarnet, medens det hos Fournier er anekdotisk.

Men som sagt vender Tournier ikke tilbage til den klassiske roman. Hans æstetik rummer en distance til den, en distance som ganske vist også de større realistiske forfattere var sig bevidst. Ligesom et elektrisk togs lokomotiv ikke drives frem af den stempelstang som man ser bevæge sig, således drives romanen heller ikke frem af psykologien. Tournier ønsker at behandle filosofiske problemer gennem romanen. Han er som sagt filosofisk uddannet.

Men Tourniers værk er heller ikke tankedigtning. Man kan ofte finde et filosofisk spørgsmål som en slags udgangspunkt; for hans førsteudgivne store roman Vendredi ou les limbes du Pacifique er det næstens rolle for personligheden, med tydelig reference til Sartres L'Être et le Néant (dette værk som han og Deleuze som unge studenter imødeså med stor spænding blev forøvrigt en skuffelse for dem, en første næsten instinktiv, men desværre på daværende tidspunkt uformuleret kritik af Sartres bevidsthedsfilosofi). I den næste roman Les Météores er diskussionen af arv og miljøes rolle en vigtig ansats. Men disse filosofiske spørgsmål er netop kun eventuelle udgangspunkter. Tournier er en af de efterhånden ret få romanforfattere der ikke ligger under for forlagsverdenens toårsrytme, eller i det mindste dengang ikke gjorde det. Under skriveprocessen begynder værket at leve med forfatteren og at stille ham spørgsmål.

Og hvis filosofien er den ene inspirationskilde, så er myten den anden. Myten omgiver os med sine utallige fortællingers stadige brusen. Det siges ofte at store kunstværker skal genlæses. Tournier er for eget vedkommende mere beskeden: da han i sit

stof går ud fra myten, er allerede første læsning for læseren en slags genlæsning, lige som skrivningen er en genskrivning. Tournier foregiver ikke at han kan indtage et absolut, teoretisk kritisk stude, men indfører sig i en lang fortælletradition og er tilfreds med de ændringer, de impulser den skabende kunstner kan give denne tradition. I Tourniers første roman Vendredi (1967) behandles ikke blot Robinson Crusoe-motivet, men hele eneboermyten. I Le Roi des Aulnes (1971) behandles elverkongemotivet, bedst kendt fra Goethes digt, trolden og hans "inversion" den der bærer barnet, som den hellige Kristoffer der er et af hovedpersonens aspekter. I Les Météores (1975) er det tvillingemyten Castor og Pollux med flere, i Gaspard, Melchior et Baltazar (1980) føjer Tournier en fjerde konge til de hellige tre konger, og i Gilles et Jeanne (1983) forbindes pædofilen og seksualmorderen Gilles de Rais med den hellige Jeanne d'Arc som lys og skygge.

Hele tiden går kritikken hånd i hånd med celebrationen, med forsøget på at fremstille en positiv væsensfylde. Man kan måske nok få indpasset Tournier i den sidste nye fransk-amerikanske intertekstuelle skole, der med udgangspunkt i filosofien Jacques Derrida forsøger at dekonstruere vor kulturarv, men Tournier lægger udtrykkelig lige så stor vægt på rekonstruktionen, på celebrationen. Mere end fraværets forfatter er han sammen med sin ungdoms studiekammerat Deleuze en nærværets skribent. Da nærvær og fravær er forbundne størrelser bliver naturligvis fraværet et problem for Tournier, lige som nærværet burde blive det for fraværets filosoffer.

Hvad enten man sætter de- eller re- foran, så

bliver konstruktionen tilbage. Tournier citerer ofte Paul Valéry, der i de senere år er blevet genlæst i lyset af skriftproblematikken. Han nævner selv Monsieur Teste, der er et eksperiment i en eksistens bygget op på den rene tænkning. Digterværket som tankeeksperiment er ikke Tournier fremmed. Faktisk kan især Vendredi og Les Météores opfattes som sådanne. Derimod nævner han ikke eksplicit Paul Valérys platoniske dialog "Eupalinos", der i sin fuldendte pasticheform er noget af det mest antiplatoniske der findes. I den mødes Sokrates og arkitekten Eupalinos i dødsriget og kommer til det resultat at Eupalinos har opbygget, konstrueret sig selv gennem sit værk - og ikke gennem en erkendelse af ideernes verden. I Mellemkrigstiden nærrede den tyske roman en adventsstemning, et håb om at kunsten skulle kunne finde, eller i det mindste forberede en ny mytes, nye værdiers frembrud. Ganske vist var dette hos Broch og Mann ledsaget af en årvågen afvisning af rusen som nationalsocialismen appellerede til, men der satsedes på det ubevidste, mest vel i Brochs Tod des Vergil. Også Kafka blev læst i dette perspektiv: ikke mere og endnu ikke, som Broch omformede til et endnu ikke, men dog allerede. Hos den tidlige Tournier erstattes denne adventsstemning af den mere beskedne målsætning at omforme den mytetale der stadig omgiver os. Konstruktionen og det bevidste arbejde betones mere end den ubevidste inspiration - også dette er ganske i Valérys ånd - og værket opfattes som en organisme eller en maskine der bliver selvorganiserende. Og med selvorganiseringen genfinder vi et tema der er centralt hos tænkere som Edgar Morin eller Michel Serres. Forfatteren bliver

nærmest værket's affaldsprodukt, lige som Robinson på et tidspunkt i romanen bliver et affaldsprodukt af sin ø.

Vendredi ou les limbes du Pacifique (1967) udgav Tournier efter at han foreløbig havde lagt Le Roi des Aulnes på hylden. Den danske oversættelse har titelen Fredag eller ved Stillehavets yderste rand (1980). I 1971 udgav Tournier en børneudgave Vendredi ou la vie sauvage (1971, Fredag eller den virkelige verden, 1981). Børnebogen har bortskåret store dele af det filosofiske og det erotiske aspekt, og betoner derfor først og fremmest omvendingen af Robinsonmyten.

Som hos Defoe strander Robinson på en øde ø hvor han må blive i 26 år. Og som hos Defoe koloniserer han øen og befæster den. Også Fredag bliver først gjort til arbejdsslave og undersåt, men så kommer omslaget. Robinson, der først er irriteret over Fredag og som kun med nød og næppe undgår at falde ind i Kain og Abel-myten, altså at myrde sin broder, lærer i bogens anden del af Fredag, opgiver beherskelsesideologien, at udnytte øen, der på et vist tidspunkt er under næsten fuld kontrol, inddelt i kulturer som på millimeterpapir, at udnytte sin næste, Fredag, og at undertrykke sig selv. Derfor afviser Robinson også at drage tilbage til civilisationen, der repræsenteres af en gridsk engelsk skibsbesætning, som bl.a. afbrænder et stort stykke jord for at finde nogle guldmønter som Robinson har tabt enhver interesse for, et optrin der kan læses i tydeligt økologisk perspektiv. Fredag derimod, lader sig friste af skibets høje master, hvor han legende klatrer rundt, og går rimeligvis en fremtid som

slave imøde.

Efter skibbruddet forsøger Robinson først at bygge en båd og at sejle bort, men forsøget mislykkes fordi han ikke kan få sat det tunge fartøj i vandet: derefter kommer fortvivlelsen. Robinson hengiver sig til mudderbad i en sump med sløvende dampe, "sølet", og denne fase ender med en hallucination, hvorunder han ser et skib med sin søster ombord. Han forsøger at svømme ud til det og er ved at omkomme. Altså en slags incestuøs kærlighed til det for nære, for fortrolige, søsteren. I hele Tourniers forfatterskab findes næppe et forhold til en kvinde skildret nuanceret, indgående og delvis positivt, hvorimod han har givet en betagende skildring af moderskikkelser, både i Vendredi og i Les Météores, i begge tilfælde stillet over for en usikker og lidt ubetydelig mand.

Efter denne fase kommer den foretagsomme, hvor Robinson koloniserer øen. Men under sin fortravlethed: produktion langt ud over noget rimeligt formål og puritanisme i nydelsen af arbejdets frugter, har Robinson nogle afgørende oplevelser. Først trænger han dybt ned i jordens skød, i en grotte hvor han længe ligger i fosterstilling. Denne rejse ned i dybet, tilbage til moderen, ledsages dog af at øens frugtbarhed aftager. Udlægningen er let: en introverteret periode drager libidoen bort fra omverdenen, men den er måske ikke så interessant: det er meget muligt at en almen psykoanalytisk sandhed bruges til at konstruere romanen. I næste fase, før og efter Fredags ankomst, lever Robinson et dobbeltliv. Han føler at noget nyt er under dannelse i ham, et kosmos er under dannelse, dvs. han befinder sig i et

kaos. Og derfor administrerer han videre, medens han venter på at det ny skal formes. I denne periode befrugter han i bogstaveligste forstand øen: hvor han har udgydt sin sæd, skyder der alruner op.

Da Fredag kommer behandler Robinson ham som sagt først som arbejdsslave og undersåt. Fredag skylder Robinson livet og gør sit bedste for at behage ham, men forstår ikke Robinsons målrettethed uden formål. Af vanvare antænder han Robinsons krudtlager, så øen springer i luften. Nu opgiver Robinson at dyrke øen op igen og bliver i stedet Fredags lærling. Givet er det at Fredag er mere end et medmenneske: hans livsstil er en gåde for Robinson. Snart opdrætter han en gribbeunge ved at tygge råddent kød til den (i børnebogsudgaven står der en note der advarer børn imod at følge Robinsons eksempel!), snart tager han skjoldet af en levende skildpade, hvad Robinson kategoriserer som dyreplageri. Da Fredag også befrugter øen og avler alruner med mørkstribeede fødder! - bliver Robinson jaloux og er ved at slå ham ihjel, men undgår som sagt at falde ind i Kain-og-Abel-myten, men fordi han husker Det Gamle testamente. Senere bliver Fredag vred på Robinson og finder på at lave en dukke af ham, som han prygler istedet for den virkelige Robinson, og Robinson følger hans eksempel. Det er således et åbent spørgsmål om der er tale om den afhumanisering, som Deleuze vil se i romanen, medens afkulturaliseringen er klar nok. Anderledes sagt: medmennesket skal måske blot defineres anderledes end ud fra den ødipale struktur som Deleuze bekæmper, men som måske optager for meget af hans synsfelt.

Ledet af Fredag lærer Robinson lethed og over-

fladiskhed at kende. Overfladiskhed defineres positivt som stor vidde og dybde nærmest negativt som ringe overflade. Tilsidst dræbes den gammeltestamentelige fadergud, der også er Robinson, i en bukskikkelse. Af dens hud laver Fredag en drage og af dens hovedskal en harpe der klinger i vinden.

Denne æolsharpes lyd kan måske udtrykke bogens vilje, at overskride tiden og døden. Tiden, både den lineære og den cirkulære - som i Nietzsches evige genkomst -trænges sammen til et klingende punkt. Æolsharpen hænges op i en død cypres og smykkes med gribbevinger. Dødens nærvær i øjeblikkets evighed er således klar nok, men måske Tournier ligefrem har villet udtrykke at døden er overvundet. I såfald er cypressen et gravenes træ, en død cypres er dødens død? Og gribbevingen er den døde grib, dvs. atter dødens død eller negation. Denne læsning bestyrkes af at det siges at Robinson havde anset gribbene for usårlige og udødelige, men døden kan altså overvindes.

Den solekstase som Robinson hengiver sig til på romanens sidste sider er endnu en åbenlys fornægtelse af tiden. Efter at Fredag har forladt ham, har han overvundet fortvivlelsen og frygten for alderdommen. Man skulle tro det var fordi skibets skibsdreng er flygtet fra skibet til Robinson, men ikke det genfundne medmenneske, men hans egen krops mineraliske usårlighed fejres på tekstens sidste side.

Civilisationskritik, opløsning af den objektbundne normalsexualitet og genfindeisen af en næsten uproblematisk udødelighed i øjeblikket, samt en tilsyneladende nedprioritering af medmennesket, alt dette har tydelige ligheder med begærsfilosofien,

med dens foreløbige - og måske berettigede given op over for kollektiv handling og for medmennesket, der i dens perspektiv næsten nødvendigvis må fremstå som en afledt eller vildledende psykisk størrelse, som det "gode objekt" der jo kun er den halve sandhed, fordi gode (bryster, fædre, mødre, genstande) jo altid har en mørk side.

Men medens filosofien med ord kan opretholde en prekær ligevægt - og Deleuze i Mille Plateaux gå ind på andre og meget interessantere ting end dem der eventuelt kunne drage det forrige værks teser i tvivl: den lovede schizoanalyse (i stedet for psykoanalysen), er det som om kunstnere, i hvert fald de større blandt dem, har mindre vanskeligt ved at drage deres egen holdning i tvivl, eller i det mindste at relativere den. Det skyldes måske at kunsten på bunden er upolemisk, den kan fremlægge hele følelseskompleksiteten omkring en holdning, der ikke som ofte i filosofien er stivnet i teseform.

Dette er spændende hos Tournier, der allerede i Vendredi anslår temaet for sin næste roman Les Météores (som nævnt er Le Roi des Aulnes påbegyndt før Vendredi). Det drejer sig om tvillingetemaet, Castor og Pollux. Les Météores begynder så at sige hvor Vendredi slutter, med den lukkede helhed hvor nu to enæggede tvillinger lever. Først er de så uskelnelige at selv familien forveksler dem og kalder dem Jean-Paul (de hedder Jean og Paul). De udvikler deres eget sprog, tilfredsstillende hinanden seksuelt liggende i fosterstilling og danner en tilsyneladende ubrydelig enhed.

Dog brydes denne enhed, fordi Jean er mere jordnær og står i forbindelse med vejr og vind, medens

Paul lever i fiksstjernernes tilsyneladende ubevægelighed. Tournier genoptager her et træk kendt fra mange tvillingemyter: at den ene er udødelig - ofte af gudeæt - medens den anden er dødelig. Da Jean vil gifte sig, forpurrer Paul dette, med det resultat at Jean flygter og Paul drager ud for at søge efter ham. Turen bliver lang; man har undertiden det indtryk at Tournier har svært ved at udelukke stof fra sine romaner, og den slutter i Berlin, byen der efterhånden er blevet splittelsens symbol, netop som muren bliver bygget. Under et flugtforsøg i en tunnel under jorden knuses hele den venstre side af Pauls krop, og som invalid kan han gennem den følsomhed den sårede side rummer åbne sig imod verden og tiden. Tvillingecellen, selvindelukketheden er brudt.

Eller er den? Selv tolker Tournier i kommentaren i Le Vent Paraclet romanens forløb således at kronologien (Jean) absorberes af meteorologien - her vel i betydningen af noget fast. Dvs. at det ubevægelige gives en fortrinsstilling. Rimeligst vil det nok være at holde sig til romanen, dvs til ens egen tydning og fastslå at selvindesluttetheden, med dens træk af mineralsk uforgængelighed, der afsluttede Vendredi i Les Météores er blevet taget op til ny overvejelse og implicit - kunstnerisk - kritik.

Romanen får sit omfang derved at der omkring tvillingeparret bevæger sig en række falske tvillinger, dvs. mennesker der forsøger at finde den tvilling de ikke har. Det gælder den skandaløse homoseksuelle onkel, der vittigt kritiserer heteroseksualiteten. Han bliver direktør for en række lossepladser der før og under den tyske besættelse mod-

tager civilisationens affald, dvs. civilisationen selv som former (emballage m.m.) uden indhold. Det gælder Ralph og Deborah, et rigt aldrende elskerpar der har indrettet sig et jordisk paradys - en have der består ved kunstig vanding - i Afrikas ørken. Også de rammes af tiden og døden.

Seksualitetskritikken konstrueres ud fra nogle overvejelser der bl.a. findes hos antropologen Lévi-Strauss, gående ud på at ægteskabsreglerne forbyder for nære og for fjerne forbindelser. På den ene side gælder incestforbuddet, der i primitive samfund strækker sig langt ud over kærnefamilien, på den anden side et forbud imod at søge partner i det vildt fremmede (kastevæsenet er det bedste eksempel herpå). For den homoseksuelle Aleksander kombineres derimod Exo- og endogami: han søger ligegyldig hvem og narcissistisk samtidig kun sig selv, sin egen spejling.

Men også homoseksualiteten kritiseres. Ouroboros-symbolet, slangen der bider sig selv i halen stod i Vendredi nærmest for fuldkommenheden; i Les Météores es gøres det til et udtryk for narcissisme. Hos en af Aleksanders skolekammerater, Thomas Koussek, der i skoletiden fik orgasme uden ejakulation, finder libidoen, den homoseksuelle, sin transformation til en form for mystik.

Hertil knytter der sig et teologisk perspektiv. I Vendredi kunne man tro at både Jahve og Jesus skulle erstattes af Venus, der forener det franske ord "grâce"'s to betydninger: nåde og ynde (gratie). Imidlertid dukker det kristne perspektiv igen op i Les Météores. Thomas Koussek søger fra Jesus -en tvillingebroder, som han i ungdommen forholdt sig seksuelt ophidset til - mod helliganden, uden om

den lidende korsfæstede. Tourniers spekulationer går i retning af en helligåndens æra efter Faderens og Sønnens.

Koblingen imellem sanselighed og religiøsitet forbliver dog stadig direkte hos Tournier, ofte kras som i tilfældet Thomas Koussek, undertiden raffineret som i Gaspard, Melchior et Balthazar, hvor Tournier som sagt opfinder en fjerde "hellig tre konge": alle fire elsker og søger noget jordisk, men finder ved at følge stjernen over Bethlehem et åndeligt aspekt af det samme. Den fjerde konge er inder og har smagt en kage, en turkish-delight, som en arabisk købmand har bragt ham. Denne konges lækkersultenhed transformeres til en søgen efter Jesus. Vendepunktet oplever han i Bethlehem hvor han laver børneselskab med sukker godt for alle børn over to år - medens Herodes som bekendt lader de yngre dræbe. Han søger nu Jesus, vil følge ham til Ægypten, men løskøber på vejen i Sodoma en gældsat købmand. Da kassen er tom, påtager han sig slavearbejde - 30 år i saltminerne, sukkerets modsætning - og bliver befriet tids nok til at han kan nå frem skærtorsdag aften, netop som Jesus og disciplene har indstiftet nadveren. Han bliver således den første der nyder den og bæres til himmels af engle, da han dør. Sodoma defineres i denne roman ved hovmod og ondskabsfuldhed.

Det religiøse perspektiv i Tourniers forfatterskab forstærkes således stadig. Om han er kættersk eller rettroende fik han lejlighed til at diskutere med nogle teologer i den nævnte fjernsynsudsendelse "Apostrophes", og efter sigende klarede han godt for sig. Bemærkelsesværdigt er det at Tournier som udgangspunkt for sin religiøsitet tager begæret i dets

umiddelbare, mest sanselige aspekt og så, ved en "inversion" transformerer det. Tanken om inversionen, det at noget let kan forandres til sin modsætning har beskæftiget Tournier siden Le Roi des Aulnes, hvor Elverkongen, Trolden, bl.a. manifesterer sig som Hitler og i godartet inversion bliver en hellig Kristoffer der, som hovedpersonen, bærer en lille jødedreng frelst bort fra Nazitysklands sammenbrud.

I sin sidste "roman" Gilles et Jeanne beretter Tournier om den berømte middelalderlige seksualmorder Gilles de Rais, der ombragte hundredevis af unge drenge som han først misbrugte seksuelt. Tournier tolker frit Gilles' perversion som en ondartet inversion af en stræben imod hellighed. Denne hellighed søgte han i følge med Jeanne d'Arc, og han bryder sammen da hun fanges af englænderne og brændes på bålet.

Tourniers romaner er "konstruktioner" i den moderne betydning af ordet, afprøvninger af nye muligheder, i hvilke den kristne kulturarv vejer tungt. Kun en samtidsrealistisk roman har Tournier skrevet, Les Météores, og den er ikke den ringeste. Efterhånden som Tournier arbejder sig ind imod det der nok er kernen i hans egen virkelighed, en mystik ud fra sanseligheden, bliver han draget af Kristendommens gamle symboler. Slående er det at den roman der blev den største publikumssucces, den der også kom som børnebog, også var den der på en måde fejrer narcissismens og selvtilstrækkelighedens triumfer. Men også i de andre romaner opstiller Tournier på en måde myter til efterlevelse, noget vi siden Sartre og Camus var vænnet af med, noget som ellers syntes at være overtaget af triviallitteraturen. Blot går

Tournier videre og kobler sansning og hellighed sammen. Og medmennesket er i de sidste romaner helt afgørende. Det er offeret for en nødstedt der bringer den fjerde "hellige tre konge" i Paradis, og det er oplevelsen af Jeanne d'Arcs henrettelse der får Gilles de Rais til at "invertere" sit begær i perversionens og grusomhedens retning. Også Tournier eksperimenterer med driften, men er som kunstner ikke bundet af samme logiske krav som en filosof.

Deleuzes filosofi er en protest imod negativiteten og imod at bygge noget på mangelen. I den forstand finder den en god pendant i Michel Tourniers første roman, især slutningen hvor døden kommer udefra og udødeligheden som uudtrykt betingelse har medmenneskets og generationernes fravær. Både hos Spinoza og hos Nietzsche fandt Deleuze en vilje til at sige ja til tilværelsen; i dette potenserede ja finder han essensen af det så forkætrede overmenneske. Som nævnt fandt Tournier - hvis ellers min tolkning er rimelig - vejen til verden og tiden, og ikke mindst til medmennesket.

René Girards kritik

Til Deleuze kom kritikken på en måde udefra. 1 november 1972 bragte tidsskriftet Critique ikke mindre end to anmeldelser af L'Anti-Oedipe, én af Jean-François Lyotard og én af René Girard, der omtales senere i dette bind. Den sidste hed "deliriets system" ("système du délire"). Som man vil se er Girard heller ikke nogen teoretisk tilhænger af ødipuskomplekset; det forklarer han på en anden måde. Men Girard ser i forfatterens vilje til at indtage særegne standpunkter et udslag af det dobbeltgænger-

motiv, den efterlignelsesmimesis hvorpå han bygger sin kulturkritik (jf. s. 202f). Således er han meget opmærksom på den spaltning der sker af Freud i en god Freud og en ond Freud (ham med Ødipus!). En anden af Girards betragtninger fortjener at nævnes, fordi den også stiller nietscheanismens væsentlige problem. Overmennesket skulle jo være et pragtfuldt rovdyr, der venligt æder sit bytte. Og, kunne jeg tilføje, noget sådant lader til at finde sted i dyreverdenen, hvor rovdyr ikke er aggressive, når de nedlægger ufarligt bytte; det har Konrad Lorenz givet en fascinerende beskrivelse af. Men overmennesket udsættes ifølge Nietzsche (og ifølge Deleuze og Guattari sker der noget lignende med "ødipianiseringen") for slavens ressentimentbetonede livsopfattelse. Det der er godt for overmennesket: "sund selvhævdelse" bliver ondt for slaven. Derved gribes overmennesket af rivaliseringsdialektikken og drives ind i en polemik imod slavemoralen, og denne polemik medfører en holdning der er alt andet end overmenneskelig. Overmennesket drives ind i rivaliseringen med slavemennesket. Baudelaire har aforistisk sagt at det er vulgært at skælde ud på pøbelen, og han lod være i sine bedste digte. Stendhal mente at adelens eneste opgave kunne være at ophæve sig selv som klasse, hvis den ville være en åndsadel. Det var der store dele af den der gjorde i det 18. århundrede, og da den begyndte at forsvare sine privilegier var den ikke mere "ædel". Nietzsche havde problemer med sit had til undermennesket; de sider der behandler det er ikke "overmenneskelige", og, for nu at komme tilbage til Deleuzes filosofi, så får også han problemer, når han med Nietzsche vil

sige ja til det store menneskes livsudfoldelse eller som i Mille Plateaux plæderer for muligheden for at hævde det egenartede, og samtidig vil bekæmpe "kapitalismens" og "ødipianiseringens" påståede paranoia. I selve kulturkritikken lurer den paranoia der hæfter sig ved fjendebillederne. Når det er sagt, skal det dog præciseres at Deleuze og Guattari ikke egentlig er polemisk-aggressive imod navngivne modstandere, men Systemet, kapitalismen, repræsenterer en diffus, allestedsnærværende ondskab, som man kun kan undslippe ad de så risikable flugtruter.

POSTMODERNISMEN: JEAN-FRANCOIS LYOTARD

Kritik af Deleuze

Også Jean-François Lyotard anmeldte L'Anti-Oedipe, og hvor Girard bebrejdede forfatterne at være slået ind på en gal vej, eller ikke at være gået langt nok i Freud-kritikken, indeholder Lyotards meget begejstrede anmeldelse en opfordring til at gå endnu længere ad den vej de allerede er slået ind på. Anmeldelsen hed "capitalisme énergumène", frit oversat: "den brølende kapitalisme". Lyotard udtaler det Deleuze og Guattari antyder: kommunismen er en despotisk, religiøs, hierarkiserende samfundsstruktur. Derimod er kapitalismen kynisk, dvs. værdifri, og der synes ikke at være grænser for, hvad den kan indstille sig på eller omstille sig efter. Kapitalismen skulle kunne nedsætte selve arbejdstiden til et par timer om dagen, undgå forureningen ved at indkalkulere bekæmpelsen i priserne, i vidt omfang producere gratisydelser osv. Stemningen i anmeldelsen er den fra de brølende tressere, men et problem nævner Lyotard dog: nulvækst skulle være umulig på kapitalismens præmisser, umulig ud fra profitaksiomet.

Døden kan ikke komme til kapitalismen udefra. Den socialistiske revolution opfattes som et paranoisk tilbageskridt (og denne holdning har da også bevirket at Lyotard i de senere år har været meget forbeholden for den mulighed at venstrepartierne skulle tage magten, hvad de som bekendt var ligeved et par gange før de endelig gjorde det i 1981). For Lyotard er begreber som proletariat, klassekamp og merværdi lig i lasten, og han vil hjælpe Deleuze

og Guattari med at smide dem over bord.

Det der karakteriserer kapitalismen er det aksiom der er blevet omtalt, værdiloven, med Lyotards ord den antagelse at det givne og det modtagne er kommensurabelt, fx arbejdskraft og arbejds løn plus merværdi. Og dermed desuden at alt hvad der kan omsættes er tilladt, men egentlig kun dette. Lyotard mener her (i 1972) at kapitalismen er ved at blive undermineret indefra. Libidoen trækker sig tilbage fra det kapitalistiske "dispositiv", den kapitalistiske driftsinvestering i det sociale. Vi kan genkende fænomenet, hvis vi erindrer slagord som at "stå af produktionsræset", men vi skal også huske at ønsket - uden det slagordsagtige - består endnu i de konkrete tanker om at få begrænset og fordelt det forhåndenværende arbejde. André Gorz har som nævnt arbejdet konkret med sådanne tanker, rigtignok uden at afskrive kollektiv social handlen.

Men hvortil fører nu dette? Lyotard tager det skridt som Deleuze og Guattari synes at vige tilbage for. Afterritorialiseringen er ham ikke nok. Den klarer allerede kapitalismen. Lyotard forestiller sig en endnu friere driftsbevægelse, hvor skabelse og destruktion kun er to sider af samme sag. Freuds berømte dødsdrift, udviklet især i Jenseits des Lustprinzips, tages nu op igen og tolkes, ikke som selvødelæggelse, men som fraværet af enhver artikulation, som det princip efter hvilket de begærende maskiner kun kan fungere i stadig opløsning. Dødsdriften, desartikulationen er betingelsen for befrielsen.

Lyotard er ikke enig med Deleuze og Guattari, når disse mener at kapitalismen støtter sig på den

despotiske maskine, og han mener derfor også at ødipuskomplekset spiller en langt mindre rolle i denne samfundsformation end de antager. Oprindelsen til ødipuskomplekset finder Lyotard i jødedommen og dens fortsættelse bl.a. i lutheranismen. Med udtalt reference til filosoffen Lévinas fremhæver han det paradoksale forhold mellem Gud og menneske. Gud er den stadig tiltalte, for det meste tavs og uudgrundelig, men undertiden talende igennem sine profeter. Når Lacan hævder at det ubevidste er struktureret som et sprog, fortsætter han det jødiske paradigme. Jahve er det ubevidste, patienten Israel og analytikereren er Moses. Denne flotte parallel uddybes i en note om Lévinas i Lyotards sidste bog Le Différend: når mennesket stadig taler til Gud er det fordi det føler sig under tiltale. Gud repræsenterer et "du" der bryder jegets narcissisme, dets drøm om beherskelse af tilværelsen. Jødedommen er det talte ords religion, der ikke bygger på myten. I moseloven og kun der er fadermordet skjult og fornægtet, udelukket med Lacans ord. Det var denne udelukkelse som Freud forsøgte at beskrive med Moses und der Monotheismus, hvor han antager et oprindeligt drab på Moses, en antagelse som vist afvises af den teologiske videnskab og med gode grunde. Jeg skal ikke gå nærmere ind på denne tolkning, men henviser til René Girard der også tildeler den jødisk-kristne religion en særstilling. Skylden skulle ifølge Girard være reel nok: den består for ham i at offeret erkendes som uskyldigt, det offer hvorpå ethvert samfund skulle hvile (tj. s. 218 ff).

I denne sammenhæng er det dog vigtigere at Lyotard, som forøvrigt flere andre, bl.a. Girard, mener

at ødipuskomplekset er under afvikling i kapitalismen. I stedet for foreslår Lyotard en anden struktur til at beskrive kapitalismen: ligheden, lighed forstået som fri ombyttelighed af mennesker, mænd og kvinder i forhold til den sociale position. Værdi defineres som ombyttelighed: intet har mere værdi "i sig selv". Kulturens og undervisningens værdi beror på udvælgelsen, og udvælgelsen beror ikke på værdien. En undervisnings værdi er den position den giver adgang til, et maleris værdi beror på om det kan hævde sin plads på et "kulturelt sted" fx et museum. Det er besynderligt at Lyotard ikke spørger, hvorfor visse malerier kan hævde deres plads, andre ikke. Tænkningen bliver her, forekommer det mig, endimensional, lige som forøvrigt også hos Pierre Bourdieu der er inde på lignende tanker i La Distinction (1979). Også her er tesen at alt fra mode til kultur har til formål at sætte skel og dermed at producere social værdi, næsten uanset indholdet.

Med de foregående betragtninger er der blevet anslået et vigtigt tema i "postmodernismedebatten". Men først tilbage til ødipuskomplekset. Når undertrykkelsen er blevet stærkere, siger Lyotard, er det fordi den indre undertrykkelse er blevet svagere. Fædrene, lærerne, lederne og mestrene - forhåbentlig også "tankemestrene"? - har tabt deres autoritet. Derfor er der - især i Frankrig - mere politi på gaderne (der blev forøvrigt noget mindre af det efter venstrekoalitionens magtovertagelse; men Lyotard skrev i 1972). Systemet er kynisk; det svarer med magtanvendelse, fordi den indre legitimering er sluppet op.

Iagttagelsen er sikkert rigtig, men det er også

karakteristisk at den bruges på denne måde. Omtrent samtidig skrev Jurgen Habermas i Tyskland om senkapitalismens legitimationsproblemer. Husker man tilbage til '68-oprøret, mindes man også et stærkt krav om legitimation. Efter det foranstående at domme, dvs. Deleuze og Guattari og Lyotards anmeldelse af dem, kan det synes folk der kræver legitimation kan henregnes blandt nostalgikerne. Store grupper af "marginaliserede", bl.a. arbejdsløse, har sikkert opgivet ethvert krav om legitimation, de har afskrevet samfundet, men den befriende effekt af denne "erkendelse" lader vente på sig. Modsat Deleuze og Guattari er Lyotard da også senere flere gange vendt tilbage til legitimationsproblemet, til det etiske problem, omend på en meget sofistikeret måde. På dette felt krydser hans veje stadig Habermas' på en måde der nok kunne være værd at få udredet nærmere. Men det kan være på tide at få præsenteret Lyotard.

Diskurs og figur

Hos Lyotard (født 1924) finder man flere ansatser forenede. Allerede i 1954 skrev han en udmærket lille bog La Phénoménologie, der samtidig giver et af hans filosofiske udgangspunkter. Et større værk Discours, Figure (1971) gør op med strukturalismen som filosofi. En række andre værker placerer ham, alene ved deres titler, som "begærende filosof", således bl.a. Des Dispositifs pulsionnels (1973, "Om driftsdispositiver"), Dérive à partir de Marx et Freud (1973, "Afdrift fra Marx og Freud"), Economie libidinale (1974, "Driftsøkonomi") og Introductions paiennes (1977, "Hedenske forskrifter"). En tredje række vær-

ker giver et signalement af postmodernismen, Lyotards eget sproglige påfund, og prøver desuden at opstille en ny form for etik udfra en overvejelse af sprogspil, således La Condition postmoderne (1979, Viden og det postmoderne samfund 1982) og Le Différend (1983, "Uoverensstemmelsen"). Lyotard var også sammen med Castoriadis og Claude Lefort med i gruppen "Socialisme ou Barbarie" (jf. s. 171).

Discours, Figure er blandt andet et opgør med den strukturalistiske filosofi, et opgør der gik noget upåagtet af ved udkomsten, måske fordi det er en sprænglærd bog der hovedsagelig arbejder sig ind på sit emne gennem kommentar til andre tekster, især Freud. Disse "læsninger" er jo et særpræg, omend ikke enestående for den moderne franske tænkning, "skriftklogskab", "meta-metadiskurs" - eller måske ernæring på ådsler. I så fald fungerer mange nutidige filosoffer som filosofiens skraldemænd; et faktum er det at både Freud og især Marx nu langsomt synes at være fortærede, i det mindste i deres nuværende inkarnation.

Lyotards titel er sigende. "Diskurs" hentyder til sprogsystemet, som beskrevet i bl.a. den strukturalistiske sprogvidenskab. Man har her et system: en række elementer definerede ved indbyrdes modsætninger. Bedst fungerer det i fonologien. Et fonem er således defineret ved sin modsætning til at andre fonemer, et a er defineret ved ikke at være e, i o u osv., eller mere abstrakt udtrykt: et element er defineret ved sin modsætning til alle andre elementer. I et system spiller negationen således en afgørende, systemkonstituerende rolle. Hvorvidt så den strukturelle sprogbeskrivelse kan være udtømmen-

de og modsigelsefri - to af de tre krav Hjelmslev stillede (det tredje var at den skulle være den klest mulige)* er en anden sag. Castoriadis er inde på samme problem (jf. s. 181 f).

Over for systemet sætter Lyotard figuren eller matricen. De to termer har fælles egenskaber: begge er de usynlige og synkrone. Men figuren rummer noget andet og savner negationen. Den kan i en fortættet figur sammenskyde, "fortætte" "sætninger" der er umulige samtidig, "inkompossible". Dette viser Lyotard ved en videregående analyse af Freuds afhandling "Ein Kind wird geschlagen" (i Gesammelte Werke XII). Heri fremanalyserer Freud i fantasien "et barn bliver slået", en orgasmefantasi hos en kvindelig analysand, tre sætninger: 1) faderen slår barnet, 2) jeg bliver slået af faderen, 3) et barn bliver slået. Genstanden for afstraffelsen skifter i 1) søskende, i 2) analysanden selv, i 3) i reglen drenge. Analysanden er snart vidne, snart genstand, og fantasien rummer spor af forskellige stadier af driftsudviklingen. Figuren, eller matricen, er ikke stabil og rummer som sagt oversat i sproglig form modsigelser. Desuden driver dødsdriften sit spil i den, Freuds problematiske dødsdrift, der i forskellige tolkninger er en hovedhjørneste i den psykoanalytisk inspirerede franske tænkning.

Med Castoriadis kan man fastslå at det ubevidste ikke kan afbildes med vort "logisk-identitære" sprog - og heller ikke kan omtales uden. Det betyder at alle modeller højst bliver plausible, således også Lyotards meget spændende analyse, som fortjener at blive læst i sin helhed. Discours. Figure er ikke blevet læst af så forfærdelig mange, men i de senere

år har den vundet ny opmærksomhed. Den indskriver sig i opgøret med gammelstrukturalismen, i interessen for produktionsprocessen i stedet for det færdige produkt, som man i litteraturvidenskaben også finder hos en Julia Kristeva (der er uddannet psykoanalytiker). Det færdige produkt kan til en vis grad beskrives ved strukturelle metoder; "beskrivelsen" af produktionen, den digteriske og bevidsthedsproduktionen, åbner for et videre spektrum af teoretiske tilgange, der dog ikke alle munder ud i kontrollable, efterprøvelige analyser. Et andet aspekt i Discours, Figure har vundet genklang i den amerikanske "dekonstruktionale" skole i litteraturvidenskaben. Den kan jeg her ikke komme ind på, men det synspunkt der genoptages er følgende: kunsten arbejder naturligvis også med den ubevidste fantasiproduktion. Men modsat den almindelige dødelige, der lader sig fange i sine egne, og ofte i kunstens fantasier, skulle kunstneren stå imod, ikke lade sig fange, men være interesseret i at erkende fantasiproduktionens måde at fungere på. Synspunktet er ikke uden interesse, men lidt begrænset. En Michel Tournier sætter sig således, som nævnt, det lidt mere beskedne mål, blot at omforme den myteverden der omgiver os.

"Den store Historie"

De værker som jeg har klassificeret under den "begærende filosofi" udvikler de ansatser der kom frem i anmeldelsen af L'Anti-Oedipe. De rummer en afvisning af "den store historie". Dette gælder både i æstetikken og i samfundssynet. Der skippes troen på en nødvendig historisk udvikling, på en dialek-

tik og på proletariatets revolutionære rolle. Dertil kommer en tilsvarende opvurdering af "den lille historie", af alt fra lokale initiativer til happenings. Lyotard og Deleuze blev derfor en overgang de marginaliserede gruppers filosoffer. De talte for propfyldte sale, holdt mammutforelæsninger af 2-3 timers varighed på det nu nedlagte Vincennesuniversitet (der er genopstået, i mere normaliseret form, i Saint-Denis). Endelig rummer disse skrifter en tro på, eller i det mindste et håb om at en anden driftsinvestering vil kunne fore ud over kapitalismen. Dette synspunkt er dog vigende og forsvinder i Lyotards senere værker.

Typisk er et essay "Le désir nommé Marx" ("Et begær kaldt Marx", i Economie libidinale). Lyotard går ud fra den dobbelthed som mange andre marxkritikere også har behandlet. På den ene side er der utopien, at frigøre mennesket fra økonomisk undertrykkelse, på den anden side er Marx fascineret af det kapitalistiske system, og denne fascination vokser efterhånden som Marx analyserer denne samfundsformation. Utopisten Marx vil levere det gode, totale objekt for begæret, der svarer til den modne genitalitets begærsobjekt i den klassiske psykoanalyse. Jeg skal måske lige tilføje at denne modne genitalitet, såvel som den traditionelle psykoanalyse nærmest er skældsord hos "de begærende", ja allerede hos Lacan. Den utopiske Marx kalder Lyotard "Marxine" ("la petite Marx"). Hun er en lille anstændig pige der korser sig når hun ser kapitalismens "perverse polymorfitet". Essayet er morsomt, og det har fat på noget væsentligt; det tager humoristisk på den spaltning der kendetegner mange reformbevægelser:

enten moralistisk ud fra en overjagsposition at **an-**gribe "systemet" uden altid at være klar over de fantasier der bestemmer kritikken, eller køligt teknisk, "realistisk" at lade sig opsluge af analysen **af** systemet. Men nogen handlingsmulighed, nogen etik bydes der ikke på, bortset fr* desinvesteringen **af** "den store historie".

Legitimation og sprogspil

Også afvisningen af historiens nødvendighed medfører problemer, **al** den stund både Deleuze og Lyotard synes at forlade sig på systemets, kapitalismens egen udvikling. Som opløsning **af** alle tidligere værdier og normsæt synes Lyotard at acceptere udviklingen. På dette punkt kom også indvendingerne. I 1979 blev det etiske problem rejst i et langt interview med Jean-Loup Thébaud: Au juste (titelen kan oversættes: "Ret beset", men spiller også på retfærdighedsbegrebet). Og samme år kom Lyotards vel mest succesrige bog La Condition postmoderne (Viden og det postmoderne samfund). Bogen har undertitelen Rapport sur le savoir og er et bestillingsarbejde for universitetet i Québec. Emnet er vidensekspllosionen i de udviklede lande, men den røde tråd er legitimationsproblemet. Lyotard slutter sig til den opfattelse at det humanistiske dannelsesideal er på vej ud, at viden produceres ikke for sin brugsværdi, men for at blive solgt (og fremme ny produktion). Synspunktet får en vis aktualitet i vor nuværende situation, hvor humanister står på nakken af hinanden for at sælge sig, og hvor humaniora pludselig skulle være for alt muligt, hvor humanismens kerne - mindre beskrevet end nogensinde - skulle have en salgsværdi.

Lyotard lader forskellige legitimationsforsøg passere revy. Opfatter man samfundet som et selvregulerende system, finder man en optimistisk og en pessimistisk model. Den optimistiske svarer til en moderat udgave af velfærdssamfundet som i Talcott Parsons' sociologi. Stikordene er harmonisering og stabilisering. Den pessimistiske, ja kyniske udgave ser systemets mål som øget ydelse og performativitet. Fornyetelser og kriser, strejker og arbejdsløshed, ja politiske revolutioner opfattes udelukkende som tilpasninger inden for systemet. Det eneste alternativ til systemets optimering er systemets forfald. Denne model har fået vind i sejlene under den nuværende krise. Fx kan den inhumane behandling, der bliver store befolkningsgruppers lod, ses som systemnødvendig tilpasning. Opfattes samfundet som delt i to, kan en radikal samfundsændring tænkes at komme til det "udefra", fra den udelukkede, eller undertrykte gruppe. Dette gælder for marxismens opfattelse af proletariatet som den udelukkede klasse, men også for forskellige anarkistiske strømninger, således "Socialisme ou Barbarie", som Lyotard var med i, samt for Frankfurterskolens kritiske teori. Efterhånden som klassekampen aftager, eller sløres, bliver denne model en utopi, et håb. Den kan føre til en sontring imellem to slags viden, en teknisk, der passer til samfundssystemet, og en anden der er kritisk, reflekterende eller hermeneutisk, og som stiller spørgsmål ved mål og værdier.

Man kunne her tilføje at dette ret nøje beskriver et aspekt af humanismens krise. I 60'erne og begyndelsen af 70'erne blev humaniora i Danmark for størstedelen - i det mindste hvis man måler overfladisk,

ud fra mængden af det skrevne - reduceret til ideologikritik. Primus motor mentes at være samfundsudviklingens revolutionære eller radikalt reformerende tendens. I krisen, hvor en bevidst samfundsændring, skønt påkrævet, heller ikke synes at blive til noget, står humaniora i valget mellem at finde anvendelse, og dermed legitimering, i den tekniske samfundsforvaltning, eller at trække sig tilbage til sin kerne, som "humanismen" har svært ved at genfinde efter at have nedlagt mennesket og afsløret sig selv som ideologi. Som jeg straks kommer til det, mener Lyotard imidlertid ikke at humanismen er en mulig retræteposition.

Han mener også at de to modeller, der anskuer samfundet som helhed eller samfundet som delt, ikke mere har aktualitet i den postmodernistiske æra. Lyotard har derfor valgt at anskue de sociale relationer som sprogspil. Ganske vist hævder han ikke at dette skulle være den eneste mulige synsmåde, men andre anlægges ikke. En værdidebat afvises som "modernistisk", altså ikke passende til den postmodernistiske æra. Ved modernisme forstås oplevelsen af normrelativering og -opløsning som "værdisammenbrud". Det udtryktes hos forfattere og kunstnere som Nietzsche, Musil, Broch, Schonberg, Wittgenstein. Herhjemme prægede denne tankegang debatten især i 50'erne, da Villy Sørensen m.fl. indførte og videreudviklede disse synsmåder fra tysk filosofi. Nu skulle vi altså være gået ind i en ny æra, men legitimationsproblematikken tager Lyotard med. Lad os derfor vende os imod problemstillingen formuleret i sprogspilsteori.

Sprogspillene har, som ordet antyder, visse regi-

er, og for forskellige sociale områder gælder der forskellige sprogspil: kommando i militæret, ban i kirken, denotative udsagn (udsagn om sagsforhold) i skolerne (de franske skoler har ikke fulgt de danske i problemorienteret undervisning), fortælling i familierne. Befrielsesmulighederne skulle nu være at gøre originale "træk" i sprogspillene, træk der forskyder grænser og ændrer regler: fortælle historier på ministermøder (hvem ved forøvrigt hvad dér foregår), stille krav i kasernerne, eksperimentere poetisk i skolerne. Såvidt jeg kan se står man her over for en ny variant af "den lille historie" over for "den store". Inden man for hurtigt afviser betragtningmåden, må man dog konstatere at græsrodsbevægelser m.m. kan anskues ud fra den: de flytter undertiden grænser, fx når de opnår at få lov til at være med om beslutninger som de formelt (i de eksisterende sprogspil) ikke har ret til at deltage i. En bevægelses gennemslagskraft kan ofte måles på den status den opnår i medier og over for offentlige myndigheder.

Men hvad med de undertrykte, de der ikke kan komme til orde, undertiden fordi de er blevet dræbt? Dem vender Lyotard tilbage til i sin næste større bog, Le Différend. Der finder man også nogle almene betragtninger over ret og uret, og det kommer jeg tilbage til. En del af Lyotards bog er faktisk viet overvejelser over den nye informationsæra, databanker m.m., og dens nystrukturering af undervisning og forskning. Lyotard, som andre der har beskæftiget sig med den nye vidensformidling i informatikken, ser to muligheder: et vidensspil med komplet information og et med lukket information. Den komplette

information er (tilnærmelsesvis) teknisk mulig. Alle vil principielt kunne få adgang til al viden. I undervisningssystemet måtte der eksempelvis indlæres en vis basisviden, samt betjening af den nye teknik, men derudover ville fantasien og kombinationsglæden igen komme i højsædet.

Den lukkede information kender vi godt fra Gutenbergæraen (men med lidt god vilje kunne man sige at de danske folkebiblioteker har skabt en tilnærmelsesvis åbenhed på et begrænset felt. De opfylder det krav at skaffe enhver låner ethvert værk, og opgaven tages mange steder meget alvorligt. Samtidig med at man drømmer rosenrødt om et nyt informationsdemokrati, er de offentlige myndigheder måske parat til at opgive det opnåede på bogens område).

Lyotard går naturligvis ind for åbenheden. Men han skænker ikke formningen af oplevelsesevnen nogen opmærksomhed. Der skal dog ikke megen fantasi til at forestille sig hvilken teknisk drejning fantasi, oplevelsesevne og fordybelse vil tage; ja fordybelse vil der ikke blive ansportet til, selvom den ikke kan udelukkes, i det mindste ikke hvis man tror på "menneskeånden", en menneskelig natur eller lignende, men det har Lyotard afskrevet.

Hvilken etik kan Lyotard nu få ud af sin sprogspejlsbetragtning? Først affærdiger han lidt hurtigt Habermas' konsensusorienterede sandhedskriterium: at normer skal kunne vinde samtykke i fri debat, altså uden pression. Naturligvis rejser Habermas' opfattelse en lang række problemer, som han forøvrigt stædigt arbejder med, bl.a. ubevidste motivationer, men hans teori ville nok have været en nøjere behandling værd.

Lyotard har to indvendinger. For det første skulle det konsensusorienterede sanhedskriterium forudsætte troen på menneskehedens emancipation. En sådan antagelse kan naturligvis ikke bevises, men det behøver den vel heller ikke. At kræve bevis ville blot være at falde tilbage til en mekanisk, eller mekanisk-dialektisk historieopfattelse på linie med vulgærmarxismen eller den teknologiske fremskridtstro.

For det andet er konsensus, samtykke (om samfundsforhold) ofte systembevarende, således fx i Japan. Dette er ubestrideligt; ifølge den systemteori som Lyotard har været inde på, er det klart at et samfund hvor stridende parter kan finde eller udarbejde et sprog de begge forstår, vil kunne løse sine problemer i alle henseender billigere end et uforsonligt delt samfund. Men Lyotard kalder en sådan konsensus manipuleret. Dette er muligt, men så drejer det sig ikke om konsensus i Habermas' betydning, og fri og fornuftig diskussion kan også afsløre manipulation. Derimod kan den aldrig endegyldigt rense sig for enhver forudsætning, og en forudsætning kan altså senere vise sig at være falsk. Men den kan ændres i stadig diskussion. Ser man Lyotard efter i sømmene, ser det ud til at hans forudsætninger undertiden er betydelig mere idealistiske end det lader til ved første øjekast. Imidlertid spørger Habermas videre i Lyotards næste bog, hvor hovedproblemet netop er hvad man skal gøre med uforenelige synspunkt er.

Senere følger Lyotard et par indvendinger til imod Habermas: der gælder ikke samme regler i alle sprogspil. Jeg ved ikke om denne indvending forfejler sit sigte. Har Habermas påstået dette? Desuden at

videnskaberne snarere søger det der afkræfter gældende antagelser (altså Poppers tanker om at en hypotese stadig må stå for skud, at sandhed betyder at en hypotese (endnu) ikke er falsificeret), søger at opstille modeksempler og nye beskrivelsesmodeller. Alt dette forhindrer ikke, for mig at se, at der i videnskaben findes, ja lad os sige et fælles accepteret sprogspil; der findes derfor mange situationer hvor en hypotese må droppes, hvis man ikke vil synde imod dette sprogspil. Naturligvis findes der også kæmpende hypoteser, og de er den spændende del af en videnskab, men modsat etiske spørgsmål tåler de næsten altid at stå uafgjorte til en afgørelse eventuelt (foreløbigt) trænger sig på ifølge sprogspillet's nødvendighed.

Kuriøst nok er Lyotards egen sprogspilsetik ikke så langt fra en velforstået Habermas. Han udelukker ud fra sprogspiltanken, at terror kan anvendes, truslen om at udelukke en partner fra spillet: "hvis du gør dette træk er du ude" (og ude kan her betyde "død", tab af stilling, frihed osv). Alligevel virker Lyotards etik forfærdelig begrænset, den udelukker ofre for sult, undertrykkelse og udryddelse; de sidste bliver dog taget med i den næste bog. Og rent logisk kunne man vel også føre kritikken: kunne man ikke tillade et sprogspil med indlagt, tilladt drab i reglerne under visse omstændigheder? Visse "sprogspil", for nu stadig at bruge begrebet, går meget langt i den retning. I gamle dage, og endnu den dag i dag i mange lande, fører det sidste træk måske til arbejdsløshed eller fallit. Derefter følger så måske sult eller selvmord. Mener Lyotard at enhver stadig skal have lov at "spille med", altså få lej-

lighed til at begynde forfra? ! tå fald er det godt, men han har samtidig leveret et imponerende eksempel på en filosofi der ikke uden gratie går på hovedet.

La Condition postmoderne vil dog nok blive last fra en anden synsvinkel, som "et signalement af vor tid". Om den bliver mere end symptombeskrivelse, får tiden vise. Det greb den foretager er som sagt enkelt. Den fjerner det negative, langselen efter en fællesmyte, et falles forståelsesgrundlag, fra modernismen, og vips har vi postmodernismen. Og en Jean Baudrillard går videre i blind accept af det nye, og formentlig afgørende nye. Desværre kan jeg ikke behandle ham her. Spørgsmålet er imidlertid om den søgen efter et falles forståelsesgrundlag er passé, som Lyotard flet erklarer det, når han kvitter den klassiske filosofis helhedssøgen. På det etiske felt er det ikke indlysende, og Lyotard selv tager netop det etiske problem op i sin næste store beg, Le Différend fra 1983.

Det etiske problem

Denne beg tager både det etiske spørgsmål og sprogs spillene op. Virkeligheden anskues som sprog, der er ikke en virkelighed givet gennem et sprog, men en sprogets virkelighed. Det eneste "faktum" er at der fereligger en "satnlng" (phrase), at der er gået en satnlng forud og at en satnlng skal følge efter. Ved satnlnger lader Lyotard dog også til at forstå det vi kalder handlinger, som når en ordre bliver adlydt, og han indbefatter også tavshed. Subjektproblematikken synes i første omgang radikalt brudt. Subjektet synes kun at have sproglig realitet: dels som en plads i satningen, dels konstitueret gennem

navnet, altså også sprogligt.

Problemet bliver i dette første sprogpilsaspekt af bogen tilsyneladende enkelt: hvordan skal man kæde en sætning på den foregående. Der er flere muligheder; velkendt er det at man på et "døren er lukket" kan svare fx med at åbne den, med at påbegynde en fortrolig samtale, med at protestere osv. Lyotards påstand er nu den at der i forskellige sprogpil findes regler for sammenknytning af sætninger; i stedet for sprogpil taler Lyotard om "sproggenrer" (genres de discours) der defineres ved et formål: vide (videnskabelig genre), belære (didaktik), overbevise (retorik) osv. En vigtig pointe er at der ikke findes noget "sprog" i almindelighed, undtagen som genstand for en idé, og det betyder, i Kants forstand, at det ikke kan gøres til genstand for empirisk erkendelse i sin helhed, fordi det er en absolut helhed (Kant nævner ideen "verden"). Folk der har studeret sprogvidenskab vil måske krumme sig i et spørgsmålstegn; Lyotard kommer ikke ind på denne videnskabs status, men til foreløbig opretning kan man måske sige at sprogvidenskaben netop begrænser sig til et snævrere felt end sproget i dagligdags betydning.

Lyotards pointe er nu at der findes uoverensstemmelser imellem de forskellige sproggenrer, og at der altså ikke findes et overordnet sprog der kan bilægge disse uoverensstemmelser. Dem vender jeg snart tilbage til. Men først lige et par almindelige bemærkninger om bogen. Den kan sikkert på mange virke mærkelig. På den ene side er den fuld af "sprogspilsanalyser", men disse bruges til en gennemgang af vigtige aspekter af filosofiens historie i pro-

blemorienteret form. En række suggestive anmærkninger kommenterer Protagoras, Gorgias, Anthistenes, Platon, Aristoteles, Kant, Hegel, Lévinas, menneskerettighedserklæringen fra 1789 og Cashinahuastammens mytefortælling. Bruddet med fænomenologien er (næsten) fuldstændigt. Som bekendt tager fænomenologien sit udgangspunkt i det menneskelige subjekt, således som det sker hos Husserl, den tidlige Heidegger og Sartre. Denne tendens i fransk filosofi lader forøvrigt til at være generel. Den yngre filosof Vincent Descombes, forfatter til en udmærket historie om moderne fransk filosofi, Le Même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978) afslutter denne med at nævne muligheden af at gøre sig fri af for-mig'et (dvs. subjektproblemet) for at beholde væren. Og i hans nyeste bog Grammaire d'objets en tous genres (1983, "Grammatik over genstande af alle arter") spiller sprogfilosofien en vigtig rolle. Desværre har jeg hverken plads eller kræfter til at omtale den her.

At Lyotards synsvinkel er sproglig betyder nu ikke at verden, virkeligheden, bliver helt borte. Den fungerer som arkiv for demonstrative, påvisende udsagn, den indgår i den videnskabelige bevisførelse. Også spor af den gamle subjektproblematik findes, spor der måske kan være problematiske for synspunktets konsekvens. Der findes nemlig en "følelse" der kræver at komme til udtryk, men som ofte ikke kan. Og der findes den mulighed at det nye, tildragelsen (Heideggers Ereignis) baner sig vej. Dog vil Lyotard ikke med Heidegger godtage at "Væren" her taler om sig selv gennem mennesket. Han kalder det med et vanskeligt oversætteligt udtryk "arrive-t-il?" (sker

(sker det? kommer det?), med støtte i Lévinas der opfatter du-forholdet i religiøst perspektiv som noget der bryder jeg'ets narcissisme.

Men måske det er lettere at gå til problemet ud fra det etiske perspektiv. Her kan jeg ikke undgå delvis at oversætte tilbage til en mere traditionel sprogbrug, velvidende at dette rummer farer for at ikke blot læseren, men også jeg forvrænger forfatterens synspunkt. Udgangspunktet er klart og aktuelt. Der findes uoverensstemmelser eller konflikter, der ikke kan afgøres i eksisterende sprogspil. Et menneske der bliver offer for en vis form for uret kan ikke gribe til et juridisk (eller andet) søgsmål, fordi der ingen kompetent domstol findes. Således får Lyotard opstillet to rækker termer der svarer til hinanden. På den ene side kan man lide en "skade" (dommage) og i en "retstrætte" eller "proces" (litige) blive "sagsøger" eller "klager" (plaignant). Naturligvis kan denne række bruges ud over det strengt juridiske sprogspil - eller den juridiske genre, som Lyotard nu taler om; det vigtige er at der findes en procedure der kan træffe en afgørelse. Over for denne første række står "uoverensstemmelsen" eller "konflikten" (différend) hvor der forvoldes en "uret" (tort) og der skabes et "offer" (victime). Det afgørende er her at offeret er afskåret fra at klage.

Lyotard nævner flere eksempler der ikke alle, for mig at se, står på samme plan. Det nye franske højre, eller en del af det, har de seneste år fundet på at benægte gaskamrenes eksistens i Nazityskland. Auschwitz, der for en Adorno betød at man hverken kan digte eller tænke som før, benægtes slet og ret.

Det gør bl.a. en kendt paradoksmager, Robert Faurisson, der har skrevet ganske kvikke og utraditionelle tolkninger af fx digterne Rimbaud og Lautréamont. Nu vil han gøre sig herostratisk berømt; hans argument lyder: kom med et vidne der har set gaskamrene. Lyotard nævner ikke at han faktisk, med lede, er blevet gendrevet: der findes endnu vidner, nemlig blandt de jøder der kom i de såkaldte Sonderkommandos, der skulle ordne ligbrændingen, men naturligvis vil de, som alle vidner til historiske begivenheder, dø engang. Man kan imidlertid også føre historiske beviser på anden måde, fx ved simpelt hen at spørge hvor de seks millioner jøder da så blev af. Denne makabre "diskussion" viser mere om højrefløjen end om gaskamrene.

Lyotard forbigår gendrivelsen og standser op ved det paradoks at et vidne ved at have overlevet ville modbevise sig selv. Offeret kan kun vidne som dødt. Det er en skam at bogen indledes med et ringe paradoks af den skuffe. Et andet eksempel er at en forlægger kan benægte at der findes ikke-offentliggjorte mesterværker - der altså skulle have lidt en "uret". For hvis man nævner ét, kan man ikke sige at det er et mesterværk, undtagen i egne øjne. Her "glemmer" Lyotard analogislutningen: visse mesterværker er først blevet kendt lang tid efter at de blev affattede, altså er det sandsynligt at der findes upublicerede mesterværker også den dag idag.

Morsommere er følgende: enten er en sovjetborger kommunist eller han er det ikke. Hvis han ikke er det kan han ikke vidne om at Sovjet ikke har virkeliggjort kommunismen, fordi kun kommunister ifølge ideologien kan afgøre om samfundet er kommunistisk.

Hvis han er det, vil han ikke vidne, men forlade sig på partiets afgørelse af, hvordan samfundet er beskaffent.

Mere aktuelt for os danskere er måske at en arbejder nok kan klage - i arbejdsretten - over kontraktbrud fra arbejdsgiverside, men at han dermed på en måde anerkender at hans arbejde betragtes som en vare han for et bestemt tidsrum giver afkald på.

Lyotards bestemmelse af ofret er at dette ikke har mulighed for at komme til udtryk, at konflikten består i at det er umuligt at bevise. Dette gælder ganske vist kun inden for visse genrer, inden for visse sprogspil; således findes der ikke arbejdsdomstole der går ret meget ud over økonomiske betragtninger.

De nævnte eksempler kan undre mange. For har vi ikke midler til at løse disse konflikter, disse uoverensstemmelser? Den er, i det mindste teoretisk, sket fremskridt med hensyn til at forstå at arbejde betragtet som vare er en meget begrænset betragtningsmåde, et specielt sprogspil, om man vil. Ingen (?) forsvarer nazisternes masseudryddelser (heller ikke højrefolkene; nogle af dem benægter blot deres eksistens). Midlet til om ikke samtykke, så et fælles sprog kunne være dialogen. Lyotard tager den sokratiske dialog op, men man kan tænke på Habermas og Frankfurterskolen. På Sokrates' tid fandtes der en anden dialogform, den retoriske strid (agon) som udfoldede sig i folkeforsamlingerne og i retten. Denne havde ud over de to stridende parter en opmand eller dommer, der afgjorde hvem der havde sejret. Den sokratiske dialog fjerner nu denne opmand ved potentielt at inddrage alle tilhørere som deltagere

i dialogen. Lyotard forlader sig dog ikke på dialogformen. For at gøre det skal man mene at enheden er stærkere end flerheden, og Lyotard er "dekonstruktionalist", mere end konstruktionalist. Desuden mener han at for metasprog af den art (han taler om "principielle sætninger") kan man ikke fremføre beviser.

Underligt nok spørger Lyotard sig ikke om hvad der ville ske hvis man lod dialogformen falde, og han dialogerer selv intelligent med andre standpunkter. I dialogformen finder han kun en særlig genre der på en gang instituerer og forsøger at instituere regler for hvad vi kalder videnskabelig erkendelse. Det er spørgsmålet om ikke dialogen langt snarere er kendetegnende for det etiske område. Hos videnskabsmændene forekommer det mig at det fælles sprog fungerer, selv under de største teoretiske uenigheder, men der kan man jo også uden skade lade hypoteser stå ved siden af hinanden til man mener at have tilstrækkeligt grundlag til at vælge. Det samme gælder ikke i handlingens sfære.

Auschwitz kan sætte en stopper for visse genrer, således en spekulativ hegelianisme, fordi man ikke ser at masseudryddelserne skulle kunne blive et positivt moment i en dialektik. Men også nazismens "etik" er umulig at inddrage i en dialog. Dens bud lyder ifølge Lyotard: han (jøden m.fl.) skal dø, det er min lov, der oversat til jødens sprog vil le lyde: jeg skal dø, det er hans (nazisternes) lov. Her kan man tale om uoverensstemmelse, men der er det specielle ved denne uoverensstemmelse at nazismens lov ikke kan generaliseres for alle: lovgiveren lovgiver ikke for sig selv. Derfor er nazismen, ret

beset, heller ikke terroristisk over for jaden, der jo betragtes som den helt anden, der blot skal udryddes. Terroren gælder derimod inden for nazisternes egen kreds, eller inden for "ariernes": af dem kræves der underkastelse og udfarelse af ordrer, fx om at udrydde joder. Auschwitz er fællessprogets sammenbrud og kan kun konstateres i reflektionen. Her oprettes et "vi" der i det mindste består af den skrivende og den læsende.

For en overfladisk betragtning stiller udryddelseslejrene ikke noget moralsk problem, i det mindste ikke noget teoretisk problem. Nazisternes lov kan ikke generaliseres, så at den kan tjene til et alment princip som alle i en lignende situation skulle kunne følge, således som Kant krævede det i Kritik der praktischen Vernunft. Men nazisterne gjorde jo slet ikke krav på almenhed, de stillede intet moralsk krav til jøden - udover at han "skulle" dø. For den konsekvente nazist var Nurnbergprocessen ikke en rettergang, men de sejrendes udryddelse af dem, et spejlbillede af deres egen holdning. Kommunikation var umulig. Man kunne her have prøvet en anden vej, fx at undersøge om den nazistiske holdning ikke måtte være selvmodsigende, men Lyotard bliver stående her og går videre med betragtninger over myten. Nazisterne greb jo tilbage til "ariske" myter der bekræftede dem selv som herrefolk. Og denne struktur genfinder Lyotard i en analyse af fortællesituationen hos Cashinahuastammen. Fortælleren, der jo selv tilhører stammen, fortæller en myte som han har hørt (naturligvis af et stammemedlem) og myten omhandler stammen. Stammen indtager således alle fire pladser i fortællersituationen: afsender, modtager, referent

(det det handler om) og desuden meningen.

Det er bemærkelsesværdigt at Lyotard således forholder sig kritisk til myten, som Girard og delvis Debray (der i sin sidste bog dog fejrer det at være franskmænd). Og især forholder han sig kritisk til alle forsøg på genoplivelse af myten, også i kunsten, der som nævnt må være kritisk. Men det betyder ikke at han finder et ståsted i en almen fornuft. Dette viser hans analyse af menneskerettighedserklæringen, der er ret detaljeret. En pointe er imidlertid at der kommer til at herske tvivl om afsenderen. Det franske folks repræsentanter taler både i den franske nations og i hele menneskeheds navn. Modstand imod revolutionen i 1789 og de følgende år bliver derfor til en forbrydelse imod menneskeheden, også hvis modstanden sker fra fremmede nationer. Og Lyotard konkluderer at krige efter 1789 også er borgerkrige. Mere generelt betyder dette at hvis myten er partikulær, sluttet inde i sig selv under udskillelse af rigtige mennesker over for mindre rigtige, så bliver også den universelle fornuft voldelig imod det partikulære, de konkrete samfund. Isolerede smågrupper får derfor samme dobbelttydige status som hos Debray. I parentes bemærket nævner Lyotard ikke hans Critique de la raison politique, ja han siger direkte, sikkert med skjult adresse til Debray, at en kritik af den politiske fornuft endnu ikke er skrevet. Men Lyotard istemmer altså heller ikke Deleuze og Guattaris lovsang til det partikulære; han opretholder kravet til et alment sprog, men dette sprog er kun ét blandt flere. Tilbage bliver diskussionen, også den der udfolder sig i demokratiske forsamlinger. Denne er ikke en særlig

genre, men en blanding. Fx gør Lyotard opmærksom på at overgangen fra væren til burden, altså fra videnskabelig beskrivelse til normativt-præskriptivt sprog, ikke følger med nødvendighed. Fx kan man ikke logisk slutte fra de mange arbejdsløse til at arbejdsløsheden skal bekæmpes (og, kunne man tilføje, nogle lader også være at gøre det, ud fra forskellige grunde, således visse økonomer, men også bevidst arbejdssky elementer). Men denne usikkerhed og åbenhed er trods alt det bedste man har. Den tillader i det mindste ytringen, påtvinger ikke tavshed, og det var jo allerede før for Lyotard etikens kvintessens.

Kants kategoriske imperativ synes at rumme en vis anfægtelse for Lyotard, fordi dette imperativ opererer med en universalisering: man skal handle således at en handling kan danne udgangspunkt for en almen regel (der gælder for alle i samme situation). Måske derfor er det Lyotard så meget om at gøre at få ekspederet den over i en anden, transcendentel verden. Han kan ikke komme uden om at det etiske "du skal", pligten, foreligger, men vil gerne have Kant til at sige at den foreligger i en ideel natur. Kant skriver et sted i Kritik der praktischen Vernunft at moralloven foreligger som en slags den rene fornufts faktum ("gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft"), men det får Lyotard til at betyde at den foreligger som et "quasi-faktum", altså ikke et rigtigt faktum. Som jeg har forstået Kant, er det særegne ved moralloven at vi dér finder et apriorisk faktum, og moralloven er et faktum hvis man ved faktum forstår noget ganske ubetvivleligt. Den omtales da også andre steder i Kritik der reinen

Vernunft slet og ret som et faktum. Blot er dette faktum ikke givet i eller afledeligt ud fra fænomenernes verden.

Lyotard citerer korrekt Kant for at sige "du kan, altså skal du". Friheden består ikke i at kunne lade være, for også for den der bryder moralloven er denne lov tvingende; friheden består derimod i forestillingen om en oversanselig natur, hvori moralloven kunne virke som årsag. Men Lyotard tager endnu et skridt: han hævder at du'et i "du kan" ikke er det samme som du'et i "du skal". "Du kan" omtolker han til et ubestemmeligt "jeg kan" (og lægger det nær at tænke på Gud). Modtageren for sætningen "du skal" (forstå herved mennesket) er under tiltale; afsenderen for "jeg kan" tilhører frihedens rige. Lyotard afviser explicit at tage Kants moralske imperativ som belæg for den frie vilje. Han overser, såvidt jeg kan se, at dette gør Kant, fx i slutningen af anmærkningen til §7, I Teil, 1 Buch, I Hauptstück af Kritik der praktischen Vernunft. Der skriver han at mennesket bliver sig bevidst at det kan fordi det skal, og nævner som eksempel at man ved at man kan undlade at aflægge falsk vidnesbyrd, selvom denne undladelse vil koste en livet.

Hævdes kan det måske ud fra Kant at mennesket gennem det kategoriske imperativ er under tiltale af en radikalt anden, og ganske rigtigt udleder Kant af moralloven et sandsynlighedsbevis for Guds eksistens og udødeligheden. Uden disse kan man ikke håbe på et univers hvori moralloven også er virksom og opfyldes. Men Kant holder dog fast ved morallovens autonomi. Den gælder også for den Gud-løse, fx for en Spinoza. Moralloven hviler i sig selv, i det ka-

tegoriske imperativ, i samvittighedens stemme, ganske uanset om man antager Guds eksistens eller ej. Men for Lyotard - og vel også Lévinas, hos hvem Lyotard har hentet inspirationen - er mennesket under tiltale af det radikalt anderledes. Derved klemmes det etiske ligesom det også sker hos Kierkegaard, hvor det er ved at forsvinde imellem det æstetiske og det religiøse.

For mig at se har Kant allerede delvis lagt op til dette. Ikke så meget med sit sandsynlighedsbevis for Guds eksistens, som fordi allerede han så at sige har tømt moralen for indhold, bortset fra universaliseringskravet. Lykken er blevet en genstand for viljen, for begæret, og på dette kan man ikke bygge moralen. I lykken er intersubjektiviteten forsvundet. En anden og mindre modsætningsfyldt behandling af det moralske problem findes hos K.E. Løgstrup, hvor moralen udspringer af de spontane livsytringer: barmhjertighed, tillid, åbenhed osv. En polemik der for store deles vedkommende kan anvendes på den franske debat findes i Løgstrups Opgør med Kierkegaard (1967, også Lyotard refererer til Kierkegaard), en ajourført fremstilling af de spontane livsytringer kan man læse i Norm og spontanitet (1972) og en kort sammenfatning i System og symbol (1982, s. 103-117).

Da Lyotard har tømt moralen for substans, for ytring af liv, havner han også, med stor skarpsindighed, i et klassisk dilemma: enten tvinger moralloven, den overbeviser ikke, eller den overbeviser, men den tvinger ikke. For Løgstrup derimod springer fordringen ind hvor livsytringen svigter. Og også normen kommer til at hvile på livsytringen. Lyotard

opretholder sit dilemma og anbefaler at respektere normen med humor. Denne humor kunne jo også hidrøre fra at man i vort moderne samfund står over for meget komplicerede, ofte i mange led afledte normer, som man så må føre tilbage til deres udspring.

Sammenligningen imellem Løgstrup og Lyotard, men også andre franske filosoffer kunne føres noget videre. Det forekommer mig at Løgstrup ad egne veje er kommet ud over eller forbi den subjektproblematik der rider filosoferne som en mare. I de spontane livsytringer er subjektet tænkt i umiddelbar sammenhæng med næsten. Det gælder også for åbenheden i sproget, og jeg kan ikke lade være med at citere et lille stykke fra System og symbol (s. 115):

"Sin åbenhed får talen ikke fra individet, ikke fra samfundet, men fra talen selv. Jamen får talen da ikke sin åbenhed fra vor oprigtighed? Nej, det er omvendt. Den individuelle oprigtighed grunder i en åbenhed ved talen som for-individuel livsytring. Det viser sig i at lige meget hvor uoprigtige vi er, melder talens åbenhed sig som et krav vi sidder overhørigt, og som vi for det meste ved, at vi sidder overhørigt".

Jeg har naturligvis valgt dette citat, fordi det har medspil at gøre. Måske man kunne komme til lignende resultater ved en "sprogspilsbetragtning". Såvidt jeg kan se er det også derhen Habermas stræber; det ser ud til at blive endnu tydeligere i hans sidste store værk: Théorie des kommunikativen Handelns (1981).

Man kunne have lyst til at gå videre med Løgstrups problemstilling. Det tillader hverken plads eller kompetence, men jeg vil dog lige gøre opmærksom på et spørgsmål: de spontane livsytringer som

Løgstrup har beskrevet er i alle samfund blevet begrænsede og suspenderede, mest vilkårligt i mytens indstiftelse af offer og krig, af dens udelukkelse af fremmede som helt jævnbyrdige mennesker. Begrundelsen gives, som Lyotard har beskrevet det, narrativt i fortællinger om stammen, om folket.

Løgstrups suveræne livsytringer genfinder vi imidlertid, såvel i dårlig samvittighed, i vor svigten over for hele den nødstedte menneskehed, som i vor problematiske universalisering af en almen moral (problematiske fordi situationerne i fx u-lande og hos os ikke altid er sammenlignelige). Således svigter vi både ved passivitet og ved aktivitet (når vi påtvinger lukkede kulturer vore normer). Denne konflikt har Lyotard klart beskrevet og hans løsningsforslag: talens åbenhed og det at leve med konflikten er ikke det ringeste. Men det er rimeligt med Løgstrup at minde om at værdierne har vi i de spontane livsytringer, lige for vor næse. Og det bliver konflikten ikke lettere af!

MAGTEMS PROBLEM

"Nyfilosofferne"

I midten af 70-erne opstod en ny skole der hurtigt blev døbt "les nouveaux philosophes", "nyfilosofferne", eller rettere skolen opstod med navnet. Nogle af navnene er: André Glucksmann, Jean-Marie Benoist, Jean-Paul Dollé, Pierre Legendre, Guy Lardreau og Christian Jambet. Den samlende "manager" var Bernard-Henri Levy der mere end nogen af de andre lancerede bevægelsen i medierne, især, med stor effekt, i fjernsynet og som præsenterede bevægelsen i La Barbarie à visage humain (1977, svensk ov. Barbari med mandskligt Ansikte 1978). Bevægelsen er allerede blevet præsenteret i Skandinavien, positivt-indforstået af Tore Stubberud med Anti-Marx. Om "de nye filosoffer" og oss selv (1978) og mere kritisk af Peter Kemp i Marxismen i Frankrig. Apropos "nye filosoffer" og marxismens krise (1978). Debatten har holdt på, vildt i Norge og mere moderat i Danmark. Jeg skal her ikke gentage en egentlig præsentation, for bevægelsen er allerede forbi. I Frankrig tales der nu om "ex-nyfilosofferne". En kultursociologisk betragtning vil måske finde det interessant at vi her så at sige ser det franske system hvor skoler afløser hinanden fungere i tomgang, for man kan med rette sige at "nyfilosofferne" ikke har dannet en skole, en bevægelse der kan kendetegnes ved en særlig filosofisk indstilling. Det betyder ikke at de forfattere der henregnes til gruppen er uden interessante synspunkter, men blot at skoleparadigmet for en stund næsten indholdsløst forenede dem - fordi der var brug for en ny skole, en ny bevægelse.

Det kan dog være på sin plads kort at mindes de temaer de anslog. For det første en voldsom antimarxisme, der underligt nok slog meget voldsomt an i Norge, hvor nyfilosofferne var hovedreference i det nystiftede tidsskrift Kontinent Skandinavia. Denne antimarxisme støttede sig på Solsjenitsyns romaner om det sovjetiske koncentrationslejrunivers, som netop i de år blev udgivet, altså en genopdagelse af den virkelige kommunismes umenneskelighed. Teoretisk byggede den på en kritik af totalitetstænkningen der allerede var blevet formuleret af mange andre tænkere, bl.a. Deleuze, Lyotard, Castoriadis. Den bedste repræsentant for denne kritik er André Glucksmann, der med Les Maîtres penseurs (1977, norsk ov. Herretænkere 1978) mente at kunne påvise autoritære tendenser ikke blot hos Hegel og Marx, men tilbage til Fichte og frem til Nietzsche. Nu er det jo altid en betænkelig sag at udlede et koncentrationslejrunivers af en tænkning der ikke eksplicit anbefaler et sådant (i den henseende indtog nazismen en særstilling). Men man kan både hos Hegel og Marx finde egentlig hårrejsende passager. Hegel siger at Sokrates var subjektivitetens skaber og som sådan trådte i modsætning til Statens ret og moral, som en antitese til en tese. Konflikten bliver derfor tragisk: Staten har ret for så vidt som den repræsenterer det almene, men ureflekteret som sæd og skik. Sokrates repræsenterer også det almene, men som samvittighed, der nu bliver et mål for retten. Men så dialektiserer Hegel: Staten kommer senere, fx i form af den samtidige preussiske stat (der på den tid ikke var det dårligste man havde), til at danne en syntese, til at forene sæd og skik

med samvittighed i objektiv frihed, i erkendelse af at Staten og dens love også repræsenterer det subjektives højeste udfoldelse. Hegel må derfor skelne imellem det subjektive som subjektivt skøn, subjektiv vilkårlighed ("Dafurhalten") og det subjektive som det almene, som tanke, almengyldig moralsk samvittighed. Under vilkårligheden indregner Hegel også følelsen, som han tillægger ringe værdi, fx hos en Rousseau (der efter i Contrat social (Samfundspagten) at have anerkendt at samfundet har ret til at anvende dødsstraf udbryder: "men jeg føler at mit hjerte protesterer og lader sagen stå hen") og han afslutter således sine Vorlesungen uber die Philosophie der Geschichte

"Der findes ingen hellig, ingen religiøs følelse der kunne være adskilt fra, endsige stå i modsætning til den verdslige ret".

På lignende måde farer Hegel frem på det rent teoretiske område. Sokrates sagde som bekendt at han intet vidste. Men, tilføjer Hegel: så vidste Sokrates altså at han intet vidste. Den sidste Sokrates er vidende (om at den første intet ved). Enhver tvivl subsumeres under en viden. Man kan tilføje at Montaigne var snedigere; han spurgte "Que sais-je?", "Hvad ved jeg?", og et spørgsmål kan ikke logisk transformeres til en højere sandhed, men Montaigne undgik ikke at hans spørgsmål blev titelen på en bogserie - der formidler viden.

Ang. Marx' teoretiske umenneskelighed tillader jeg mig at anføre et eksempel jeg selv har fundet. I kapitel 2A af Kapitalen 1 beskriver han de menneskelige lidelser der var forbundet med at landbefolkningen i England blev fordrevet fra sine gårde

under kapitalismens såkaldte primitive akkumulationsfase. Efter kapitlet står der som note et citat fra det kommunistiske manifest der siger at middelstanden, småindustrielle, den lille købmand, håndværkeren og bonden bekæmper kapitalismen, men, hedder det så: "de er reaktionære, for de forsøger at dreje Historiens hjul tilbage". Man har ofte fæstet sig ved at Marx ikke fik ret på dette punkt, mindre ved den udtrykte holdning: Fanden tage dem Historien lader bag sig. En gammel historie der stadig gentager sig, som man fx så det i Frankrig, februar 1984, med lastbilschaufførernes blokader af veje under en socialistisk regering (der dog ikke er ansvarlig for den sociale stilling de er havnet i). Lastbilschaufførerne er, ifølge sociologen Alain Touraine, en gruppe der næsten ikke nyder godt af det sociale sikkerhedsnet der omfatter langt de fleste franske arbejdere.

Hvad er da en "maître penseur"? Bedst er det nok at associere til en "maître à penser", en "tænkernes-ter", der i den klassiske franske universitetstradition var den elskede lærer der vel hjalp den studerende til at tænke, men også til ikke at tænke for langt uden for de fastsatte baner, en lærer der gav et ideologisk ståsted. En sådan tænkemester bliver naturligvis let en herretænk, for såvidt det er ham der, undertiden uden at ville det, bestemmer hvad der kan og skal tænkes.

Glucksmanns marxismekritik indeholder også mere teoretisk-praktiske aspekter, således den manglende opfyldelse af teoriens profetier, men netop det moralske aspekt er kendetegnende for Glucksmann og mange andre nyfilosoffer. Moralen der nærmest var

bandlyst hos marxister, såvel som begærende filosoffer, dog undtaget den senere Lyotard, kommer nu tilbage, undertiden i prækende form. Hvor den er bedst bliver den til et forsvar for mennesket her og nu imod retfærdiggørelse af uret i en højere nødvendigheds navn. Gamle skeptiske konservative som Pascal og Montaigne kommer til ære og værdighed igen; deres "konservatisme" eller rettere frygt for sociale omvæltninger, udsprang bl.a. af de erfaringer de havde gjort under borgerkrige og den terror der deraf fulgte. Inspireret af dem har Glucksmann, imod fredsbevægelserne, leveret en slags forsvar for den atomare terrorbalance ud fra den betragtning at den vestlige kulturs relative demokrati er en værdi der må forsvares, og at manglende forsvarsvilje vil medføre dette demokratis langsomme bukken under for østblokkens autoritære systemer. Han hævder at intet folk der er blevet kommunistisk har genvundet friheden .

Stadig med udgangspunkt i magtfilosofien har Glucksmann i 1984 udgivet La force du vertige (Svimmelhedens styrke 1984). Glucksmann giver atombomben selv ordet. Den kan fortælle os at ikke bomben er ondet, tværtimod: kun frygten sikrer freden. Terrorbalancen er en balancegang der sikrer stabilitet. Derfor måtte opstillingen af SS20 raketterne efterfølges af pershing og cruise, derfor er fredsbevægelserne farlige, eller, i bedste fald naive, for hvis russerne ikke tror på afskrækkelsen, er fanden løs. Og tager russerne Europa som gidsel, bliver USAs vilje til at svare igen med samme (atom) mønt draget i tvivl, så kan vi forberede os på at gå et langsomt slaveri imøde. Hvordan en Debray ræsonnerer helt

anderledes ud fra næsten samme præmisser, kommer jeg senere ind på (jf. s. 168f). Filosofisk ligger Glucksmann på linie med de filosoffer der lader orden opstå af kaos.

Hans bog er imidlertid mærkeligt konstrueret. Teoretisk skulle Reagans stjernekrig, antimissilforsvar, være lige så farligt som russernes opstilling af SS20. Hvorfor: jo fordi også dette ophæver den usikkerhedsfaktor (hvad kan, tør og vil den anden part?) der er betingelsen for den prekære ligevægt der er freden. Tror russerne på Reagans program, ville de kunne føle sig fristet til at slå først (førend programmet er virkeliggjort), og tror amerikanerne selv på det, kunne de få storhedsvanvid. Deres politiske skyggesider underbetoner Glucksmann modsat Debray; derimod vender han det tunge skyts imod pacifister og imodvenstrefløjen (der også er hovedemnet for hans næste bog fra 1935 La Bêtise ('dumheden')). Det kunne være interessant at se, om Glucksmann har nuanceret sin holdning efter at det er blevet klart at Reagan og hans USA fremturer med stjernekrigsprogrammet. Den sidste bogs udfald viser at Glucksmann ikke mere tilhører venstrefløjen. Hans synspunkter må nu stå og falde på egne præmisser uden at kunne påberåbe sig et tilhørsforhold. Fra det yderste venstre til højre er der ikke langt: les extrêmes se touchent, som franskmændene siger.

Marxismekritikken indeholder naturligvis også en benægtelse af en nødvendig historisk udvikling. Herunder også en afvisning af at det skulle være muligt, selv "i sidste instans" at aflede samfundets såkaldte superstrukturer af dets økonomiske basis. Regis Debray lægger stor vægt på de såkaldte super-

strukturers samfundsorganiserende funktion (jf. s. 161). Men allerede omkring nyfilosofferne bliver magten en autonom sfære, og ofte står den i et dæmonisk lys.

Den nu afdøde etnolog Pierre Clastres opfatter magten som noget oprindeligt. I sin fascinerende bog La Société contre l'Etat (1974, "samfundet imod staten") påviser han først at nomade- og agerbruger-samfundet kan have samme samfundsmæssige organisation, altså samme superstruktur, men jo har en forskellig økonomisk basis. Dermed har han givet et praktisk eksempel til den kritik af determinationen fra basis til overbygning, som efterhånden er et gennemgående tema i '70'ernes tænkning. Hans hovedtese er at Staten ikke udspringer af den økonomiske strukturs udvikling, men at fænomener som udbytning og arbejdsdeling først bliver mulige, når der findes en social autoritet, en slags Stat.

Hos mange stammer, således Tupi-guarani'erne i Brasilien, findes - eller fandtes - der høvdinger uden magt. Deres opgave i stammen er at tale smukt, at forlige folk, dvs. stifte fred, og at give gaver. De får ingen materiel fordel af deres "embede", og for at kunne give gaver må de arbejde hårdere end deres stammefæller. Deres eneste privilegium er at de må have mange koner.

Clastres gør også opmærksom på at disse samfunds teknik ikke er så ufuldkommen, så uudviklet, som det ofte antages. Den kunne sagtens tillade en betragtelig overskudsproduktion, men stammefolkene foretrækker at have megen fritid. Vi finder således allerede hos Clastres tanken om de primitive samfund som overflodssamfund, en tanke der er blevet udbredt

med Marschall Sahlins' Stone Age Economy (1972) der fremstiller stenalderen som et overflodssamfund. Sahlins tanker er blevet præsenteret på dansk, bl.a. i Jesper Hoffmeyers Samfundets Naturhistorie (1982).

Imidlertid var der én situation hvor høvdingen for Tupi-guarani'erne fik magt, og det var når stammen forte krig. Det reagerede stammerne som regel imod, og på et tidspunkt opstod der profeter, der, i protest imod at høvdingerne tilrev sig magt, og altså dannede en slags stat, samlede en stor gruppe indianere der, for at undgå denne udvikling, emigrerede flere tusind kilometer, fra Brasiliens kyst til Paraguays skove. Disse profetier taler om landet uden ondt, og det onde er "Staten". Det bør nok lige tilføjes at Tupi-guarani'erne ikke var noget fredeligt folkefærd, at de ofrede fanger, ja drev krig for at kunne ofre dem. Mere om denne spændende stamme kan man læse hos Hélène Clastres i La Terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani (1975, "landet uden det onde. Tupi-guarani'ernes profeter").

Magtens problem bliver også taget op hos Pierre Legendre, historiker og psykoanalytiker. I l'Amour du censeur (1974, "kærligheden til dommeren, eller censoren") følger han i psykoanalytisk perspektiv moder- og faderbilledets brug som symbol på social magt gennem vor kultur: moderbilledet fra det middelalderlige beneficium til den moderne socialstat, herunder universitetet som "alma mater", der "ernærer" sine børn". Også faderautoriteten fra den strengt repressive til den fader der "elsker sine børn" følges. Pointen er at undertrykkelsen i moderne tid går hånd i hånd med kærlighed til den undertrykkende autoritet.

Et andet, meget repræsentativt værk er L'Ange (1976- "engelen") der har bidraget meget til opfattelsen af magten som det onde. Forfatterne, Christian Jambet og Guy Lardreau, skelner imellem en kulturrevolution og en ideologisk revolution. Kulturrevolutionen er drømmen om det absolut nye. Inspirationen fra Maos Kina er klar, opfattelsen af kulturrevolutionen som en spontan bevægelse (senere er der blevet rokket ved troen på bevægelsens spontane karakter). Den ideologiske revolution derimod ledsager overgangen fra én produktionsmåde til en anden og er således nærmest marxistisk bestemt. Forfatterne opererer med Platons skelnen imellem skin og væren. Al verdens magtstræb ligger inden for skinverdenen; det er den politiske verden, hvor magtkamp og historie udfolder sig. Over for den findes en anden historie, hvor kulturrevolutionen rejser sig imod "Herrens" dvs. magtens stadige snak om det samme.

Jambet og Lardreau placerer sig selv på den lacanianske psykoanalyses grund. Denne kan i deres sammenhæng sammenfattes til en radikal kritik af alle de meningssystemer der sædvanligvis antages at give menneskelivet og det sociale liv sammenhæng: jeg-identitet, natur, ideologier. Også kristendommen opfatter forfatterne som en kulturrevolution der er perverteret til ideologisk revolution. Kulturrevolutionen, og altså de urkristne, skulle være karakteriserede ved en radikal forkastelse af arbejde, ved et had til legemet og ved afvisning af den seksuelle forskels betydning. Og da som sagt det politisk-verdslige kun anskues som en perversion af kulturrevolutionen, bliver der ikke andet tilbage for Jambet og Lardreau end at håbe på det radikalt nye, på Engelen.

Kritik af fremskridtstroen med udgangspunkt i marxismen, en dæmonisering af magten og som nøgtern retræteposition en betoning af det etiske her og nu er hvad der bliver stående af nyfilosoffernes indsat s.

Klimaet før og efter magtskiftet i 1981

Samtidig med nyfilosoffernes fremmarch udgaves der stakkevis af frafaldne kommunisters bekendelser, bekendelser der malede partiet i sorte farver, men som ikke altid mundede ud i selvkritik af egne tidligere meninger. En af de bedre er den tidligere spanske kommunistleder Jorge Semprons Quel beau dimanche (1980, "sikken en dejlig søndag"), men en af de dybestgående var kommet over 20 år før, nemlig Edgar Morins Autocritique fra 1958 (j.f.s. 229f). Den strukturalistiske Althusser kom med et voldsomt udfald imod tilstandene i partiet i foråret 1978: "Ce qui ne peut plus durer" ("hvad der ikke kan gå længere") hvori han angreb partiets kurs, dets manglende demokrati og dets manglende forklaring af sine manøvrer for medlemmerne (udgivet som brochure i 1978). Allerede i 22ème congrès (1977, Opgør med stalinismen 1978) havde Althusser kritiseret partiets manglende indre demokrati, alt mens han holdt fast ved dogmet om proletariatets diktatur, som kongressen havde opgivet, bl.a. for at gå ind i den venstreunion med socialistpartiet, som blev brudt i efteråret 1977, kort før parlamentsvalgene. Althussers indlæg viser to ting: for det første at det virkelig var ved at blive mange for meget at se kommunistpartiet forskertse en mulighed for en venstrevalgsejr. Også det fremtrædende partimedlem Jean Ellenstein tog

i foråret 1978 et opgør med partiet, og han udgav det, som Althusser, ikke i partibladet L'Humanité, men i Le Monde. For det andet viser Althusser - forøvrigt rimelige og ræsonnable - kritik, at han måtte "springe" for at fremsætte den; kun med yderste velvilje kan man finde at den er forberedt i hans "strukturelle marxisme", der længe havde stået for nedlæggelse af "mennesket", af den unge humanistiske Marx og hans tale om fremmedgørelse, ja Althusser havde ud fra et påstået "epistemisk brud", et brud i tankeform, udskilt Marx' ungdomsværker som apokryfe tekster, der ikke hørte til den marxistiske vulgata.

I halvfjerdserne vandt venstrepartierne frem. I 1974 var Mitterand kun en god procent bag efter Giscard d'Estaing ved præsidentvalgene, kommunevalgene i 1977 vandt koalitionen mellem kommunister og socialister, og parlamentsvalgene tabtes i 1978 kun fordi venstreunionen blev brudt af kommunisterne, der derved objektivt støttede Giscard, et nummer de ikke turde gentage i 1981 (jf- ovenfor s. 16). Vælgerne pressede de to venstrepartier til det samarbejde de nu har opgivet, men de intellektuelle var ikke fortroppen i venstrefløjens fremmarch. Flere nyfilosoffer støttede Giscard, og de fleste andre kunne højst halvhjertet gå ind for socialisterne, fordi de krævede et brud med "stalinismen", dvs. det franske kommunistparti.

Og denne atmosfære er ikke blevet meget ændret siden valgsejren i 1981. Nu kan man sige, at set med danske briller er der intet mærkeligt i at de intellektuelle holder sig lidt på afstand af dagens politik. En alt for fast forbindelse imellem magten og åndslivet ligger ikke for dansk mentalitet; vi

regner ikke med at en partigænger kan tænke frit og tillade at rette kritikken mod partifæller. Men det har været anderledes i Frankrig. Derfor har Le Monde også undret sig over at de intellektuelle tier - dvs. ikke statter den siddende regering, for ellers arbejder de skam videre, udgiver bøger osv. Og denne debat fængede og strakte sig fra sommeren 1983 langt ind i efteråret.

Regeringens talsmand Max Gallo appellerede til de "intellektuelle" om at være med til at finde nye løsninger på de mange problemer de nye tider stiller. Den liberalt marxistiske filosof Henri Lefèbvre gav ham ret i at man må "opfinde fremtiden", men slutter med bittært at konstatere at de intellektuelles advarsler i reglen er forgæves. Og han mener ikke at den selvødelæggende hyperkritiske franske intelligens vil kunne præstere dette, endsige bremse den højrebølge der kun svækkes af dens manglende tiltrækning på store dele af befolkningen. Sit indlæg kalder han "avantgardernes krise". Jean-Pierre Faye, en original forfatter der en overgang var knyttet til tidsskriftet Tel Quel før han grundlagde Change fremhæver én positiv ting: grundlæggelsen af Collège international de philosophie der samler navne som Jacques Derrida, François Châtelet, Félix Guattari, Jean-Francois Lyotard, Michel Serres og kunstnere som Michel Butor, Xénakis, Pierre Soulages, samt mange flere. Det er et passende forum for udarbejdelse af nye tanker. Og han gør meget apropos opmærksom på at de intellektuelles tavshed for en stor del er skabt af medierne, bl.a. af Le Mondes rundspørge.

Men andre tænkere giver rådt for usødet tilbage.

Nyfilosoffen Jean-Marie Benoist giver bruddets "genealogi". dvs. beskriver hvordan de intellektuelle langsomt men sikkert har brudt med den marxistiske referenceramme; efterkrigstidens debat omkring Les Temps modernes, 50'ernes opdagelse af de sovjetiske fangelejre, strukturalismens historiekritik, maj 68 og nyfilosoffernes indsats markerer etaperne, der også er blevet skildret i foreliggende bog. Den skandaleombruste forfatter Jean-Edern Hallier gør opmærksom på at venstrekoalitionens program med bl.a. nationaliseringer og kamp imod den private (læs: katolske) skole er passé. Baudrillard giver i en dobbeltartikel (optrykt i La Gauche divine, 1985) sin sædvanlige skildring af historiens og politikens sammenbrud, taler om simulakrer og simulation og går ind for at acceptere de nye spilleregler: lade det onde, lasten og interesserne arbejde, ganske vist: arbejde uden noget formål. Herved adskiller han sig fra den Machiavelli han påberåber sig, lige som han ved udelukkelsen af ethvert samfundsetisk perspektiv berøver sine apokalyptiske visioner megen af deres interesse. Jean-Francois Lyotard er mere mådeholden. Han udelukker ikke at der er mennesker der har det ondt og som må forsvares, men forsvaret kan kun blive lokalt og defensivt, udfra en etisk og borgerlig ansvarsfølelse (her appelleres direkte til etikken, (jf. ovenfor s. 127 ff)). Imidlertid er Lyotard af den opfattelse at den klassiske intellektuelles tid er forbi: han kunne, som sidst, omend med besvær Sartre, identificere sig med et universelt subjekt, men dette er ikke mere muligt. Det universelle subjekt - fx klassen - er forsvundet og med det den store historie. Derfor kalder Lyotard sin

artikel "den intellektuelles grav". Han mener at man ikke kan være en intellektuel, med mindre godt og ondt er adskilt, ofrene er ofre og bødlerne uden undskyldning. Det ligger ham åbenbart fjernt at man lige så godt kunne påstå det modsatte: at vi kun kan tale universelt, hvis vi har anerkendt at godt og ondt er blandet, at vi er ofre og bødler, men hverken vil være det ene eller det andet, som Camus så godt formulerede det. Denne holdning lægger en Girard **op** til, omend endnu på et meget generelt plan (jf. s. 218 ff).

For at lodde det intellektuelle klima kan det være gavnligt et øjeblik at kaste blikket ud over den mere teoretiske idédebat og nævne en bog der længe stod øverst på bestsellerlisterne: François de Closets' Toujours plus (1982, "mer vil have mer"). Det der slog an er at forfatteren skildrer det franske samfund fra et nyt perspektiv der ikke umiddelbart lader sig føje ind i en højre-venstre-modsætning: Frankrig er, siger han, et privilegiesamfund der begunstiger de uproduktive til skade for de produktive. Nogen ny samfundsvision finder man ikke: vækst i produktionen står stadig som målet, men inden for disse grænser er bogen tankevækkende. Hos de "rige" fortsætter privilegierne gennem uddannelse og arv; de Closets går derfor ind for en drastisk forøgelse af arveafgiften på store formuer, for at komme de såkaldte "200 (rige) familier" til livs. Men også inden for den offentlige sektor rammer kritikken. For det første er de offentligt ansatte i krisetider bedre beskyttet imod arbejdsløshed, og dette skulle så berettigede at deres løn var tilsvarende lavere. For det andet findes der i den offentlige

sektor frynsegoder der siger sparto til hvad vi har i Danmark; bankfunktionærer (bankerne er nationaliserede) kan således fx få lån til små renter, de ansatte på elektricitetsværker elektricitet til favørpris, og meget andet nævnes.

I denne summariske oversigt over det franske klima må jeg gentage at der også findes nytænkning på det sociale område, en nytænkning der til og med er slået an i Danmark. Det drejer sig om sociologen Alain Touraine med 1'Après-socialisme (1980, "Eftersocialismen") og André Gorz med Adieux au prolétariat" (Farvel til Proletariatet 1981) og Les Chemins du Paradis (1983, Paradisets veje 1983). De gør ikke kun teoretisk og praktisk op med marxismen (det gør de også) men forsøger at anvise nye veje til et bedre samfund efter retningslinier der kan minde noget om det danske Midteroprør. En fløj af den franske fagbevægelse, CFDT, ledet af Edmond Maire, gik stærkt ind for nogle af deres tanker, især nedsat arbejdstid, men trods støtte i dele af socialistpartiet lader det til at disse tanker foreløbig er blevet kølet ned til fordel for Jacques Delors' økonomiske genopretningspolitik. De sidste valg til sygekassernes bestyrelser i 1983 viste også en tilbagegang for denne fløj af fagbevægelsen.

Massepsykologi

Jeg vil nu vende tilbage til et tema der flere gange er anslået - magten, eller videre forstået, forsøget på at forstå det politiske ud fra ikke-økonomiske faktorer. Der er atter opstået en vis interesse for massepsykologien, der på flere punkter griber tilbage til den debat der foregik efter Den anden Verdens-

krig. Den tyske romanforfatter og filosof Hermann Broch efterlod ved sin død et manuskript til en massepsykologi der nu er udgivet. Theodor W. Adorno og en gruppe omkring ham skrev om "den autoritære personlighed" der opfattedes som grobund for autoritære sociale bevægelser. Vanskeligere gennemskuelige bliver tingene naturligvis når autoritetstro, mekanisk reproduktion og dogmatisme trives under frihedsideologernes banner.

I Frankrig har man også genopdaget massepsykologien. Gustave le Bon (1841-1931) udgav i 1895 og 1896 Psychologie des foules ("massernes psykologi") og Psychologie du socialisme ("socialismens psykologi"), et par løjerlige bøger, der begge er blevet genoptrykt, den sidste af en højreorienteret forening: "Les amis de Gustave le Bon". Værkerne er på nogle punkter passé, men de rummer en mængde træffende iagttagelser. Bl.a. lancerede de den dengang forholdsvist nye tanke at masser er mere - eller mindre - end de individer der udgør dem. Medens masserne træffer afgørelser der intellektuelt ligger langt under enkeltindividernes gennemsnitlige intelligensniveau, kan de mobilisere en enorm kraft der kan drive medlemmerne, ikke blot til forbrydelse, men også til selvopofrelse og heroisme. Uden masserne kan ingen store samfundsopgaver virkeliggøres, påstår Le Bon.

Le Bons fremstilling af socialismen vil blive afvist af de fleste socialister. Han går ikke i økonomiske detaljer og skelner ikke altid imellem marxisme og andre former for socialisme. Men en påstand fortjener overvejelse: hvad socialismen præcist siger er ikke så væsentligt; det er derimod løftet om en

bedre fremtid, om paradiset her p& jorden, for dette løfte virker mobiliserende.

Le Bon tror på det skabende individs rolle, og han lægger vægt på tradition og race. Race skal dog ikke forstås som ren race, men som en stabiliseret blanding der har bestået i århundreder. Altså dækker begrebet også det vi kalder tradition. Han går ind for den parlamentariske styreform som et mindre onde, for et elitedemokrati. Serge Moscovici gennemgår i sin L'Age des fouies (1981, "massernes tidsalder") bl.a. Le Bons forfatterskab og giver en nyttig oversigt over andre vigtige bidrag til massepsykologien.

Le Bon blev læst med interesse af politikere under Den 3- franske republik (1871-1940), ja også af De Gaulle, Lenin og Hitler. Og Freud diskuterer ret indgående Le Bons tanker i Ich-analyse und Massenpsychologie. Man må indrømme at Le Bon har haft en ikke ringe profetisk evne: han forudså at socialismen ville komme til magten i et underudviklet land; selv nævnte han Italien (og Mussolinis fascisme flirtede jo også med socialisme), at den ville udvikle sig til "cæsarisme" dvs. til personlighedsdyrkelse, og at intellektuelle som masse ikke er mere værd end andre masser, hvilket kan være en passende advarsel imod alt for megen sammenstimlen og "talen med én stemme" (dette er jo også, ret beset, ufordelagtigt i den nuværende beskæftigelsessituation).

Det Le Bon har sans for, og som næsten helt mangler hos Marx, er at det politiske er en sfære for sig selv. Ledere som Lenin og Stalin har altid vidst dette, men de har, af gode grunde, ikke udarbejdet nogen sammenhængende teori herom (derfor kunne Merleau-Ponty forsøge at formulere den teori der lå i Lenins praksis, jf. s. 37f).

Régis Debray

Magtens og ideologiernes problem er således blevet et hovedspørgsmål, både teoretisk og for de mange skuffede venstreorienterede, der i '68 troede at samfundet uden videre, eller ved et voldeligt snuptag, kunne laves om. Vi har kort nævnt nyfilosofferne og genopdagelsen af Le Bon. En anden der har beskæftiget sig med magten er Régis Debray, præsident Mitterands personlige rådgiver i sydamerikanske anliggender. Han kæmpede i sin tid på Che Guevaras side i Sydamerika. Senere kom det til en form for selvbesindelse, uden dog at Debray opgav sit socialistiske engagement. Sine revolutionære erfaringer bearbejdede Debray i sin tid i to romaner, L'Indésirable og La Neige Brûle, hvor skepsis og engagement inkarneret henholdsvis i jeg-personen og i den kvinde han elsker, ikke lader sig forene, hvor kontakten imellem deres to verdener ikke lader sig etablere. Jeg-personen er kommet til at se sit engagement i revolutionen udefra.

To teoretiske værker, Le Pouvoir intellectuel en France (1979, "Den intellektuelle magt i Frankrig") og Le Scribe (1980, "Skriveren"), fra hans hånd blev ved deres fremkomst mest opfattet som bidrag til den selvkritik som de franske intellektuelle løbende udøver, ja, nærmest som en kritik af de intellektuelle som magtens ideologiske håndlangere. At læse dem under denne synsvinkel er for Debray for begrænset, men læsernes opfattelse kan forfatteren ikke dirigere. Debray vælger derfor i forordet til sit nyeste værk, "Kritik af den politiske fornuft", at kalde dette sit første (teoretiske) arbejde. Titlen er ambitiøs: med den stiller Debray sig bagest i

en række af værker der går fra Kants tre kritikker, over Marx' Kritik af den politiske økonomi (undertitlen på Kapitalen) til Sartres Critique de la raison dialectique: i alle disse værker skal "kritik" forstås i Kants betydning: som en redegørelse for, på hvilke betingelser erkendelse er mulig, altså de former og kategorier der "ligger bag" erkendelse og erfaring. Marxismekritikken indtager en vigtig plads i Debrays værk. Han viser, som så mange andre, hvor dens profetier er slået fejl. Særlig vægt lægger han på den kendsgerning at kommunismen, hvor den har taget magten, enten har brugt nationalismen til dette eller senere har måttet støtte sig på den (Sovjet! Undtagelser er naturligvis de lande, hvor kommunismen optræder som marionetregering støttet af fremmede bajonetter). Vigtigere i vor sammenhæng er Debrays kritik af marxismens ideologibegreb og af ideologikritikken overhovedet. Ideologier er ifølge Marx andenhåndsfænomener. De har deres årsag, deres "virkelige" årsag, i samfundets økonomiske basis, og selv om dette synspunkt senere er blevet ændret derhen, at der finder en tilbagevirkning sted fra overbygning til basis (Engels), at det økonomiske kun er determinerende "i sidste instans" (Althusser), hjælper denne ændring ikke. Enten bliver det økonomiskes dominans til et teoretisk problem (hvad det også bør være), eller man falder tilbage til en trivialitet, nemlig at der finder en vekselvirkning sted imellem samfundets forskellige niveauer. Dette har også Raymond Aron gjort opmærksom på.

Med støtte i en anden filosof, Michel Serres, der i rækken Hermes (hidtil er der udkommet fem bind)

prøver at sammentænke naturvidenskaberne og humaniora, påpeger Debray at marxismen bygger på en videnskabsopfattelse der bedst stemmer overens med den klassiske mekanik, fx kræfternes parallelogram, aktion og reaktion (disse sidste begreber er ligefrem som billeder blevet overført fra mekanikken til politikken), men informationsteori og termodynamik har allerede for længe siden ændret mekanikkens love derhen at populært sagt en lille årsag kan frembringe en stor virkning. En anden indvending er mere pikant, og den går på ideernes væsen og bringer os altså tilbage til kritikken af ideologikritikken: Debray får meget snedigt gjort Marx til idealist, og intet er jo morsommere end at se én falde i en grav, som han har gravet for andre. Debray har to grunde: for det første opfatter Marx ideerne overvejende som mentale forestillinger, og derfor overser eller negligerer han deres funktion som organisationsprocesser. Ideen svæver ikke frit, den har netop den "materialitet" der kendetegner en organisationsproces. Ideerne har altså ikke deres eget sted, men er snævert sammenvævet med vore handlinger. Indirekte erkendes dette jo også af marxismen, for så vidt som den bruger så mange anstrengelser til at kritisere ideologierne, dvs. andres omtågede bevidsthed.

For det andet er marxismen idealistisk fordi den i sin utopi forudsætter at det er muligt, at mennesket kan blive gennemskueligt for sig selv gennem den historiske udvikling. Der er tre stadier: 1) en ofte idealiseret urtilstand, 2) en fremmedgørelsesfase, hvor mennesket "yderliggør" sin menneskenatur gennem arbejdsdeling og udbytning og 3) at mennesket bliver "sig selv" i det klasseløse samfund,

hvor det kan udvikle alle sine evner frit. Den "store Historie" - som også Jean-Francois Lyotard har et godt Øje til - foregår altså som en klassisk udviklingsroman i de traditionelle tre dele: hjemme, ude, hjem, og med samme pointe: man har fået noget med hjem.

Men nu lader både biologi og psykoanalyse til at have vist klart at mennesket aldrig kan blive fuldstændig klart for sig selv. Lidt teknisk sagt: subjektet er ikke stedet for sin egen skabelse og kan aldrig blive det. Ideologierne - og herunder indregner Debray både religioner og verdensanskuelser, altså marxismen i dens utopiske funktion, som løfte om en nødvendig og bedre fremtid - har altså en funktion: de er nødvendige for gruppe- og samfundsannelsen. Derimod mener Debray at ideologiernes indhold kan være af underordnet betydning. En gruppe kan ikke have sit grundlag i sig selv. Den må kunne henføres til en gud eller et princip.

Det er derfor dårligt, hvis gruppen holdes sammen af en leder der kun repræsenterer sig selv eller en lille klike. Bedst er det om magthaverne kan henviser til noget andet: bedre er det at være konge af Guds nåde end at være tyran. Katolicismen frembyder et af de bedste eksempler på, hvordan det punkt der legitimerer magten skydes tilbage: paven repræsenterer Jesus der repræsenterer Gud. Men har man ikke en Gud, kan et menneske også bruges, især efter dets død. Islam fører en ubrudt legitimationsrække tilbage til Muhammed, der har sin autoritet fra Allah. Og så kommer vi til paradokset Karl Marx. Modsat Jesus og Muhammed kender man Marx så godt som man nu kan kende en historisk person, og det

både som menneske og som videnskabsmand. ifølge Debray var Marx ikke ude efter at blive profet, ikke ude på persondyrkelse. Efter hans død gik der nogle år, hvor han ikke blev synderlig fejret, men derefter dukkede han op som marxismens åndelige fader, nu mindre som videnskabsmand end som formidler af bl.a. det glade budskab om tusindsårsrigets (undskyld, det klasseløse samfunds) snarlige komme. Får Karl således rollen som Jesus, bliver "videnskaben" det guddommelige som Karl overbringer menneskene og som garanterer Karls "guddommelighed". Måske marxismen kom til at fungere, snarere end de mange utopiske socialismer, fordi den forankrede sig i sin samtids blinde tillid til videnskaben som religionserstatning.

Men at Marx blev profet var ikke Karls skyld. Han var videnskabsmand og havde ikke stræbt efter denne tvivlsomme ære. Også Stalin havde fattet det politiskes natur. Al personlighedskult var den beskedne Lenin modbydelig, men næppe er han død, før Stalin starter Lenin-kulten - og udråber sig selv som Lenins arvtager, som "leninismens" repræsentant. Lovet være den der kommer i Herrens navn. Debray fører imidlertid sin pointe videre, egentlig polemiserer han mindre imod de troende marxister end imod de skuffede og frafaldne (i de senere år er der som nævnt kommet en række bekendelser fra forhenværende marxister).

I mange af disse selvbiografier får ideologien skylden for kommunisternes vildfarelser. Hertil siger Debray barsk, at uden ideologi ingen gruppe. Ideologiens indhold er som sagt ikke det vigtigste, det er nok at mennesket ved hvorfor det er som det er

(syndefald, klassesamfund), hvad det skal foretage sig her på Jorden og hvad det kan håbe. En marxismens lille katekismus kunne sagtens skrives. Formand Maos Lille røde fungerede en overgang som katekismus, men den var vist kættersk.

Angreb på marxismens utopiske budskab betragtes derfor med rette som et angreb på gruppen selv. Det lader sig ikke gøre, som Althusser og hans skole måske ville, at føre marxismen tilbage til videnskaben, uden at man samtidig accepterer at den pris der må betales er utopien og dermed det gruppedannende element. Althusser kunne få lov til at udvikle sin "strukturelle marxisme" bl.a. fordi han aldrig klart sagde fra over for utopien, mens han derimod sagde mange kloge ord om ideologierne, bl.a. at de er nødvendige, og at marxismen også selv må levere en ideologi, hvis den skal eksistere som massebevægelse. Derimod sagde han vist ikke helt klart at en ideologi aldrig kan være fast videnskabeligt funderet.

En anden ting kritikerne overser er, at hvis en ideologi bryder sammen, må den nødvendigvis erstattes med en anden. Et gruppetilhørsforhold er afgørende, også for den individuelle personligheds udvikling. I vor tid er gruppen vigtigere for de unge end tidligere, måske bl.a. fordi livsanskuelserne ingen tryghed og orientering frembyder mere. At ændre på en ideologis få sætninger er derfor noget helt andet end at skifte en videnskabelig sandhed ud med en anden. Forøvrigt kan jo også store dele af marxismens sætninger diskuteres uden brud af andet end lærde pander.

Debray har imidlertid et par andre ting at sige om ideologierne. Som gruppedannende bygger de på

nogle principper; afgrænsning imod omverdenen, udstødelse af fremmedelementer og viljen til at fortsætte deres egen eksistens.

At gruppens eneste mål er at forlænge sin egen eksistens, betyder at dette mål ikke kan være formuleret i dens program. Virkeliggørelsen af et parti-program, også det kommunistiske, ville jo føre til ophævelse af partiet. At gruppen afgrænser sig og udstøder fremmedelementer, betyder at fjendskabet er et grundvilkår i kulturen. Den kamp som bl.a. Hermann Broch førte imod tænkning i fronter synes, hvis man skal følge Debray, at være håbløs.

Debray bygger som Sartres Kritik af den dialektiske fornuft på at to grundvilkår kendetegner tilværelsen: knaphed og fjendskab. Men hans udgangspunkt er et andet, idet han bygger på termodynamikken. Især den berømte 2. lov, om entropien eller varmedøden. Herudfra begrundes gruppefjendskabet: hvis et system (læs: en gruppe) udvikler sig positivt, er det kun et undersystem, og et eller flere undersystemer må levere energien til det første systems opbygning. En diskussion af hvorvidt entropiloven kan udstrækkes til menneskelige systemer (grupper) ville nok have været på sin plads. Videnskabeligt gælder denne lov nemlig kun for lukkede systemer. Måske vi her står ved den diskutabile antagelse som Debrays system - ligesom andre systemer - lader til at hvile på.

Den praktiske konklusion af Debrays "kritik" er at man ikke kan udlede nogen moral, nogen handlingsnorm af den. Selv foreslår han mottoet: engager dig og lid med humoristisk sans. Og Debray er så konsekvent at han heller ikke udleder sit eget sociale

engagement af sin filosofi.

Jeg mener at Debray har argumenteret overbevisende for det politisk-ideologiske som et selvstændigt niveau. Derom vidner også at store religioner og ideologier har eksisteret eller eksisterer under vidt forskellige økonomiske systemer. På det politiske niveau mener Debray ikke at der foregår en egentlig udvikling, men en slags pendulsvingning imellem åbenhed og lukkethed. En mytisk og en antimytisk tendens, en aristokratisk og en demokratisk afløser hinanden i det gamle Grækenland og Rom. Lignende tendenser frembyder middelalderen og nyere tid. Alligevel kommer verdenshistorien ikke ud på det samme, for teknisk-økonomisk, i menneskenes forhold til tingene, modsat menneskenes forhold til hinanden, foregår der en udvikling: en stadig teknisk-økonomisk ensretning, der dog søges opvejet ved at man på det ideologiske plan søger tilbage til de små grupper.

Debrays bog er spændende, og jeg har kun kunnet berøre nogle få punkter af et værk der virkelig er skrevet under et pres der gør at det undertiden ligefrem slår over i telegramstil.

Et par indvendinger kunne man dog nok have lyst til at fremføre. For det første den ensidighed der præger ikke blot Debray, men mange banebrydende arbejder. Den er måske nødvendig, men de konkrete fænomener lader sig kun beskrive i samspillet imellem de forskellige niveauer. Debray er selv opmærksom på dette, når han fx siger at de eftermarxistiske grupper efter '68-oprøret, maoister, leninister, trotskister, savnede socialt grundlag. For at kunne holde sig skal gruppen altså gerne have en økonomisk-social basis.

Vigtigere er et andet punkt. Debray mener som sagt at en ideologis indhold er underordnet, men han tilføjer, og denne tilføjelse har jeg med vilje gemt til nu, at en betingelse for at en ideologi kan virke er at man tror på den, eller at den i det mindste ikke direkte strider imod hvad man mener at vide. Kristendommen har som bekendt haft nogle kontroverser med naturvidenskaberne, inden den trak sig tilbage fra deres område. Marxismen er ved at få lignende problemer med fx biologi og psykoanalyse. Men i denne sammenhæng er den væsentlige kritik man kan rette imod Debray den, at videnskab og ideologi alligevel lader til at have forbindelse med hinanden, at en ideologi eller verdensanskuelse kun kan leve hvis den er troværdig. Konsekvenserne af dette er mange, bl.a. også at det politiske trods visse almene træk i dets forskellige fremtrædelsesformer, bliver tilgængeligt for en vis forandring.

En tredje indvending følger af den anden. Ideologiernes indhold bliver ikke helt så ligegyldige som Debray vil det. Måske det direkte er farligt at dansk lov forbyder at komme med ringeagtende ytringer om fremmede religioner - og ens egen. Det er tænkeligt at forskellige religioner har et forskelligt indhold af humanitær værdi - selv om deres brug som gruppeideologier, og den deraf følgende vold, skjuler det humanitære i dem som andet end flovser. Men det betyder også at en ideologi må stå til regnskab for sit indhold. Uden at den direkte kan gøres ansvarlig for Stalintiden, mener jeg dog at marxismen i sin betoning af den historiske nødvendighed lægger det nær at acceptere et stort antal af ofre for udviklingen, når blot denne går i den rigtige retning.

Glucksmann får altså delvis ret, og det er så meget mere tydeligt hos Hegel, der i slutningen af sin "Historiefilosofi" siger at der ikke (mere) findes nogen hellig moralsk ret der går imod staten, fordi denne stat repræsenterer det "objektivt etiske". Da der åbenbart skal en livsanskuelse, en ideologi til, også for at sikre enkeltindividets økonomi, så kan religiøse og humanitære overbevisninger have deres store værdi, ikke mindst ved at sikre individet imod at søge sin identitet i den politiske gruppe. Måske friheden kun eksisterer som et spil imellem forskellige tilhørsforhold.

Debrays senere udvikling er lige så overraskende som Glucksmanns men forløber i en anden retning. Som sagt konstaterer Debray nationalfølelsens betydning, og med La Puissance et les rêves (1984, "magt og drømme") bekender han sit tilhørsforhold til Frankrig og dets kultur.

I et dansk eller europæisk perspektiv er Les Empires contre l'Europe (1985, "imperierne mod Europa") dog mere interessant. Her drager Debray konklusioner der adskiller sig fra Glucksmanns (j.f.s. 144f) og det, selv om de vidtgående går ud fra de samme kendsgerninger: opstillingen af SS20, pershing-krydsermissilerne og amerikanernes planer om et forsvar imod interkontinentale missiler.

Enige er de to om demokratiets værdi. Blot er Debray mere optimistisk, med rette synes jeg. Han opregner en del lande der er blevet demokratiske på det sidste: bl.a. Grækenland, Portugal, Spanien, Brasilien, Argentina, Uruguay. Også Debray foretrækker USAs system for Sovjets, men påpeger at demokrati indadtil ikke forhindrer imperialisme udadtil. I

Europa har de vestlige demokratier det bedre under USA's ledelse end østlandene, men USA's imperialism udfolder sig i Sydamerika, undertiden værre end i øst: hvis Jaruzelsky har dræbt 20-30 personer, mens han strammede de beføjelser forfatningen giver ham, har en Pinochet i Chile dræbt 20.000 og interneret 50.000 andre.

Og Debray har et skarpt øje for de omkostninger det amerikanske "leadership" koster Europa, og især Frankrig, økonomisk og politisk. Fx kan amerikanerne efter at have gennemtruffet en økonomisk blokade af Sovjet protestere imod at Frankrig opfylder sine forpligtelser til at levere materiel til de russiske gasledninger og få måneder senere selv sælge store partier korn til samme modstander. Selvom NATOs ordlyd er en traktat imellem ligeberettigede stater viser både organisationens opbygning og de amerikanske tiltag at USA er mere lige end de øvrige stater USA tiltager sig kontrolmyndighed over for fransk politik fx i Middelhavsområdet, men afviser enhver kritik af dets egen Sydamerikapolitik som utidig indblanding.

Som man ser det, udvikler Debray den officielle franske udenrigspolitik, som De Gaulle indledte den og som den i store træk fortsættes af Mitterands socialistiske regering. Debray går så vidt som til at argumentere for at USA med stjernekrigsprogrammet har afskrevet at risikere en atomkrig for Europas skyld. Ja dets interesse forskydes imod det potentielt nye centrum for verdensøkonomien: Californien og Japan. NATO er altså mindre nyttig for Europa nu, men denne alliance giver USA glimrende muligheder for at kontrollere Europa. Debray mener ikke at tiden

er kommet til at forlade NATO, men nok til at understrege Europas selvstændighed. Og denne selvstændighed kræver et selvstændigt forsvar, også på det atomare område.

Debray adskiller realpolitik og ideologi, og som sagt er det fransk realpolitik han fremstiller. Hans håb er naturligvis at den kan få resten af Europa i tale.

Og hvorfor er Sovjet så ikke så meget at frygte? Fordi kommunismens realpolitiske appel gennem ideologien er endegyldigt forbi. Han gør i den forbindelse nogle interessante iagttagelser. Kommunismen er sjældent gået frem med militærmagt alene. Da den var farlig, fordi den havde greb i befolkningerne, frygtede venstrefløjen den ikke. Nu hvor den går tilbage i store dele af verden (Mellemøsten og Afrika), er det lykkedes at polarisere de vesteuropæiske befolkninger, næsten i en fornyet koldkrig. Men Debray er heller ikke pacifismens mand. Han gør sig som sagt, som Mitterand, til talsmand for et europæisk atomforsvar, og dermed også for en fast holdning over for Sovjet, der dog på ingen måde udelukker gensidigt nyttige forbindelser på bl.a. handelsmæssige og kulturelle områder.

PEN RADIKALE FANTASI: CORNELIUS CASTORIADIS

Μαχηρή δύση

Cornelius Castoriadis (f. 1922) er af græsk oprindelse. Han studerede filosofi, økonomi og jura i Athen, tilsluttede sig det græske kommunistparti, brod med det og blev trozkist, kom til Frankrig i 1945 og grundlagde sammen med Claude Lefort og flere tidsskriftet Socialisme ou Barbarie (1949-1966). Castoriadis er en fin kender af græsk filosofi, især Aristoteles; han er desuden udøvende psykoanalytiker.

Socialisme ou Barbarie var en mærkelig bevægelse og en mærkelig revy. Talstærk var bevægelsen ikke. Dens modstandere sagde ofte: "I har en arbejder, som I altid kommer trækkende med". Sandt er det, at bevægelsen havde en arbejder i særklasse: Daniel Mothé.

Socialisme ou Barbarie holdt fast ved to grundholdninger, som mishagede det franske kommunistparti. De fortsatte kritikken af det sovjetiske bureaukrati og af dets umenneskeligheder: masseudryddelser og fangelejre, og de lægger stor vægt på at socialismen, rigtigt forstået, er lig med selvforvaltning (autogestion). Begge punkter skulle få fornyet aktualitet, det sidste er i kølvandet på '68-oprøret' blevet videretænkt af André Gorz og Alain Touraine, det første er blevet taget op igen af de "ny filosoffer". Som sagt har Castoriadis et trozkistisk udgangspunkt. Trozki mente, som bekendt, at stalinismen kunne defineres ved bureaukratiet, at bureaukratiet ganske vist var et vildskud på socialismen, men at det kunne fjernes. Castoriadis viser derimod, at sovjetsamfundet intet har med socialisme at gøre, at det er et klassesamfund, men ikke et kapitalistisk samfund. Den private ejendomsret er nok ophævet, men det er udbytningen langt fra. Dette bevis fører han meget elegant: i et socialistisk samfund kan udgifterne deles i tre grupper: investeringer, kollektivt forbrug og privat forbrug. Det sidste måles for hver

socialgruppe, dels ved dens disponible realindtægt, dels ved dens andel i det kollektive forbrug. Den sidste faktor udelader Castoriadis, idet han mener at det er godtgjort at de mest velstillede socialgrupper har størst andel i det (boliger, specialforretninger, uddannelse mm.) Han konstaterer nu at lønniveauet i Sovjet (i 1935-36) varierer i forholdet 1 (de lavestlønnede) til 250 (præsidenten), eller i det mindste i forholdet 1 til 30, alt efter hvordan man regner. Altså en ulighed der langt overstiger den man finder i de kapitalistiske samfund. Samtidig affærdiger han den tanke at højere løn skulle svare til hårdere arbejde. Som i Vesten er det dårligste arbejde også det dårligst lønnede.

Også en beregning ud fra arbejdets værdi ville give et andet resultat, ville ikke kunne berettiggøre tingenes tilstand. For Marx er arbejdets værdi som bekendt lig med hvad det koster at reproducere arbejdskraften. Går man ud fra at en arbejders løn skal være lig med omkostningerne ved reproduktionen af arbejdskraften får man følgende regneeksempel. Vi tager en læge og en arbejdsmand. Lægen bliver færdig med sin uddannelse 30 år gammel, arbejdsmanden 12 år gammel (der tænkes øjensynlig på den tidlige kapitalisme). Begge holder op 60 år gamle. Lægens indtægt skal altså på 30 år amortisere 60 års udgifter, arbejdsmanden skal gøre det samme på 48 år. Der ses bort fra pensionsalderen, og udgifterne pr. år sættes til det samme; og altså skulle relationerne imellem lønningerne være $\frac{1}{2}$. $\frac{1}{2}$, altså 1.25 til 2. Andersteds tager Castoriadis forskellige usikkerhedsmomenter i betragtning, og kommer frem til det resultat at en marxistisk betragtning ikke kan retfærdiggøre større lønforskelle end 1 : 2, vel at mærke i et socialistisk samfund. Senere formulerer Castoriadis endog et krav om absolut ligeløn, idet

mfundet skal overtage alle omkostninger til reproduktion af arbejdskraften.

Denne artikel kom i 1949 og hedder "Produktionsforholdene i USSR". Først meget senere - men også tidligere! - er der blevet vist interesse, om ikke for absolut ligeløn, så for en radikal lønudjævning, fx. i Danmark af Midteroprøret. Al usikkerhed taget i betragtning er Castoriadis også blandt de første der har påvist Sovjets karakter af klassesamfund, og dermed at det radikalt afviger fra den marxistiske utopi det udspringer af. Først senere, i 1982, i 3. bind af Les Luttes de classe en URSS, 3eme periode 1930-1941. Les dominés ("Klassekampene i URSS. 3. periode. De undertrykte") ændrer fx den kendte sovjethistoriker Charles Bettelheim radikalt opfattelse og beskriver Sovjet som en afart af den kapitalistiske samfundsmodel, indbefattende udbytning af merværdi osv. Ja i de senere år kan man sige at Castoriadis' tanker er indgået i den officielle venstrefløjsopfattelse af Sovjet.

En anden tanke som Castoriadis gjorde sig faldt heller ikke i god jord: at Sovjetsamfundets økonomi hvilede på tvangsarbejde og at det således udviste ligheder med tidligere tiders slavesamfund.

Castoriadis tog også et par af marxismens hovedteser under overvejelse. I "Le Mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne" (1959-61), i Capitalisme moderne et revolution, tilbagevises to ting: at udbytningen af arbejdskraften under kapitalismen skulle være stigende (hvadenten der nu menes absolut eller relativ forarmning. Det marxistiske standpunkt pendler som bekendt imellem et proletariat på sultegrænsen og et proletariat, hvis indkomst ikke stiger i takt med de øvrige samfundsgrupper). For det andet påstår Castoriadis at tesen om ka-

pitalismens faldende proftrate er gal.

Det er i sig selv spændende at en revolutionær som Castoriadis ud fra egne forudsætninger kunne formulere en marxismekritik der på mange områder falder sammen med Raimond Arons, (jf. s. 46f). Men Castoriadis' kritik af marxismen og dens epigoner, og ganske særlig pariser-marxismen, dvs. Althusser-skolen fører imidlertid ind til selve historiesynet. Castoriadis viser at Marx og kapitalistisk-teknologisk tankegang har et fælles grundlag: den positivistiske videnskabsopfattelse. I begge tankegange foregår udviklingen bag ryggen på de deltagende. Den revolutionære arbejderklasse udfører uden at vide det klassekampen. Forarmelsen kan ved arbejdernes indsats kun forsinkes, ikke hindres, og først den nødvendige revolution vil ændre den sociale struktur radikalt.

Naturligvis kan man hos Marx finde tanker der modsiger ovenstående, men en betoning af arbejderklassen som bevidst handlende ville modbevise den økonomiske teori. Den økonomiske marxisme passer derimod udmærket til den videnskabelige socialisme, hvor Partiet repræsenterer den viden der formidles til proletariatet. I den forstand har Marx lagt op til Sovjetsystemet, som Castoriadis kalder bureaukratisk kapitalisme.

Og bureaukratiske tendenser finder han også i det vestlige samfunds teknokrati. Ifølge Castoriadis er det selve historiesynet det er galt med, og den drejning af verdensopfattelsen kan spores helt tilbage til Platon. Castoriadis forsøger altså også springet bagom vor kultur, til noget andet som vi ved meget mindre om. Han er her i berømt selskab, med bl.a. Nietzsche, Heidegger og Derrida. Men som sagt er Castoriadis en kender af græsk filosofi som han læser ganske ubesværet i original, deraf de mange græske citater, der ikke er de kendte, men ofte

ye Og det er nok værd at gøre hoppet med selv om det svimler lidt under den slags manøvrer.

Fantast og samfund

git samfunds- og historiesyn har Castoriadis udviklet i l'Institution imaginaire de la Société (1975, der omtrentlig kan gengives ved "Samfundets indstiftelse gennem fantasien"). Hovedpåstanden er at Historien hverken kan opfattes som total lovmæssighed eller som total tilfældighed. Dette kan lyde som en selvfølgelighed, men synspunktet vender sig på den ene side imod marxismen der (hovedsagelig) opererer med en determinisme. Den kan ikke tænke handlingen ind i de økonomiske love (jf. senere). På den anden side går Castoriadis imod en historietolkning som Nietzsches i Vom Nutzen und Nachteil der Geschichte ("Fordele og ulemper ved historie(skrivning)"). Nietzsche lader nemlig til at mene at Historien lader sig skrive, tolke næsten helt frit som en funktion af nutidens "vilje". Han havde nok ikke tænkt sig at historien i Orvells 1984, men til dels også i sovjetiske håndbøger, revideres løbende i funktion af nutidens "krav", en manipulation der på en måde kun forlænger vor egen omtolkning af fortiden, men netop ikke standser ved de "kendsgerninger" der trods alt findes i Historien, hvordan man så ellers vil definere dem.

Lad os nu betragte en rationalistisk verdensanskuelse. Allerede hos Platon finder man at egentlig væren er rationel væren: ideerne er mere virkelige end fænomenene. (Men for at fatte Platons idéverden må vi lytte til en fortælling, fx hulemyten, sandheden grundes på fabel og det kommer vi tilbage til, for det taler Castoriadis ikke om). Kant fremhæver Castoriadis som en undtagelse, fordi han ikke påstår at tilværelsen i sig selv er absolut rationel;

derom kan vi intet sikkert vide. Men Hegel og Marx er to alen ud af et stykke; for dem er Historien (Hegel) eller "Forhistorien" (for Marx historien før kommunismen) lovbundne. Hvilket altså vil sige at Historien egentlig er færdig, fuldt udtænkt før den er begyndt.

Til disse filosofiske betragtninger følger Castoriadis et par empiriske iagttagelser: vi kan i de mange samfund vi har kendskab til se at ens udvikling af produktivkræfterne giver forskellige - teologiske, juridiske eller politiske - overbygninger, lige som vi kan iagttage, at ens overbygninger kan hvile på forskellig udvikling af produktivkræfterne. Mange af disse forhold har marxismen naturligvis kunnet forklare med henvisning til forskellige traditioner, forskellig "historie", men her tages "historie" i en ikke-marxistisk bemærkelse. Fx hviler Østlandene på stort set samme udvikling af produktivkræfterne som Vestens, og forskellene kan ikke forklares ved en økonomisk determinisme. Det er heller ikke til at fatte at de mange primitive samfund har udviklet så forskellige mytologier, inddelinger af stammerne, hierarkisk samfundsopbygning eller mangel på samme, forskellige seksualnormer osv. Det er ikke Castoriadis' opfattelse at man ikke kan finde korrelationer imellem disse forskellige instanser, men han afviser muligheden for en totaldeterminisme. Det gale ved de marxistiske hjælpehypoteser er at de griber til andre forklaringstyper end dem der findes i den marxistiske teori. Som allerede nævnt tillader en totaldeterminisme kun forskeren at tale om foreløbige tilfældigheder, tilfældigheder der skyldes at vi ikke har overblik over alle faktorer i et givet øjeblik (havde vi det ville vi som Laplaces dæmon kunne beregne alle universets tidligere og senere tilstande). Marxismen befinder sig på "epicyklernes stadium": ganske som i det ptolemæiske systems

sidste faser tilføjes der supplerende forklaringsmodeller for at redegøre for hvad den centrale teori ikke kan klare. Castoriadis mener, ganske, som andre filosoffer, Serres, Morin eller Régis Debray, at marxismens videnskabelige grundlag er forældet. Og, man kan tilføje, det hjælper kun i begrænset omfang at skippe fx determinismen: for så ryger utopien, frelsebudskabet sig en tur: tilbage bliver eventuelt en videnskab med videnskabelige problemstillinger af stor interesse (ingen vil vel benægte at "marxistiske" synspunkter i bredere forstand har lukket vore øjne op for meget), men en søgende videnskab giver intet frelsebudskab og højst et livsindhold for den aktive videnskabsmand. En marxisme ribbet for frelsebudskab egner sig ikke som gruppedannende ideologi (jf. s. 162 f).

Nu ligger det imidlertid sådan, at selvom tænkning i kausalitet og strukturer er utilstrækkelig, så er den også uundgåelig. Sprog og teknik, tilnærmelsesvis oversættelser af de græske udtryk "legein" og "teukhein", som Castoriadis bruger, rummer den identitetslogik som ofte senere i filosofien gøres enerådende. Sproget hviler på operationer som "skelne-vælg-sætte-samle-tælle-sige". Det forudsætter tegnfunktionen som relativt fast i forhold til en betegnet genstand, og teknikken forudsætter de samme operationer, dog undtagen tegnfunktionen, men med tilføjelse af "formålsrettetheden", finaliteten, dvs. at en handling har et formål. Castoriadis påstår at disse operationer er forudsat af al logik; de kan ikke konstrueres. For at man kan tale om et redskab må det således have en identitet, og det blot for at en sten skal kunne gemmes og atter tages frem for at bruges som "hammer".

Begreberne legein og teukhein, "sprog" og "teknik" kan minde noget om Kants kategorier og anskuelsesformerne tid og rum, der er aprioriske, givne fra første færd, og

forudsætninger for erkendelse. Men der er en afgørende forskel. Kant mener ganske vist at kategorier og anskuelsesformer er forudsætninger for enhver empirisk erkendelse. Men han mener at disse kategorier og anskuelsesformer kan udledes rent logisk, blive genstande for en apriorisk erkendelse, den eneste strengt nødvendige. Castoriadis derimod mener ikke at "legein" og "teukhein" kan konstrueres, dvs. udledes apriorisk. De danner derimod en forudsætning for alle - senere - logiske operationer. Derfor definerer Castoriadis dem egentlig heller ikke i streng forstand, men antyder sagsforholdet ved en beskrivelse.

Forholdet imellem erkendelse og verden gribes også kantiansk an. For Kant skyldtes det et lykkeligt tilfælde at vi erkender en verden der danner lovmæssigheder og som altså formodes at have et forhold til Das Ding an Sichs transcendentale verden. Heller ikke den verden Castoriadis antager bag de forskellige formninger af kulturen opfattes som kaotisk,; den lignes ved et magma, dvs. strukturer, formninger der dog ikke udviser nogen fuldstændig regelmæssighed, men pendler imellem orden og kaos.

Tankens operationer støtter sig således naturligvis på "et første naturligt stratum", fx tidsregning på dagens og årets tider, sprog og teknik på relativt faste egenskaber af fysisk og biologisk art: ting skal kunne identificeres, og det bliver de, ud fra genkendelige egenskaber. Sproget kommunikerer "i en vis henseende", "til en vis grad", "tilstrækkeligt med henblik på et givet formål". Og denne uomgængelige grundholdning genfindes i naturvidenskabernes håndtering af mere og mere abstrakte ting og begreber. Den forudsættes selv der hvor den glipper i det betragtede felt: at man fx kan anskue lyset både som partikler og som bølger er en bevidst modsigelse,

men det forudsætter et intersubjektivt begreb om partikler og bolger.

imidlertid udtømmes vort forhold til os selv og omverdenen ikke af denne identitetslogik. Fantasien, den grundlæggende, radikale fantasi er lige så uomgængelig og ikke vanskelig at få øje på. I tidsregningen er identitetslogikken uomgængelig for enhver samordning af arbejde, for at alle fx blot kommer nogenlunde samtidig, men de forskellige samfunds tid er også forment af fantasien: man finder tiden opfattet som et kredsløb eller som en udvikling, og er der tale om en udvikling, kan denne anskues som et forfald eller som positiv. I den forstand er således vor egen udviklingstro grundet på fantasien. Ligeledes grunder de forestillinger der organiserer et samfund sig på den uomgængelige radikale fantasi. Den radikale fantasi kan heller ikke borttænkes fra historien. Castoriadis gør et stort nummer ud af at skildre kapitalismens udvikling som en stadig nyskabelse. Han afviser at bygge udviklingen på et oprindeligt stadium af mangel - således som Sartre gør det. Castoriadis kender ikke - i 1975 - de nye teorier der beskriver stenaldersamfundene som overflodssamfund, men han lægger vægt på at mangel, ud over et absolut biologisk minimum, er socialt bestemt, og det vil sige bestemt af den radikale fantasi. Vigtigere er at udnyttelsen af mennesket som en ting, dvs. slavesamfundet, forbliver ganske uforklarligt så længe man ikke forstår at der - i et samfund præget af lighed, således som man forestiller sig de oprindelige samfund -, skal et godt stykke opfindsomhed til for at forestille sig et menneske som slave. Senere, efter stenalderens landbrugsrevolution, er landbruget stort set forblevet på samme tekniske stadium i tusinder af år, men det har ikke forhindret at en række forskellige samfundsformationer har fulgt hinanden,

mulige primitive landbrugsfællesskaber, det første Grækenlands og Roms små uafhængige landmænd, latifundiet, feudaltiden osv. Det vil sige at det er umuligt at udlede en samfundsformation af produktivkræfternes udvikling, hvilket ikke betyder at der ikke består en forbindelse imellem disse størrelser. Historien er for Castoriadis stadig nyskabelse, og på dette punkt er han i overensstemmelse med nyere opfattelser inden for videnskabsteorien. (Serres og Morin).

Også vor egen tid, der for en overfladisk betragtning forekommer rationel, er præget af den radikale fantasi. At betragte et menneske som en maskine (i produktionsprocessen) eller som en ting er ikke mindre, men langt mere imaginært end at betragte ham som en ugle (som det fx sker i totemklassificeringer). Ikke blot fordi et menneske står en ugle nærmere end en ting, men også fordi den "primitive" har en vis afstand til totemklassificeringen. Tidligere samfund realiserede den radikale fantasi i et eget materiale: mytologier, totems-systemer osv. Vi investerer med den radikale fantasi direkte det symbolsk-rationelle, defineret som det der giver os greb om virkeligheden, som repræsenterer den eller er uundværligt for at tænke den. Den moderne civilisation har ikke et eget materiale hvori den radikale fantasi virkeliggøres, men denne investerer direkte identitetslogikken. Vi kan kun optage de problemer som vi kan gøre noget ved, dvs. som kan formuleres i identitetslogikken. Ganske vist kunne man så tilføje, og jeg tror ikke at Castoriadis ville være uenig, at tilværelsen, både den sociale og den naturvidenskabelige, løbende stiller os over for problemer der stadig drager vore radikale fantasier i tvivl: samfundets væsen, vor verdensopfattelse er underkastet en løbende revision.

Men at vi tænker som vi gør har altså sine gode grun-

d i legein og teukhein, i teknik og sprog. Men hverken teknik eller sprog begrænser sig til identitets- og mængdeligikken. I teknikken gives der som bekendt opfindelser disse kan ikke udledes af det hidtil givne. Den der første gang skabte hjulet skabte noget nyt. Heller ikke sproget kan iflg- Castoriadis udtømmende beskrives som et system, i al fald ikke, kunne man tilføje, det vi i dagligsproget forstår ved sprog. Strukturalismen i sprogvidenskaben har haft størst held med sine analyser dels af sprogets udtryksside, dels af sprogets morfologi, formlære. Derimod står betydningsanalysen endnu over for store problemer, og det synes ikke muligt, som den første generations semiotikere, bl.a. Greimas-kredsen, antog og håbede, at give en udtømmende strukturel analyse heraf. Et ords betydning lader ikke til at kunne analyseres tilbunds som en kombination af mindstelementer, således som det er muligt i fonetikken. Dette fremgår tydeligt af en semiotiker som Umberto Eco's bestræbelser. Denne inddrager, udover egentlige sproglige størrelser, en række "kulturelle scenarier", groft oversat en række reelle oplysninger, som er absolut nødvendige for en blot nogenlunde fyldestgørende forståelse. Castoriadis refererer ikke til Eco, men gør opmærksom på, at det egentlig er meningsløst at sige at sprogets betydningsstruktur skulle ændres afgørende, blot fordi et ord bruges i en ny betydning. Dette skulle være tilfældet hvis man tager Pariserstrukturalismens påstande alvorligt. Den definerer ordenes betydninger som et sæt af forskelle, af differenser. Lad os fx antage at et nyt farveadjektiv opstår (det var fx tilfældet med 'rosa', der er kommet forholdsvis sent ind i det danske sprog). Naturligvis sker der dermed en nuancering af farvespektret. Det ville imidlertid være uhensigtsmæssigt at tale om en restrukturering af samtlige betydninger, fordi farvespek-

tret har undergået en mindre ændring. Sådanne betydningsændringer kan bedre opfattes som næsten umærkbare glidninger, som alteration snarere end som differens (jf. nedenfor). Og en sådan ændring, alteration sker hver gang en stor digter sætter pen til papiret.

Det betyder nu ikke at strukturalistisk betydningsbeskrivelse bliver meningsløs. Den er ofte nyttig, "tilstrækkelig med henblik på" (noget bestemt), for at bruge et af Castoriadis' yndlingscitater fra Aristoteles. Sproget er (også) skabelse (og selv ville jeg tilføje at ganske vist har strukturalismen åbent erkendt dette, men løsningsforsøgene lader noget tilbage at ønske. Saussures skel imellem "langue" eller sprogsystemet og "parole", brugen af sproget, er forsøgt brugt dynamisk, således at "parole" skulle kunne rumme nyskabelsen. Det gør den utvivlsomt også, men i så fald er det en tvivlsom sag at påstå at "parole" skulle være en manifestation af "la langue". Ganske vist kan man tillade forskellige realisationer af systemet, men vel ikke noget der ændrer dette system). Ligeledes bliver Hnguister og historikers skel imellem synkron og diakron beskrivelse, imellem tilstand og historisk forløb en ofte rimelig metode. Urimelig bliver den kun hvis man glemmer at historien er væsentlig for den beskrevne genstand.

En strukturel beskrivelse opererer med et sæt af forskellige, (differences). Denne tankeform kommer tydeligst frem i geometrien, hvor to punkter faktisk er ens og kun adskiller sig fra hinanden ved deres placering i et koordinatsystem. Men over for forskellen, differensen (som her ikke må forveksles med Derridas spil på difference og différance, hvor det første stort set dækker Castoriadis' sprogbrug, medens det andet: "forskellsskaben", "udsættelse", til en vis grad dækker en anden term hos Castoria-

dis- andetheden) sætter Castoriadis "andetheden" ("altérite") der netop beskriver det at noget ændrer sig og bliver til noget andet, som ikke kan udledes af det første. Det er kendetegnende at naturvidenskaberne, især biologi og makrofysik, netop står over for problemer der angår en verden i udvikling. Som bekendt er den opfattelse at verden fungerer som en evighedsmaskine for tiden i mindre kurs end den opfattelse at vi lever i et univers i udvikling, at selve universet også er historisk.

Men det er forskelstænkningen der har præget størstedelen af vor filosofi siden Platon. Den går i kort begreb ud på at det værende er kendetegnet som værende noget bestemt, at det mindre eller ikke bestemte har en lavere grad af væren. Hos Hegel giver denne opfattelse sig udslag i at "alt virkeligt er rationelt", og konsekvensen er at Historien og universet egentlig skulle kunne logisk udledes af denne væren (og det er jo det Hegel forsøger i sin filosofi), anderledes sagt at Historien egentlig kun er en skinhistorie, fordi den kun udvikler noget allerede givet.

Udover Historien og sprogvidenskaben bygger Castoriadis også på psykoanalysen. Jeg erindrer om at han er udøvende psykoanalytiker. For at vise at identitets- og mængdelogikken ikke fyldestgørende kan beskrive det ubevidste, stiller Castoriadis et par pædagogiske spørgsmål: hvormange forestillinger består en drøm af? Hvor går grænsen imellem en forestilling og en anden? Det viser at identitetstænkningen i psykoanalysen er både mulig og umulig. Det gælder også når man lader et element i den manifeste drøm være determineret af to-tre drømmetanker. Rent faktisk, i den målrettede psykoanalyse, fungerer disse operationer, men man må ikke glemme at de fungerer i et bestemt perspektiv, i en bestemt henseende. Og per-

spektivet er "helbredelsen", forstået som analysandens mulighed for at overtage sit eget liv. Vigtigt er det, her som i historieopfattelsen, at betone lige så klart at nogle tydninger er mere acceptable end andre. Castoriadis mund-er ikke ud i voluntarisme, i den frihed til at omtolke det givne helt efter behag, som man har tilskrevet Nietzsche og som er et af de problemer Sartre stadig kæmper med. Hans filosofi ligger lige fra determinisme og voluntarisme. Tilværelsen anskues ikke som et kaos, men netop som et magma, eller som et magma af magmaer, dvs. at den fojer sig mere eller mindre efter de forskellige beskrivelsesmo-deller. Og denne grundantagelse dækker meget godt de forskellige tilgange man finder, både til historieforskning-en og til psykoanalysen. På begge felter foreligger der forskellige beskrivelser og forskellige teoridannelser. Nogle kan helt forkastes (eller næsten) som uden hold i og greb om virkeligheden, men andre er netop plausible, uden derfor at være udtømmende.

Historien er altså en opdukken af det anderledes. Samfundet er defineret ved at det ændrer sig, men samtidig sætter det sin identitet netop gennem den radikale fantasi. Gennem den danner samfundet sig et billede af sig selv, et billede der naturligvis er forbundet både med identi-tets- og mængdelogikken og med det første naturlige stratum. Grunden hertil er ganske enkel. Uden dette ville samfundet ikke kunne bestå. Fx ville et samfund der ikke i det mindste tolererede et mindstemål af heteroseksualitet ingen børn få og derfor gå sin opløsning i møde. Casto-riadis nævner eksempler på samfund der har levet på randen af selvudslettelse. Hvis fødselstallet fortsætter sit fald over en lang periode, kunne man tænke sig at de vestlige samfund kom i en hidtil uset situation.

Men at der skal fødes børn, at der skal en vis mængde

kalorier i en bestemt sammensætning til at holde livet ved lige °g deslige er selvfølgheligheder. Castoriadis' pointe er en anden og vigtigere, nemlig den at det egentlig er os muligt direkte at gå til det første naturlige stratum, at dette altid er sammenvævet med, forment af den radikale fantasi. Det gælder også vor moderne kultur. Ganske vist er rationaliteten nok til at vi kan kritisere tidligere tiders forestillinger. Vi kan ikke tro på de græske guder. Men kritikken skyder forbi det væsentlige, at denne tro definerede og holdt et samfund sammen. Vi kan derimod ikke eller kun vanskeligt få tilgang til den fantasi der danner vor egen identitet. Vor imaginære investering af rationaliteten, produktion for produktionens skyld, fremskridt osv. kan for en dybere eller blot en anden betragtning bære præg af det rene vanvid. Vor bevidste tidsforestilling, den ubrudte kontinuitet er der sikkert ikke mere dækning for i naturvidenskaben osv. Castoriadis gør dog rede for at den radikale samfundsfantasi er i en krise der blandt andet ytrer sig i en usikkerhed med hensyn til identitet, kollektivt såvel som individuelt. Vor tale om roller, mands- og kvinderoller viser dette. Men netop denne krise begrundes måske muligheden af kritik, af at kunne løsne sig fra traditionelle forestillinger med de risici og de muligheder dette indebærer. Hovedpointen er imidlertid at det er umuligt restløst at sondre imellem det imaginære og det rationelle.

Fantasi og individ

Pa et andet punkt står Castoriadis helt på marxismens grundlag. Når der er tale om behov, afslår han at tage sin tilflugt til naturlige behov, ud over selvfølgheligheder som det nævnte kaloriebehov, hhngel er socialt bestemt: den er socialt defineret ud fra samfundets værdier. Det kan egentlig undre at Castoriadis ikke tager diskussionen op omkring "den menneskelige natur" eller som det også kald-

es: "menneskets modstandskærne". Dette spørgsmål er herhjemme blevet indgående belyst i Socialisation og antropologisk normativitet af Troels Nørager. Problemet synes påtrængende når han konstaterer at man har "skullet finde på" at betragte medmennesket som en ting eller slave. I teknik og sprog kunne man måske finde at det er mest nærliggende at betragte mennesker, der jo alle handler og kommunikerer, som lige. Og først og fremmest savner Castoriadis jo marxismens begrundelse for menneskets befrielse gennem en samfundsomvæltning, nemlig nødvendigheden.

Vanskeligheden bliver så meget desto større, fordi Castoriadis ikke er nogen enhedstænder, man fristes til at skrive "herretænder". Han skal ikke have mennesket afledt af, eller til at passe til noget andet. Den samme vanskelighed melder sig ved forståelsen af Castoriadis' politiske engagement, herom senere. Han lader ikke virkeligheden være objektiv og dermed bestemme erkendelsen (en yderlighed der idag er svagt repræsenteret i humaniora). Men han lader heller ikke erkendelsen operere frit med virkeligheden. Magmaopfattelsen siger både at virkeligheden ikke udgør en fast struktur og at den er struktureret, indeholder udkast til strukturer, egner sig bedre for dette formningsforsøg end hint og, kunne man tilføje, kan egne sig til falsifikationsprøven: med et glimrende dansk udtryk kan man sige at en teori ikke har hold i virkeligheden. Omvendt er at have hold i virkeligheden ikke ensbetydende med at afspejle denne.

Castoriadis opfattelse belyses udmærket af hans holdning til Lacan. Castoriadis der stod Lacans psykoanalyse nær - endnu i L'Institution imaginaire de la société omtales Lacan og hans teorier overvejende positivt -, kom med et voldsomt og velformuleret opgør med dennes skoler: "La

Psychanalyse, projet et élucidation", optrykt i Les Carrefours du Labyrinthe (1978). Dette opgør lægger en afgørende vægt på umyndiggørelsen af eleverne og analysanderne, bl a. gennem brugen af et uigennemskueligt og ukontrollabelt sprog. Psykoanalysens vanskelighed er reel al den stund dens emne, psyken ikke kan gøres til genstand for objektive, dvs. intersubjektivt kontrollable udsagn. Psykoanalysens materiale kan ikke fremlægges fuldstændigt og entydigt, men alligevel kommunikerer der på en rimelig måde. Det finder Castoriadis især hos Freud, der diskuterede sine egne teser og drog dem i tvivl, og som også lod sig anfægte af andre; han dannede mindre en skole end en videnskabelig kreds hvor der diskuteredes. Med enkelte undtagelser (især Melanie Klein) reducerede Freud ikke sine disciple til eftersnakkere og ekskommunikerede dem ikke.

Castoriadis afstår også fra at udlede psyken af samfundet, at lade "socialisationen" virke på et ubeskrevet, eller næsten ubeskrevet blad, og lige så afgjort afviser han at udlede samfundet af psyken. Som tredje afgørende moment fastholder han at de to størrelser, psyke og samfund er uløseligt forbundne.

Med Freud farer Castoriadis frem som med Marx. Han mener at også Freud er blevet hængende i positivismen, med hans egne ord i identitets- og mængdetænkningen. Over for psyken gælder i endnu højere grad, hvad der gælder for hele verden - med den praktiske dagligverden som en tilnærmelsesvis undtagelse - at vi kan, og må, for vi har intet andet sprog, beskrive og teoretisere, men at vore teorier altid vil vise sig at være ufuldstændige og utilstrækkelige. Som nævnt er allerede det at tale om et drømmeelement problematisk, hvordan afgrænses det imod et andet? Det gør vore teoridannelser, som i et magma,

ikke helt vilkårligt, men også uden streng nødvendighed. Hvad tolkningen angår, fremhæver Castoriadis, at selv Freud fastslår at drømme ikke kan fortolkes fuldstændigt.

Med udgangspunkt i en meget kendt artikel af de i det mindste daværende lacanianere Jean Laplanche og J.-B. Pontalis, "Fantasme originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme" ("Urfantasi, fantasier om oprindelsen, fantasiens oprindelse") i Les Temps modernes nr. 215, april 1964, viser Castoriadis at det er kendetegnende for fantasier der rækker langt tilbage, der er arkaiske, at subjektet i fx drømmen ikke kan stedfæstes til kun en plads. Subjektet er både den handlende og handlingens objekt, ja verbet med. Først på et senere tidspunkt griber identitetslogikken noget dybere, omend langt fra fuldstændigt, ind i drømmen. Den første forestilling er den fuldstændige scene. Nu tales der især i fransk psykoanalyse meget om at driften i psyken repræsenteres af en forestillingsrepræsentant. Men det at noget, driften, kan repræsenteres i psyken er mindre mærkværdigt end at der overhovedet findes denne forestillingsmulighed. Castoriadis giver nu sin version af individets psykogenese, oprindelse. Især udgangspunktet er væsentligt. Til at begynde med i den oprindelige narcissisme eller "autisme", et udtryk Castoriadis foretrækker, findes en forestilling om selvet som vi ikke længer kan forestille os (Castoriadis tager ikke stilling til fx Grofs beskrivelser af tilstande før fødselen). En forestilling hvori alt indgår, jeg, id, bryst (det der senere bliver den første "genstand" i etymologisk betydning, det der modstiller sig, gør modstand, fordi barnet ikke råder over det).

Castoriadis gennemløber derefter psykens udvikling og meget i denne gennemgang er kendt. Men han har et par vigtige pointer. Urf forestillingen er som sagt oprinde-

lig og den er fylde. Derfor vil Castoriadis ikke vide af den mangelens metafysik der er blevet teoretiseret i lacanianismen. Mangelen er reel, men sekundær, defineret ud fra den tabte forestilling om fylde. Denne tilstand hvor alt opleves som én selv, og selvet som alt, bliver en matrice uden "mening", en prototype for det subjektet opfatter som mening. Psyken er sin egen tabte genstand. Ganske vist kan denne tilstand ikke vindes tilbage, og dog...

En anden pointe er nemlig en opvurdering af den sublimation der for Freud står i et underligt tvæls, mellem kulturel nødvendighed og pålagt tvang. Her mener Castoriadis tværtimod at sublimationen, libidinal besættelse af fx forandringer i den ydre verden (teknik, politik) og især kunst og filosofi faktisk kommer den oprindelige tilstand nærmere, langt nærmere end tragten efter genstande, herunder også seksualobjekter. Hvorfor nu det? Jo fordi erkendelse også beskæftiger sig med forestillinger, fordi individet på denne måde kan opnå noget af den samme følelse, følelsen af totalitet, der kendetegnede første stadiet. Genoprettelsen af den første forestilling brydes dog i erkendelsen af at individet ikke kan forestille sig at disponere over den ydre verden, at det møder modstand.

En tredje pointe er Ødipuskomplekset, som der nylig har været så megen tale om, som Guattari og Deleuze har løbet stormløb imod, og som Lacan stadig forsøgte at komme videre med. Her ligger pointen i at Castoriadis lige så stille "går forbi". Med Malinovski fastslår han at Ødipuskomplekset (far, mor og børn) er kulturelt afgrænset (og i vort moderne samfund vel under opløsning i sin traditionelle form). Der findes kulturer hvor Ødipuskomplekset ingen mening giver. Mod de "begærende" fastslår Castoriadis lige så bestemt at barnet socialiseres, ikke ved at opleve de voksnes almagt, men ved at opleve at de

er underkastet samme lov som de underkaster barnet: sker socialisationens brud på moder-barn dyaden gennem faderen, sker den ved oplevelsen af faderen som fader. Og derfor kan en moder alene med et barn, oven i købet på en øde ø! også sikre socialisationen alene, forudsat at hun har indset at hun ikke disponerer over betydningerne, at hun altså repræsenterer en samfundslov over for barnet. Kuriøst nok bevarer Castoriadis betegnelsen "kastration" for dette, dog i anførelsestegn.

Men for at individet kan blive socialt må det have del i sproget og i ting, det må vidtgående erstatte sit private sprog og sine "objekter" med forekomster i den fælles verden. Dette ophæver ikke privatverdenen, den kan ikke ophæves. Tværtimod er det nødvendigt at samfundet lader en privatverden bestå. Dannelsen af et jeg og en ydre fællesverden er en dobbelt eks-centrering i forhold til den oprindelige, altfavnende forestilling/fantasi. Men fantasien fortsætter, ikke blot som indbildning, men med et tysk ordspil, som "Bildung", formning, dannelses. I ganske enkle og særegne tilfælde kan den individuelle radikale fantasis dannelser indføje sig i den sociale fantasi og ændre denne; det sker for eksempel med de store religionsstiftere: Buddha, Jesus, Muhammed, men andetsteds har Castoriadis også betonet at vort sprog og vore forståelsesrammer stadig nyskabes af store kunstnere og tænkere. Dette ophæver ikke en social korrelation: ikke alt er muligt til enhver tid, men umulig er en entydig afledning udfra en "materiel basis" af "ideologiske overbygninger". Og dette ikke blot fordi årsagsforklaringer tilhører identitetstænkningen der kun delvis følger sig efter virkeligheden, men dybere set, fordi der ikke gives noget som en "materiel basis" der ikke allerede er formet af fantasien. Som nævnt er både slavesamfund og kapitalisme

også noget man først måtte finde på.

Men for det meste står individet ikke frit. Det er det aihistoriske der tilbyder identifikationsmuligheder. Derfor er også den freudianske sublimeringsteori for berømt. Castoriadis tager som eksempel analstadiet, der modsat det orale og det genitale er rent samfundsskabt, det det er samfundet der instituerer fæces som objekt. Ellers kunne man, som mange dyrearter, blot forrette sin nødtørft når og hvor man følte trang. Men analstadiets sublimering er ikke nok til at skabe en kapitalist. Dertil forudsættes for det første penge, og dem har samfundet "fundet på". Og en kapitalist er hverken en gnier eller en ågerkarl. Han investerer i maskiner og virksomheder. Men han interesserer sig ikke for maskinen som sådan, han er ikke ingeniør; heller ikke for rationaliteten, han er fx ikke matematiker. Han investerer netop i virksomheder for stadig at forøge disse. Men dette forudsætter et marked, udbud og efterspørgsel, foruden videnskabsmænd, ingeniører, politikere der nedbryder nationalstaters grænser, religiøse reformatorer. Uden alt dette ville kapitalisten ikke være kapitalist, men midt i et subjektivt delirium tog, kan man tilføje, sådan blev de første kapitalister nok opfattet, og Castoriadis er ikke utilbøjelig til udfra sin samfundskritik, at vende tilbage til dette synspunkt). Ideogenese og koinogenese, individ og samfund (koinos = fælles) opfattes som autonome og på samme tid som gensidigt betingende hinanden.

For at få placeret Castoriadis lidt bedre er det ikke nok at placere ham "imellem" den bevidsthedsfilosofi der, forstået i vid forstand, har hersket i de senere år, og en positivistisk opfattet Marxtradition. (Althusserkolens marxistiske strukturalisme levner individet en endnu ringere plads end Marx selv, der dog som en stor tænker fore-

trak modsigelsen for snæverheden, og snart betonedede menneskets bundethed af økonomien, snart mennesket som det handlende i historien. Måske modsigelsen kun skyldes det positivistiske paradigme, som Marx måtte udtrykke sig i). Castoriadis kan siges at stå nærmere en Merleau-Ponty, for hvem bevidsthedens forhold til krop og samfund, som for Castoriadis, var et inklusionsforhold. De er enige om at en teori om samfundet ikke kan blive definitivt sand og at den derfor må kunne revideres løbende i fri diskussion imellem de deltagende. Lige så enige er de om at en teori der påstår at rumme hele sandheden i politisk sammenhæng går hen og bliver terroristisk, begrundet enten i objektiv nødvendighed eller i blind vilkårlighed. [jf. s. 38).

Med hensyn til kroppen forholder det sig noget anderledes. Merleau-Ponty fordybede sig i sine sidste år i kroppens, kropslighedens formning af bevidstheden og reducerede ikke som Sartre kroppen, materien til en situation som bevidstheden med stor frihed kunne omtolke og "overskride". På dette punkt står Castoriadis på et mere "parisisk" standpunkt, al den stund han reducerer biologien til rene selvfølgeligheder, som fx det også i Danmark så tit anførte kaloriebehov. Han har ingen interesse for at forfølge det menneskelige tilbage til instinkter der muligvis, sandsynligvis, også præger os. Således taler han ikke om den meget anførte aggressionsdrift som man finder teoretiseret hos bl.a. Konrad Lorenz, Henri Laborit (der afleder den af flugtmekanismer) og herhjemme hos Erling Jacobsen, sidst med Godt og Ondt (1983). Som nævnt interesserer han sig heller ikke for udforskning af tilstande før fødselen som Stanislav Grof og mange andre forskere. Dette er kun delvis en kritik, for som jeg allerede har betonet det, og som bogen er et blandt mange eksempler

ligger der en opgave i at samtænke de mange frugtba-
^ ansatser der, i ofte berettiget ensidighed, afdækker
ye strukturationer i virkelighedens magmaer. Også etisk
er det af afgørende betydning at have grund under fødderne
at besidde en rimelig pålidelig opfattelse af mennesket og virkeligheden, og det til trods for at mange
morallærer har givet overskuelighed, og dermed en vis
form for sikkerhed, netop ved at se bort fra væsentlige
aspekter af virkeligheden.

Et hovedspørgsmål der stiller sig, efter læsningen af
Castoriadis, er som sagt hvorfor han ikke opererer med
"den menneskelige natur" som "modstandskærne". Psykens
autonomi (der ikke udelukker samtidig uløselig betingethed
af samfundet) krævede som sagt et privat rum og udfoldelsesmuligheder.
Ud fra denne konstatering, kan man, også med Castoriadis, fastslå at denne udfoldelse ofte
har ringe kår og dermed er åbningen til en lang og besværlig
diskussion om menneskerettigheder givet.

Men Castoriadis går en anden vej, den revolutionære.
I hans betragtninger over samfundets forandring ligger
også det væsentlige af hans etik. Castoriadis har som
sagt forkastet marxismen som anvendelig revolutionær teori.
Og forkastelsen er radikal, fordi det er selve historiet
synet der er dybtgående uenighed om. I indledningen til
L'Institution imaginaire de la société uddyber han den
kritik der her kun antydes. En række kernebegreber i
marxismen, bl.a. merværdi, dialektik, modsætning imellem
produktivkræfter og produktionsforhold, klassekamp, underkastes
kritik og forkastes eller omtolkes stærkt. Jeg vil ikke gå
nærmere ind på dette, så meget mere som Peter
^*P i Marxismen i Frankrig (1978) har givet en ret indgående
fremstilling heraf. Konklusionen bliver at marxismen
opfattet som en videnskabelig teori til samfundsrevo-

lutionen kaldes en ideologi. Hovedanken imod marxismen er som allerede nævnt at den beror på enhedstænkningen og indfører nødvendighed i historien som Castoriadis opfatter helt anderledes.

Derimod overtager Castoriadis selve den revolutionære inspiration i marxismen. Også for ham skal samfundet ændres, og han taler om revolution, ikke om reform, fordi han skønner at delreformer altid vil kunne indpasses i den bestående samfundsorden. Da han ikke opererer med en historisk nødvendighed, tager han følgerigtigt den mulighed i betragtning, at udviklingen kan gå galt, blive en fiasko. Sådan skal tidsskriftet Socialisme ou Barbaries titel, socialisme eller barbari forstås. Og det samfund han forestiller sig er et lighedssamfund der går langt videre end hvad "den virkeliggjorte socialisme" omfatter: ligeløn og drastisk reduktion af arbejdstiden.

Revolution og etik

Da Castoriadis jo ikke er subjektivist eller idealist kan hans etik ikke begrænse sig til en tom - dvs. formel - moralregel, som Kants kategoriske imperativ. Han skønner at samfundets udvikling giver gode grunde til at det bør ændres radikalt. Som noget nyt fremhæver han at de udviklede samfund ikke kan fungere med mindre arbejderne deltager i produktionens tilrettelæggelse, dvs. at de undertiden går imod ledelsen. Her står han meget på linie med folk som Alain Touraine og André Gorz. En anden god grund til at en ændring påkræves er den værdikrise, der består i at samfundets institutioner ikke mere sikrer individet en identitet. Som allerede nævnt er det den radikale samfundsfantasi der i uløselig forbindelse med det første naturlige stratum, og denne uløselighed kan ikke betones stærkt nok, sætter virkeligheden, hvad der er virkeligt og uvirkeligt (der er mere mellem himmel og jord end vor filosofi kan svare på), hvad der er godt og ondt,

sætter den samfundstype hvor de forskellige grupper optræder komplementært til hinanden (adel-bondestand, kapitalister-arbejdere). Men i vor tid modtager/påtvinges mennesket, måske for første gang i historiens løb, ikke mere nogen samfundsmæssig identitet. Kvindefrigørelsen har draget kvindebilledet i tvivl, også det kvinden far fandt sin identitet i, og naturligvis er det komplementære mandsbillede gået samme vej. Allertydeligst er forholdet sikkert ved homoseksualiteten: denne har altid i alle samfund været defineret: fordømt (Sodoma og Gomorra), tolereret, misbilliget, været prisværdig (i det gamle Grækenland). Ofte har misbilligelse og/tolerance været knyttet til bestemte aldersgrupper. Samme aldersgrupper, kunne man tilføje, modtager heller ikke nogen samfundsmæssig identitet, måske med undtagelse af ungdommen, hvis ellers én gruppe kan siges at have identitet, hvis ikke de andre også har det. Også dette fænomen åbner muligheder. En passant kan nævnes at denne identitetskrise er et fænomen der er alment bekendt og behandlet. Girard har fundet en helt speciel tilgang til det (jf. s. 215). Det spiller en afgørende rolle i videnssociologien der som en vigtig modstilling har de primitive samfunds komplicerede systemer af forskelle, men uden administration, over for vore samfunds udslettelse af de fleste af disse forskelle, undtagen de økonomiske, men med en tilsyneladende komplementær udbygning af administrationen. (Dette er fremstillet klart i Berger/Luckmann The Social Construction of Reality fra 1966: i det hele taget har videnssociologien sikkert betydet mere for fransk tænkning end det fremgår af de henvisninger man finder. Udnyttelse af udenlandsk forskning, uden vedgåelse af gælden, er i Frankrig et ret udbredt fænomen (jf. ovenfor s. 13))- I forbifarten kan der være grund til at gøre opmærksom på at man find-

er et udtryk som "samfundets institutionalisering" brugt i to diametralt modsatte bemærkelser, der, som sagt, synes at forholde sig komplementært til hinanden: på den ene side de forskelle på mennesker der udtrykkes i sæd-vane, myter, indvielsesritualer og som ofte indrives på kroppen som tatoveringer eller endog lemlæstelser (med Deleuzes udtryk er samfundet indskrevet på jorden. <jf s. 80). På den anden side finder vi vore moderne samfund hvor forskellene som et væsentligt underlag har institutioner i juridisk forstand og hvor individerne i hidtil uset grad kan cirkulere imellem de forskellige grupper.

Det er betegnende at Castoriadis, når forskellene ud-slettes - lige som Lyotard - ser at den manglende identitet kan give sig udslag i simpel, rå magtanvendelse, uden megen argumentation (jf. s. 114). Lige så bemærkel-sesværdigt er det at man drager den konklusion at lighed-en er et gode og bør tilstræbes, især ved afskaffelse af den eneste ulighed der endnu accepteres, den økonomiske. Skulle man fortsætte denne tankebane lidt, er det også indlysende at rigdom og social placering nok er noget af det der mindst af alt kan give mennesket en identitets-følelse: dertil skifter disse attributter for hurtigt til at en overklasse kan nå at udvikle en kultur der kan få denne klasse til at føle sig i "naturlig" identitet med sig selv. Ingen gruppe kan nå at få blåt blod i årene.

Angsten for forskellenes ophævelse, den krise dette medfører, registreres klart af Castoriadis, som af Lyotard og Girard. Men modsat det franske nye højre forsøger disse tænkere ikke at genoplive de gamle forskelle. Der er ikke forsøg på racetænkning - et racetilhørsforhold kunne jo ellers også skabe identitet og tilhørsforhold, solidaritet-, intet forsvar for vor kultur stillet i modsætning til

anære, ~~en~~ ^{en} ~~li~~ ^{li}er, hvis et sådant findes, så kun fordi den rummer en udvikling af lighedstanken, en kritik af syndebuksmyten (Girard, jf. s. 218). At Castoriadis ikke viger tilbage i rædsel for en lighedens monotoni skyldes også ikke mindst at han i samme åndedrag kan hævde ligheden og forskelligheden. Den radikale fantasi, der som nævnt ligger til grund for både individ og samfund, for ideo- og koinogenese, gør nemlig at medmennesket under alle omstændigheder vil være radikalt forskelligt, hvis, eller i den grad det kan udfolde sig. Det er derfor kun et tilsyneladende paradoks, når han hævder ligheden som betingelse for at møde medmennesket i dets radikale forskellighed. Man kunne gå videre og hævde at enhedens monotoni er samfundsskabt.

I Castoriadis' tanker om revolutionen er det vigtigt at sondre imellem plan, projekt og program. For ham er det klart at en revolution ikke kan gennemføres efter en i forevejen nøje udarbejdet plan. En plan tilhører det tekniske område, og det social-historiske kan ikke behandles som human eller social engineering. Til et projekt hører derimod en forestilling, en fantasi om et mål der ikke kan afgrænses i identitetslogikken. Således en forestilling om et forhold imellem mennesker. Og i projektet ligger også at de handlende accepterer at de er på rejse imod noget nyt, noget der kan blive radikalt nyt. Historien er skabelse, og naturligvis vil denne nyskabelse få forøget betydning under en revolutionær samfundsudvikling. Måske kunne man også tale om utopi, uden dette ords blik af det ikke-realiserbare, bortset fra at man altså ikke på forhånd kan bestemme det radikalt nye, men højst ane det. Programmet er en selvfølge i politisk handling og opstiller en række forholdsvis præcist afgrænsede delmål; for Castoriadis indeholder det således ligeløn (sam-

fundet overtager uddannelse m.m.), selvstyre på arbejdspladserne (med samfundsmæssig koordination) og en drastisk nedsættelse af arbejdstiden (en reduktion af den heteronome sektor, med André Gorz' formulering). Desuden reguleres den politiske handling af at næsten bliver både middel og mål for en større autonomi. Ordene er imidlertid upræcise fordi de er hentet fra den tekniske terminologi. Til sammenligning kan anføres at de ingen mening giver i venskab og kærlighed.

Målet rummer også at samfundet skal være mere rationelt, uden at Castoriadis forestiller sig at en fuldstændig gennemsigtighed i det social-historiske kan nås. Også for individet er målet en større bevidsthed. På spørgsmålet om det tragiske i den menneskelige tilværelse så skal udelukkes, svarer Castoriadis at man kan nøjes med at udelukke det dårlige skuespil, melodramaet, hvor de handlende går til grunde på konflikter der ikke rummer dybest set uforsonlige modsætninger. Og til forskel fra den vulgære psykoanalytiske opfattelse mener Castoriadis heller ikke at mennesket kan blive fuldt gennemsigtigt for sig selv. Den radikale fantasi er grundlæggende. Tværtimod vil en klaring, der kun kan blive omfattende ved en parallel samfundsmæssig ændring, medføre at begæret og fantasien vil kunne blive frigjort.

Castoriadis opfatter revolutionen som et væddemål i Pascals forstand (denne satsede dog på Guds eksistens). Her ligger han på linie med Sartre, men adskiller sig fra ham ved ikke at mene at mennesket dybest set har absolut frihed (at Sartre i Critique de la Raison Dialectique synes at flytte friheden fra individ til gruppe gør i denne sammenhæng ingen forskel). Derfor ligger han mere på linie med Merleau-Pontys fremstilling af socialismen som denne dog ikke fandt realisabel mere i 50'erne (j f. s. 37f').

Helt afgørende er for mig at Castoriadis' opfattelse forsøger at samtænke forskellige aspekter som ellers ofte kun optræder stykkevis og delt i fransk tænkning. Samfund og individ reduceres ikke til hinanden, og der er plads både for en forpligtende etik, for en æstetik der tildeler den nyskabende kunst en afgørende rolle i vor verden, og for en erkendelseslære der er åben over for de nye landvindinger i naturvidenskaberne.

Blandt begrænsningerne ville jeg anføre en manglende afklaring af revolutionsbegrebet i den moderne vestlige verden, en byggen på arbejderklassen der talmæssigt er vigende (også herhjemme fables der om et "arbejderflertal" der i bedste fald er mytisk tale' og måske en manglende behandling af et væsentligt moderne problem. Der kan nemlig angives mange gode grunde til at omforme samfundet, men netop på grund af at samfundet ikke mere rummer bindende forestillinger fra "den radikale fantasi", savnes måske de forpligtende myter der hævede individerne op over sig selv og dannede målrettede fællesskaber. For blot at nævne eksempler har grundvigianismen og marxismen udgjort den slags motiverende forestillingsverdener. Helt enkelt kan man spørge om man skal rundt om Gud eller en altfavnende forestilling om samfundet med indlagt frelsehistorie for at kunne mobiliseres og for at kunne indse at et menneske er et menneske. \æstebegrebet har vi vel fra kristendommen og hvor længe holder det egentlig trods officiel lthedsretorik? Det er med Castoriadis' ord udformet i den radikale fantasi og kunne nok behøve en ny forankring ud fra denne.

MY KRISTENDOM: RENE GIRARD

My_[^]_y_old_ offer

René Girard er sammen med bl.a. Michel Serres et oplagt eksempel på, hvordan det åndelige klima i Frankrig har ændret sig. Han er ikke nogen ung forsker. Han har været professor i litteratur i USA i mere end 20 år og hans første vægtige arbejde kom allerede i 1961. Han forholder sig ikke til Marx, og hans forhold til Freud består i en fuldstændig omtolkning, hvorefter det ubevidste næppe tilkendes nogen afgørende eksistens. Han er desuden - modsat Michel Serres - ensidig og det er endnu for tidligt at spå om, hvorvidt hans teorier vil kunne indarbejdes i en almen samfundsteori og i en psykologi.

I 1961 udgav Girard Mensonge romantique et vérité romanesque. Værket vakte berettiget opmærksomhed, men den forblev, som det kunne synes naturligt, begrænset til litteraturvidenskaben. Holdningen til litteraturen er dobbelt: en vis del, bl.a. den romantiske, er som titlen siger løgn og bedrag, en anden del, en række store romanforfattere, især Cervantes, Stendhal, Flaubert og Dostojevski fortæller sandheden. Sandheden om hvad? jo, intet mindre end det menneskelige begær.

Romantikerne gjorde sig efter Girards opfattelse skyldige i en fejltagelse. De fandt grunden til begæret, især det erotiske, og så taler man jo om kærlighed, enten i den elskede genstand eller i det elskende subjekt. Deraf romantikernes tro på egen originalitet, deres vilje til at udskille sig fra den prosaiske omverden. Den sidste iagttagelse er ikke i sig selv ny. Den findes bl.a. hos den russiske semiotiker Ju. M. Lotman der finder at den romantiske hovedmodsatning er individ - (gemen) hob. Men Girards perspektiver er overraskende. Hvor romantikernes digtning har en tilslørende funktion: de skaber forskelle hvor der ingen er, dér tager det 19. århundredes store

romanforfattere, og før dem Cervantes, fat på at afsløre denne miskendelse. En afsløring der finder sted i litteraturen før den kommer frem i teoretiske betragtninger.

Det romantikerne, og med dem de fleste af os andre, har miskendt er begærets trekantede natur: man elsker ikke af egen drift, eller fordi den elskede genstand er elsk-værdig, men fordi man efterligner, efteraber et forbillede. Der er tale om en formidling eller en médiation. Dette vil jo nok såre ethvert elskerhjerter, og påstanden skal da sikkert heller ikke sluges rå: der findes spørgsmål som Girard ikke går ind på, jf. senere. Men lad os nu se på blot et par eksempler.

Det første iøjnefaldende eksempel er Don Quixote, der elsker Dulcinea, skaber hendes billede, om ikke hende selv, ud fra de ridderromaner der jo også formidler hans øvrige begær. Mediationen, formidlingen er i dette tilfælde ydre: der er ingen kontakt, og i hvert fald ingen mulig rivalitet imellem formidleren og subjektet. Dette kunne man forøvrigt afbilde på den kendte aktantmodel: afsenderen, der også er formidler af begæret, er adskilt fra modstanderen. Det samme gælder endnu for Madame Bovary; titelpersonen har ingen kontakt med sin formidler; set fra hendes lille provinsby tager det beundrede pariserliv sig ud som en fjern idealitetens sfære.

Men andre steder hos Flaubert, hos Stendhal og især hos Dostojevski møder vi en anden form for formidling: den indre. Her sker der det afgørende at formidleren samtidig bliver hindring. Helten begynder at begære, ikke af egen drift - dette er et problematisk særtilfælde som jeg skal vende tilbage til - men ved efterligning af en andens begær, og denne bliver så til rivalen. I den ydre formidling var skellet klart og formidleren fremstod som genstand for heltens udelte beundring. I den indre formidling er beundringen stadig tilstede, men overlejres af

ds-kabet som formidleren tiltrækker sig i egenskab af odstander. Fjendskabet er klart, men formidlingen over-
1 rivalitet bliver de to rivaler hinandens formidlere en stadig kredsløbsbevægelse. 1 og med den oversete formidling opstår der en særlig form, som Girard kalder det metafysiske begær. Fra nederlag til nederlag søger helten mindre den genstand han tror at begære end en formidlerinstans højt hævet over ham selv. Allerede Denis de Rougement havde med L'Amour et l'occident med udgangspunkt i Tristan og Isoldes historie hævdet at hindringen er væsentlig for vor romantiske kærlighedsopfattelse. Denne hindring drives til uanede højder, når selve genstanden for begæret overtager formidlerrollen og står hen i absolut utilnærmelighed. Stendhal har således, bedst kendt i det skiftende styrkeforhold imellem Julien Sorel og Mathilde de la Mole, skildret hvordan en tilsyneladende, undertiden tilfældig, undertiden beregnet utilnærmelighed, en skinautonomi forøger den elskede genstand i den andens øjne, medens omvendt det at indrømme sin betagelse fører til øjeblikkelig nedvurdering. Dostojevski lægger mere vægt på forholdet imellem rivaler: i de store romaner, men allerede med Kældermennesket og Den evige ægte-mand ser man hvordan den jaloux søger rivalen, direkte hidfører sin egen ulykke.

Disse udredninger er litteraturvidenskabeligt interessante, men rækker også langt ud over et snævert fagligt perspektiv. Det er helt utroligt, hvad Girard kan få ud af at kombinere trekantens tre termer: formidler, helt og genstand, samt ydre og indre formidling. Og han påpeger træffende, at Cervantes, Stendhal, Flaubert og især Dostojevski lader deres romaner slutte med en omvendelse, der mere end antyder at formidlingens roller er erkendt.

Men i denne sammenhæng er det andre perspektiver

der kommer i første række. Jeg tror det er vigtigt at mærke sig at Girard i sin første bog anerkender, eller i det mindste taler om en oprindelig lidenskab, idet han dog samtidig lægger vægten på at den romantiske lidenskab der forstår sig selv som enerådende, i virkeligheden fremgår af formidlingsprocessen. Dette oprindelige begær står uanalyseret hen, og så vidt jeg har forstået af et svar under en diskussion efter et af Girards foredrag, har han ikke fraveget denne opfattelse: han tager det for givet, men omtaler det ikke. Dette stiller et problem for læseren, der ikke kan lade være at spørge efter sammenhængen mellem formidlet og uformidlet begær.

Allerede den første bog skitserer imidlertid også almene psykologiske perspektiver; bl.a. analyseres koketteri som en vending af begæret imod en selv under en andens forelskede blik, og masokismen betragtes som en overvurdering af formidleren, bevist gennem egen ringhed: enhver venlighed og anerkendelse devaluerer den der yder den.

Vigtig er også en anden delanalyse, fordi den senere vendes imod Deleuzes Nietzscheopfattelse. Analysen uddrager Girard direkte af Stendhals egenartede selvbiografi La Vie de Henri Brulard. Her fortæller Stendhal om oplysningstidens ægte aristokrater. Nogle af dem antog oplysningstidens ideer. Midt i refleksionen var de imidlertid ureflekterede. Hvis aristokratiet er "de bedstes herredømme", så ville de vise sig som de bedste i åndernes rige, som deres forfædre på kampmarken. Disse mytiske adelsmænd tog enhver udfordring op, og spurgte ikke først efter adelsbrev, før de duellerede. Adelen, og nu åndsadelen, forudsætter derfor en lighed; åndsadelen er utænkelig, hvis ikke den ophæver sig selv som kaste. Men idet adelen går ind på at forsvare sine privilegier, imod borgerstanden som eftertragter dem, som det skete under re-

taurationsperioden, forfalder den selv til "borgerlighed-til det misundelige blik der stadig hviler på den. n n bliver uædel fordi den værdsætter adelskabet. Eller agt med Kierkegaards udtryk: reflektionen griber umiddelbarheden.

Denne analyse har sikkert sin historiske berettigelse. Stendhal foretrak Italien, hvor han mente at kunne finde umiddelbarheden, lidenskabene i en mere oprindelig form end i det Frankrig, hvor alle, i en monarkisk restaurationsperiode (1814-30) levede og åndede borgerligt, hvor værdierne rekursivt begyndte at blive fastsat gennem den andens begær (teorierne om bytte- og brugsværdi, samt om tingsliggørelse har fat om samme, for tiden sikkert ret nye socialhistoriske fænomener). Men Stendhals betragtninger rækker videre, frem til et uafklaret punkt i næsten enhver dyrkelse af det overmenneskelige subjekt. Nietzsches overmenneske står i samme situation. Det kan muligvis i første omgang fremtræde som, eller i det mindste føle sig som uafhængigt og autentisk, men ifølge teorien vækker det misundelse, netop fordi det forekommer "slavenaturerne", og måske virkelig er frit og uafhængigt, ganske ligegladede med deres ressentiment, og når dette misundelsens blik så rammer overmennesket er det vanskeligt, ja næsten umuligt at det ikke gribes af reflektionen og, som den truede adel, begynde at hævde sig selv som overmenneske. (Girard er senere, i sin kritik af Deleuze og Guattari mere forbeholden, når det gælder spørgsmålet om den oprindelige autencitet'. Nietzsche klarer ikke denne meddelelsens dialektik. Undermenneskets ressentiment rammer han med en ressentimentagtig modbesætning, bl.a. i sin beskrivelse af slavemoralen. Baudelaire udtrykte problemet lakonisk: "det er vulgært at skælde ud på pøbelen" (og i sine bedste digte holdt han sig, modsat mange

romantikere, denne maxime efterrettelig).

Man kunne efter læsningen af denne første bog få det indtryk at Girard var en moderat konservativ demokrat. Det at den ydre formidling ikke mere eksisterer svarer til sækulariseringen, eller det forvrøvlende slogan at "Gud er død" (hvis Gud er død, er han ikke Gud, der er evig osv.). Og der er ingen tvivl om, at Girard med sympati skildrer den sikkerhed som den ydre formidling giver, og den bedste ydre formidling er jo religiøs, er Gud, med hvem ingen kan rivalisere (Faust og Don Juan der "levede" i den begyndende opløsningstid kom ikke så godt fra det). Men senere skulle det vise sig, at kristendommen, ganske vist forstået på en ganske særlig måde, tillader Girard at skue ikke blot tilbage, men også frem. Som de fleste tænkere denne bog beskæftiger sig med, griber Girard fat om "værdisammenbruddet", det at ingen værdier og normer står fast, og som dem ser han heri, ikke blot en krise, en tragedie (der med Lyotards ord skulle karakterisere den modernisme der nu er passé, eller skulle være det); også han ser deri en ny chance, chancen for en radikalt ny indstilling til tilværelsen.

Girards næste større værk, La Violence et le Sacre', (1972), "Volden og det Hellige", beskæftiger sig med myteanalyse. I 1978 udkom et stort bind i samtaleform (med J.M. Oughourlian og Guy Lefort) Des Choses cachées depuis la fondation du monde ("om det, som har været skjult fra verdens grundlæggelse") og i 1982 Le Bouc émissaire ("Syndebukken"). Det er lettest at behandle disse værker samlet, men forøvrigt tilrådeligt at læse dem i kronologisk orden.

Girard har sat sig for at opbygge en antropologi, intet mindre, en teori der gør rede for samfundets opståen og

f dament. Som hos mange andre nyere tænkere er det magten, volden der betragtes som det grundlæggende (jf. s.147t) =t Men hos Girard bliver magten, og gruppens myte ikke noget uanalyserbart første (som det fx er for Debray jf. s.162f). Den afledes af efterligningen, mimesis. Denne efterligning kan, når det drejer sig om tilegnelse af begærsobjekter meget let føre til kamp. Noget sådant ses allerede hos de højere pattedyr, der dog gennem forskellige anordninger som hakkeorden, underkastelsesritual og et instinkt der i høj grad sikrer at artsfæller ikke dræbes, er sikret imod den alles kamp imod alle der ellers let kunne blive resultatet af denne tilegnelsesefterligning (der skal nok være nogen der foretrækker udtrykket "appropriationsmimesis", det ligger godt i munden). Sådanne tilfælde af kaos erindres senere i myterne som pest, syndflod, folkeudslettelse, for den oprindelige tilstand kan stadig opstå, selv efter samfundets grundlæggelse.

Det der sker under en sådan truende indbyrdes kamp er at et individ pludselig, næsten tilfældigt, blot fordi det adskiller sig en smule, udpeges som offer, som syndebuk. Alle folk har religioner og myter, og Girard påstår at kunne genfinde den oprindelige vold i alle myter og tager fx fat på at vise det i nogle af de myter Lévi-Strauss har analyseret strukturelt. Inden vi går videre vil jeg lige minde om at Horckheimer og Adorno i Dialektik der Aufklärung er af den opfattelse af menneskeofret ikke er noget oprindeligt, men indtrådt på et senere, omend tidligt tidspunkt af menneskehedens historie, jeg er ikke antropolog, men kunne man få rimeligt underbyggede hypoteser desangående, ville det være interessant for diskussionen med Girard.

Samfundets orden grunder sig altså på vold. Michel Serres har forøvrigt taget Girards tanker op og "vist",

for så vidt mæt antager denne hypotese, at Rom, en af vor kulturs hovedfundamenter, hviler på en række drab i den mytologiske tid. Romulus dræber Remus, Romulus dræbes rimeligvis selv osv. Titelen på hans bog er betegnende: Rome. Le Livre des fondations (1983, "Rom, grundlæggelsens bog").

Men myten er jo et system af forskelle, et system der ud over det formelle, som Lévi-Strauss beskæftiger sig med også rummer "indhold". For Lévi-Strauss tænker den ene myte den anden, hvilket vil sige at den ene myte kan udledes af den anden gennem nogle ret enkle transformationsoperationer. Men myten siger også noget: hvad der er godt og hvad der er ondt, hvad der er tilladt og forbudt, hvad der er civiliseret opførsel (kultur) og hvad der er det modsatte. Myten siger også ofte at der er forskel på folk, og den begrundet denne forskel. Det var også Castoriadis inde på. For ham er myten et vigtigt udtryk for den sociale fantasi (j.f.s. 176). Men under alle disse forskelle ligger der for Girard en fundamental forskel, den mellem offeret og resten af stammen, og denne forskel beror på en lighed. Her er hovedpointen. I tilegnelseefterligningen er alle lige og offeret udpeges ved en tilfældighed. Men myten udpeger offeret som et udskud - eller som en gud. Udskud bliver offeret, fordi det tillægges den vold der kendetegnede hele folket, guddommeligt, fordi offeret bringer fred og orden. Denne ambivalens findes også i en række ting: således "blod", der er uheldsvangert, fordi det minder om volden, og frelsebringende, fordi volden, offeret, bragte fred.

De primitive samfund havde ingen institutioner i vor forstand. Den begrænsning af alles kamp imod alle som i moderne tid med skiftende held er overtaget af Statens monopol på legitim magtanvendelse fandtes ikke. Derfor

gør de primitive samfund alt for at undgå rivalisering. Konkurrence er stærkt begrænset; den er først sluppet løs i vore samfund, erotisk rivalitet indskrænkes ved kompliserede ægteskabsregler, ved et incestforbud der går langt ud over vor kærnefamilie og i sånå samfund rent faktisk kan give det resultat at kun én mand og én kvinde er mulige ægtefæller for hinanden. En latente rivalitet, der avler vold, holdes i ave ved et system af strenge forskelle. Men for at volden kan virke, må samfundet periodisk mindes om den. Det sker dels i ritualer, der ofte mimetisk afbilder det oprindelige kaos og dets overvindelse, dels, ofte i forbindelse med ritualer, -ed menneske- eller dyrefofre. Drejer det sig om menneskeofre er de udpegede individer ikke mere tilfældige. Hovedprincippet for udvælgelsen er at offeret ikke må kunne hævdes; altså vælges slaver, fremmede, ensomme og subsistensløse, eller modsat, kongen selv. Denne diskrimination, for nu at bruge et moderne udtryk. der etymologisk betyder "skelnen", udspringer ikke, ikke oprindeligt, af genstanden, men af den betragtning at volden skal standses. Itli-varende finder man ofte at ikke den skaderamte, men voldens problem står i centrum, når stridigheder imellem r^mfundets medlemmer skal bilægges. "Straffes" der, rammer rtraffen ikke altid skadevolderen. Man kan her indskyde at hverken vor opfattelse eller den primitive sikrer en id^el behandling af voldsproblemet. Det ene sted er individet ikke sikret, hos os glemmes voldens årsager alt for ofte; som det snart skal vises længes Girard ikke tilbage, og han bedømmer ikke vor kultur entydigt negativt.

Lad os standse op her og gøre status. Girard har fremsat en tese, som vel ikke direkte kan efterprøves, men som dog har meget for sig, som hans myteanalyser viser. Den løber dog enhedstænkingens farer. Er det fx

muligt at forklare konkrete forskelle imellem forskellige samfund, og ikke blot forskellens nødvendighed? Det lyder interessant og plausibelt, når Girard vil forklare slægtskabsrelationerne i de primitive samfund ud fra den oprindelige offerkrise, og ikke, som Claude Lévi-Strauss ud fra nødvendigheden af at udveksle kvinder. Ifølge denne skal en gruppe, stort set, afgive lige så mange kvinder som den modtager. Claude Lévi-Strauss mener, som Girard forøvrigt, at de forskelle vi kan iagttage er arbitrære, og som eneste krav har, at de skal sikre kvindeudvekslingen. Men i samme åndedrag kommer han til at skrive at de primitive samfund holder nøje regnskab, også med det biologiske slægtskab (Anthropologie structurale s. 61). Girard anholder denne modsigelse for at accentuere det fuldstændige kaos i forplantningen før offerkrisen. Men en fransk filosof, Lucien Scubla, gør opmærksom på, vel imod både Lévi-Strauss og Girard, at der må gives naturlige forskelle, der er iagttagelige uden system, selv om slægtskabssystemet former dem. Han fremhæver to; for det første det naturlige slægtskab, altså mor-børn og søskendeforholdet (og altså ikke det biologiske, for der er ingen sikkerhed for at alle samfund indregistrerer den biologiske far. Uden det biologiske slægtskab skulle søn og mor, far og datter kunne gifte sig i henholdsvis patrilineære og matriilineære samfund, altså samfund hvor klantilhørsforholdet løber på sværd- og spindesiden). For det andet kønsforskellen. Det Scubla gør er at indføre det "første naturlige stratum" som Castoriadis også regner med (jf. s. 178). Scubla mener at adskillige myter ikke kan analyseres uden også at inddrage kønsforskellen. Fx nævner han myter der assimilerer kvindens og krigerens frugtbarhed udfra blodsudgydelsen. Altså stiller menstruationsblodet parallelt med den kulturskabte krigerfrugtbarhed.

der jo ikke tilhører et naturligt stratum, og som for Scubla viser mændenes konstante angst for kvinderne. Scubla går videre i sin argumentation: hvis der gives forskelle, sociale forskelle før offerkrisen, er det muligt at der findes samfund, hvor offeret ikke spiller den grundlæggende rolle. Altså et argument for Adorno/Horkheimers hypotese, som blev nævnt ovenfor. Denne indvending er mere tvivlsom. Girard ville kunne fastholde, at offerkrisen er samfundsdannende, altså at den ligger før alle forskelle, som jo netop den sætter. Endelig gør han opmærksom på at overgangen fra de primitive til de store institutionelt organiserede samfund hos Girard henstår som et uforklaret faktum, og det til trods for at offermekanismen også i disse samfund spiller en stor rolle hos Girard. Den skal jeg vende tilbage til. Scublas artikel hedder "Contribution à une théorie du sacrifice" ("bidrag til en teori om offeret") og står i René Girard et le problème du mal ("René Girard og det ondes problem", 1982), der også indeholder andre udmærkede bidrag og indledes med en fortrinlig oversigtsartikel om Girards tanker af Christine Orsini.

Efter min mening kan det også være farligt så hurtigt at afskrive Lévi-Strauss. Ikke fordi jeg deler hans grundopfattelse, at myterne tænker sig selv og at de afbilder menneskeåndens funktionsmåde. Denne opfattelse er sikkert ikke forkert, men den er utilstrækkelig, lige som det i sprogvidenskaben er utilstrækkeligt at fokusere udelukkende på sprogbygningen, systemet, og ikke på budskabet. Det er også teoretisk betænkeligt at forestille sig et fuldstændigt system af betydninger. Et frugtbart perspektiv t Lévi-Strauss' analyser er at de, læst omhyggeligt, også siger noget om de forskelligheder der præger de analyserede samfund, om sammenhænge mellem social struktur og mytedannelse. Det er muligt, men altså ikke helt sikkert,

at alle myter, som Girard påstår det, på en gang udtrykker og skjuler en oprindelig vold, men også forskellene har deres betydning. Og selv om marxismens postulater om det økonomiskes dominans opgives, ja for de før-kapitalistiske samfundsformer er opgivet af mange marxister, er der et stort spring derfra til at opgive at samtænke myter og materiel kultur, herunder økonomisk-teknologisk udvikling.

Efterligningsrivalitet; opgør med Freud

Girard anfægter også psykoanalysens, især den freudianes grundpostulater. Han vil ikke vide af noget ubevidst, men derimod af en stadig miskendelse af den oprindelige efterligningskrise og det deraf følgende offer. Men han sætter Freud højt, især hans mere forkætrede værker, som Totem und Tabu. Dog vil han have "familieromanen" revideret. Ifølge Freud var der engang en urhorde der stredes om kvinderne. En dag slog sønnerne faderbavianen ihjel, men enedes så om at give afkald på de kvinder de havde befriet. Sønnernes skyldfølelse skulle således være oprindelsen til ødipuskompleksets to tabuer: faderdrab og moderincest. Girard siger at forklaringen er svag. Det er den også, fordi den forudsætter det der skal forklares: skyldfølelsen. Men derefter giver Freud en anden grund, som Girard citerer: at sønnerne enes for at undgå rivaliteten. Det væsentlige for ham er konflikten imellem "brødre" (det biologiske spiller ingen rolle for Girard). Modsat den senere psykoanalyse, holder han fast på at mordet er reelt nok, men faderen slettes. Og dermed er Freuds teori omformet efter Girards model. Urdrabet skyldes en tilegnelseskriser og er lig med det påfølgende offer. Og denne antagelse forklarer både oprindelse (genese) og funktion. Funktionen bliver "incestforbuddet" der strækker sig fra det nære (kærnefamilien) til et variabelt område, alt efter kulturerne, men sådan at det begrænser mu-

ligheden for tilegnelseefterligning.

Men Girard viser også at Freud har været inde på efterligningsopfattelsen for så at lade den falde igen. I kapitel 7 af Massenpsychologie und Ich-Analyse, der er fra 1921, skriver Freud under overskriften "identificering" bl.a.:

"Den lille dreng lægger en særlig interesse for sin far for dagen. Han ville gerne blive og være som han og i alle henseender træde i hans sted. Lad os roligt sige: han tager faderen som sit ideal. Denne adfærd har intet med en passiv eller feminin indstilling til faderen (og til manden i det hele taget) at gøre, den er langt snarere mandig par excellence. Den passer godt sammen med Ødipuskomplekset, som den hjælper til at forberede" (Fischer Bucherei s. A4, min oversættelse).

Derefter går Freud over til at nævne objektbesættelse af moderen, en såkaldt Anlehnungstypus (bygget op over die-instinktet) og så kommer definitionen på ødipuskomplekset:

"Den lille dreng mærker at faderen står ham i vejen hos moderen: hans identifikation med faderen antager nu en fjendtlig nuance og bliver identisk med ønsket om at erstatte faderen også hos moderen". (ibid. s. 44).

Girard undrer sig over de fremhævede ord, for hvis faderen efterlignes i et og alt, skulle han vel også efterlignes i objektvalg. Og forsigtigt konkluderer Girard at Freud i det mindste har antydnet, men så straks, måske uden at have tematiseret det, forkastet at forklare begæret ud fra efterligning. I Das Ich und das Es, fra 1923 opererer Freud med en primitiv libidobesætning af moderen (som også fandtes i de ovennævnte citater, men med en antydning af at objektvalget også kunne skyldes faderidentifikationen) og en faderidentifikation der intet har med objektvalg at gøre.

Girard betoner at blodskam og fadermord lærer det lille barn af de voksne. Det efterligner troskyldigt sin

model, men møder på sin vej modellen (faderen) som hindring og rival. I Des Choses Cachées har Girard et helt afsnit om forargelsen, der for ham netop består i at bringe næsten ind i efterligningsbegæret, og dette er særligt alvorligt for et barn. Derfor Matthæus 18,6-9; især det kendte vers:

"Men den, som forarger en af disse små, som tror på mig, ham var det bedre, at der var hængt en møllesten om hans hals, og at han var sænket i havets dyb'.

Men den moderne vestlige familiestruktur er ikke den eneste eksisterende. Andre familiestrukturer bringer ikke altid far og barn i rivalitetskontakt.

Girards Freudlæsning er betydelig mere kompliceret end her anført, og den rummer flere interessante iagttagelser. Især beundrer han Freud for hans mange fine iagttagelser, ja for hans selvmodsigelser der viser det søgende i hans stræben der ikke giver sig tilfreds med tilsyneladende rimelige resultater. Pointen er imidlertid at det man beskriver som ødipuskomplekset kan forklares alene ved identifikationen: som allerede nævnt er formidleren beundret, men den indre formidler, den nære, bliver samtidig udsat for had, fordi han udgør hindringen, skaber et double bind: fra faderen udgår samtidig buddene "efterlign mig" og "efterlign mig ikke".

Ødipuskomplekset er en underordnet formation i en større helhed: i mange primitive stammer udgår forbuddet fra morbroderen, venskabet fra faderen, så vor ødipale situation opstår ikke. Det gør den heller ikke hvis faderen troner højt hævet over barnekammeret. Ødipuskomplekset i dets klassiske form tilhører en periode hvor faderbilledet er svækket, men endnu eksisterende. Faderen kan nu blive sin søns rival; denne konstellation havde Girard allerede

get i den gamle Karamazovs forhold, rivalitet, til sønnen Dmitrij. Psykoanalysen er uløseligt knyttet til den moderne æra. Barnets opstand er også en søgen, ikke efter den stærke fader, selv om det undertiden mistolkes således, men efter en der kan repræsentere loven, den lov der skulle kunne sætte grænser for efterligningsbegæret. Hvad der vil ske, når faderbilledet helt er udvisket, kan psykoanalysen ikke tale om, siger Girard. På mange måder nærmer det moderne samfund sig den mimetiske krise, en tilstand af forskelsløshed, som vi nu allerede kan ane (eller mere forsigtigt: Girards beskrivelser kan bruges på flere af de krisetegn vi oplever, især tematiseret som en "legitimationskrise"). Girards pointe er altså at psykoanalysen lever - og dør - med faderbilledets krise. Et fungerende faderbillede (jeg undgår ordet "stærkt", for det udspringer af krisens omtolkning af fortiden) undgår den mimetiske krise, og opløses faderbilledet, opstår der en ny situation. I tiden derimellem kan ødipuskomplekset bruges, uden nogensinde at kunne verificeres, snarere som et udtryk for krisen end et begreb der kan skaffe hold på den. I sin kritik af ødipusteorien er Girard nok på linie med Guattari/Deleuze, ja måske endnu mere med Lyotard (jf. s. 113). Med den sidste er han nemlig enig i en iagttagelse: at ødipuskomplekset nok er ved at forsvinde.

Girards opfattelse mangler endnu at tage stilling til hvad et ikke mimetisk begær kunne være. Et sådant har han, som nævnt, talt om. Der er forskellige muligheder. For det første et biologisk seksualinstinkt, som så naturligvis ville fremtræde overlejret af efterligningen. For det andet en forestilling der skulle gøre det muligt overhovedet at misunde formidleren den genstand, og dermed den lykke som han menes i besiddelse af. Altså forestil-

lingen om en første genstand, selv om denne er tabt, moderskødet, som foreslået af Scubla, eller den oprindelige forestilling hvor jeget ikke kan skelnes fra omverdenen, en totalforestilling uden termer, som foreslået af Castoriadis (jf. s. 188 f).

Det kan blive spændende at se, om Girards teorier også bliver udmøntet i en psykoterapi. En neuropsykolog og psykiater, J.M. Oughourlian, og en psykiater, Guy Lefort, forsøger at udmønte Girards opfattelse i praksis. De er som nævnt diskussionsdeltagere i Des Choses cachées depuis la fondation du monde, og i tredje del af denne bog tales der antydningvis om forskellige kendte sindslidelser: psykoser - maniodepressive og schizofrene - sadisme og masokisme, homoseksualitet m.m. Jeg er ikke kompetent til at referere indgående, men et hovedtræk er at nok accepteres organiske faktorer (ellers har det jo holdt hårdt at samtænke det organiske og det "psykogene", der for Girard nærmere er "sociogent"). Derfor blot en enkelt antydning. Girard mener som sagt at efterligningsbegæret har nået et punkt hvor en svimlende eskalation finder sted. Det medfører bl.a. at objektet for begæret bliver usikkert, det må stadig udskiftes, fordi dets opnåelse ikke sikrer tilfredsstillelsen, netop fordi forskellene er svindende og objektet derfor ikke opleves som en fast værdi (hvilket var tilfældet under den ydre formidling, der garanterede et stabilt univers). Manio-depressivitet forklares således som fremmet af at der findes stadig større sektorer hvor den personlige værdi, identiteten, ikke sikres ved objektbesiddelse, med mindre denne tildrager sig næstens begær. I forretningsverdenen, og endnu mere i universitetsverdenen, består succes i at den succesfulde bliver genstand for alles beundring og misundelse. Dette fremmer en stadig pendlen imellem selvovervurdering og selvundervurdering

der også kendetegner den mani-depressive psykose. Blot har de "normale" dels en organisme der holder bedre, dels måske en manglende indsigt i mekanismen. Fænomener som dobbeltgænger-motiver indregistreres som jegspaltning i en teori der både peger på problemet og tilslører det, for så vidt som det mimetiske begær i sin vanvittige fase både ser og mistolker at rivalernes forskel sættes i selve konflikten. De forskellige sindslidelser adskiller sig således kun ved at accentuere forskellige sider af efterligningsbegærets spil: overvurdering eller undervurdering af jeget og næsten, eller af objektet. For at gå nærmere ind på disse meget spændende tanker ville det være oplysende at se nogle konkrete analyser af sindslidende og dermed hvilken form for erkendelse en terapi efter Girards monster kunne fore dem frem til.

I Girards meget specielle teoribygning genfinder man imidlertid nogle signalementer af vor tid der stemmer godt overens med dem der forekommer hos Lyotard og Baudrillard. Fx at en viden eller et kunstværk skulle være blot-tet for egen værdi og defineres ved den plads de indtager i de officielle kommunikationsprocesser (jf. s. 114). Eller Baudrillards meget omtalte teorier om simulacrer: jævnt gengivet en tegndannelse uden reference i virkeligheden, uden genstand, for nu at komme tilbage til formidlingstrekan-tens objekt. Her hvor "de begærende" og kulturkritikeren Baudrillard heri ser en postmodernistisk fase, ser Girard disse fænomener som en krise i egentlig betydning. Ikke et forfald: Girard vil ikke tilbage til de gamle forskelle, men en opgave: at erkende efterligningsbegærets natur, med den udstødelse og de ofre som det kræver i stadig større tempo. Den stadigt accelererende revy af gurer og af teorier der vil adskille sig fra de andre ved ene-stående originalitet, men snart identificeres som (måske

ubevidste) varianter af tidligere, kendte synspunkter, viser at selve tidsoplevelsen har ændret karakter. Bedst forfølger Girard imidlertid dette synspunkt inden for myteanalysen, i et meget bredere kulturhistorisk perspektiv. Lad os derfor vende tilbage til den.

Den jødisk-kristne tradition

Myten taler om offeret, men tilslører at offeret var en som os alle. Offeret sættes som forskelligt fra de andre. I ødiposmyten er de fleste elementer til stede, pesten der udtrykker den sociale opløsning og Ødipos der snart er et udskud - brøden incest symboliserer også den sociale opløsning, fordi blodskam overskrider de kulturelle grænser for begæret. Men snart derefter bliver Ødipos - nu gammel og blind i Kolonos - en vismand og velgører imod menneskene. Netop på volden bygges forherligelsen. Guden er, ifølge Girard, således et udødeliggjort offer.

Men kulturens tale begrænser sig ikke til myten. Der findes også en antimytisk, nøgtern tale. Den findes hos tragediedigterne og i den jødisk, kristne tradition. Medens myten altså hævder forskellen imellem offeret og de andre, begynder tragedien at ane enheden. Ødipos og Tiresias, Cdips og Kreon skælder hinanden ud, retter anklager imod hinanden i hurtigt skiftende vers (stichomvthi), nærmer sig dobbeltgængerens status. At den ene bliver udpeg- et som skyldig, kan næsten synes en tilfældighed, selv om myten med sin afslutning der gør Ødipos til den skyldige, lukker for den erkendelse at pesten = striden, og at pestens ophavsmænd er alle. Myten er, som den meste historieskrivning, skrevet fra sejrherrenes synspunkt. Men den underliggende intrige, som Girard naturligvis ikke kan fremvise, men kun antyde, er at Ødipos prøver at udpege en anden skyldig, Kreon eller Tiresias, i sam-

fundets krise, symboliseret af pesten, men bliver fanget i sit eget spil.

Myten er som nævnt en miskendelse, men samtidig et monument over volden. Denne miskendelse tillader samfundet at se bort fra sin egen voldelighed og inddæmme den i et netværk af forskelle. Samtidig minder ritualet om den oprindelige vold, der ikke kan glemmes, hvis den skal virke som værn imod sig selv.

Men tragediedigterne var på vej imod afsløringen af den rette sammenhæng, og det gælder i endnu højere grad den jødisk-kristne tradition, Det gamle og Det ny Testamente. Også Det gamle? Testamente rummer myter, men modsat andre kulturers myter røber det at offeret er uskyldigt. Titelen "Om det som har været skjult siden verdens grundlæggelse" er et citat fra Matthäusevangeliet 13,35. Jesus taler til folkeskarerne i lignelser "for at det skulle gå i opfyldelse, som er talt ved profeten, der siger: "Jeg vil åbne min mund med lignelser; jeg vil udsige det, som har været skjult siden verdens grundlæggelse". Og det som profeterne og Jesus, med stadig større tydelighed fortæller os, er det budskab at offeret er uskyldigt.

Der findes også uddrivelsesmyter i Det gamle Testamente: syndfloden, Sodoma og Gomorrhas ødelæggelse, Lots hustru, der vender sig tilbage, men Girard sammenligner to berømte brodermord: ved Roms grundlæggelse myrder Romulus Remus, fordi denne har overskredet den bygrænse, som Romulus har tegnet på jorden. Drabet er retfærdiggjort, eller i det mindste undskyldeligt ud fra en brøde hos offeret. Men Kain fremstilles som en gemen morder. Herren spørger ham: "Hvor er din broder Abel?" Allerede Max Weber havde gjort den iagttagelse at Det gamle Testamente har en tendens til at stille sig på ofrenes side (i Pas antike Judentum), men denne iagttagelse bruges kun

til at karakterisere jødedommen og forklares ud fra jødernes ganske særlige historie. For Girard derimod er der tale om en mytekritik, der bliver mere og mere radikal, en fastslåen forfølgernes skyld og offerets uskyld, altså den radikalt modsatte holdning af mytterne, hvor forfølgere anbringer deres vold på offeret, som udskilles og gøres skyldigt.

I historien om Josef og hans brødre antager Girard en foreliggende myte, hvori Josef er skyldig (hans drømme om egen herlighed er et spor deraf), men i den gammeltestamentlige fortælling er Josef uskyldig, brødrene skyldige, omend en af dem er det i mindre grad. Det samme gælder, da Josef anklages af Potifars hustru (i historien om Hippolytos og Faidra, som den berettes af Euripides, er Hippolytos i det mindste skyldig i overdreven kyskhed; derved udfordrer han Venus' vrede). Og tendensen til at frikende offeret fortsætter hos profeterne, selvom der i Det gamle Testamente også findes mange levn af mytestrukturer. Men først Det ny Testamente gør fuldkomment, hvad det gamle begyndte. Kristendommen som jødedommens fortsættelse og fuldkommengørelse er et gammelt, kristent, tankemønster, men her får det nyt indhold.

Girard belægger sin tydning med mange bibelcitater. I betragtning af at denne tydning er ret original, kan det være på sin plads at antyde nogle enkelte. Jesus skælder ofte ud på farisæerne:

"Ve jer, I skriftkloge og farisæere, I hyklere! thi I bygger gravmæler over profeterne og pynter de retfærdiges grave og siger:

"Havde vi levet i vore fædres tid, så ville vi ikke have været medskyldige med dem i profeternes blod".

Altså giver I jer selv det vidnesbyrd, at I er

børn af profeternes mordere.
Og I - ger kun jeres fædres mål fuldt". (Mat.
23.29-31).

Jeg tager lidt mere med af teksten end Girard, fordi Bibelen her egentlig fremstiller hele sagen klart, med en sans for meddelelsens dialektik, der ikke kommer frem i en omskrivning, men alligevel: ved at undtage sig selv fra den oprindelige vold - profetmordene - udfører farisæerne den på en måde, nemlig ved potentielt at udskille nogle mordere fra resten der så skulle være retfærdige, men ved selve udskillelsen fuldfører samme operation som morderne. Også det andet tema: at samfundet bygges på volden, berøres i gravmælerne, der jo har social funktion, som vore mausolæer for kendte mænd.

Klarere kommer dette frem hos Lucas:

"Ve jer, thi I bygger gravmæler over profeterne, og det var jeres fædre, som slog dem ihjel. Altså er I vidner om jeres fædres gerninger og bifalder dem; thi de slog dem ihjel, og I bygger dem grave!". (11,47-48).

For en lægmand som mig giver Girards tolkning mening i en tekst der ellers forekommer gådefuld (den slags steder bøjer de fromme sig for og forlader sig på at det er Guds ord og at teologien muligvis har et svar, medens hedningene forlader sig på etnologer og historikere, der måske kan aftvinge ordene en mening i en snævrere, ikke mere aktuel sammenhæng). Samfundet hviler her også på volden, og ofrene fremtræder i fejret, forgudet form. Girard tolker derefter Satans rige som en skildring af et samfund der hviler på den oprindelige, gruppekonstituerende uddrivelse og vold. Den nærmere debat må vi vel overlade til de skriftkloge, men endnu et par aspekter skal nævnes, der nok vil forbygge mange traditionelle kristne og lægfolk med.

Ifølge en udbredt opfattelse - dens status i moderne teologi skal jeg ikke udtale mig om - døde Jesus jo offerdøden for vore synders skyld. Anderledes: Gud ofrede sin enbårne søn for at frelse os. Tydeligere kan offertanken vel ikke formuleres; højst aktanterne tager sig lidt mærkelige ud: Gud ordner selv regnskabet med sin uddelegerede søn som mellemmand. Fikst, for ikke at sige mere. (Under- tegnedes forhold til det himmelske er at ligne ved de lange mænd der, på mange malerier i kendte musæer, ofte fra et bjerg, beskuer et par fødder der stikker ned gennem en sky. Hvad der er over skyen kan han ikke se). Girard påstår nu at Jesus ikke ofrede sig. Girard afviser offerlæsningen af testamenterne, ja han går så vidt, at han afviser tanken om en straffende Gud, stadig i evangelierne, for i den kristne tradition dukker både bods- og offerkristendommen jo op igen. Et par vanskelige tekststeder klarer Girard ved at sige at det kun er tilhørerne der danner sig et billede af en straffende Gud, efter den traditionelle mytiske mode. Det gælder lignelsen om de betroede talenter. Den tjener der har gemt sit pund i et tørklæde er bange for herren: "Du er jo en streng mand; du tager op, hvad du ikke har sat hen, og høster, hvad du ikke har sået". Herren, der jo lader tjeneren straffe ved at tage hans pund fra ham, siger først: "Efter dine egne ord vil jeg dømme dig, du onde tjener" (Lucas, 19,22). Deraf uddrager Girard at tjeneren så at sige dømmer sig selv ud fra den opfattelse, den mytiske^ som han har dannet sig af herren. Girard citerer dog ikke vers 27: "Men mine fjender dér, som ikke ønskede, at jeg skulle være konge over dem, før dem herhen og hug dem ned for mine øjne". Her taler herren i eget navn, og det forekommer mig lægmand vanskeligt, ikke at opfatte at der er tale om en straffende Gud, hvis man da ellers

sætter lignelsens herre lig med Gud, hvad Girard synes at gøre.

I lignelsen om de utro tjenere, dem der slar herrens udsendinge og tilsidst også hans son ihjel, hæfter Girard sig ved den version Matthæus giver. Jesus spørger ingen ringere end ypperstepræsterne:

"Når nu vingårdens ejer kommer, hvad vil han så gøre ved de vingårdsmænd?"

De svarer ham: "Et ondt endeligt vil han give de onde og leje sin vingård ud til andre vingårdsmænd, som vil give ham frugterne, når tiden er".

Hos Lucas 20,15-16 og Marcus 12,9 udsiger Jesus selv dommen over de onde vingårdsmænd. Dette kan tjene som eksempel på, hvordan en diskussion kan forløbe med hensyn til tekstreferencerne. Girard argumenterer, naturligt nok, for at Matthæus repræsenterer en oprindeligere version. Jeg skal indramme at jeg ikke føler mig ganske overbevist af argumentationen (se note 1 side 224).

Vigtigere er måske kommentaren til Jesu ord på oliebjerg: "dog ske ikke min men din vilje". Girard mener ikke at Jesus accepterer at ofre sig, men at han accepterer sin lod, som det fredens menneske han er. Hans fuldstændige givne afkald på vold udpeger ham som offer, men haner menneskenes offer, ikke det af Gud udpegede. Jesu guddommelighed ses først og fremmest i det voldsafkald han har ydet og i afkaldet på det efterligningsbegær som den hidtidige kultur er bygget på. Og apokalypsen ses som en eskalering af samme efterligningsmimesis, der er nået til et punkt, hvor den ikke mere kan holdes i ave af de forskelle som det mytologisk tolkede mord sætter.

Herfra går der to linier, én til kritikken af den moderne kultur og én til et kort rids af kristendommens udvikling. Lad os tage det sidste først. Som nævnt ser Gi-

rard udmærket at kristendommen har været vidtgående behersket af den bods- og offer tanke som den, efter hans tolkning, oprindeligt afslørede. Det ville også være umuligt at overse. Denne kristendomsopfattelse er endnu gængs i vide kredse. Girard mener endog at den hænger nøje sammen med den forfølgerrolle som kristendommen også har spillet i historiens løb. Han nævner diskriminationen af jøderne, påstanden om at jøderne korsfæstede Kristus som miskendelsen par excellence. Denne opfattelse forlænger den mytiske tænkning ved at fiksere volden på en part der udskrives, eller marginaliseres. Men kristendommen ret forstået er tværtimod en erkendelse, en afsløring af den miskendelse der har præget kulturen indtil den jødisk-kristne tradition, beskedent understøttet af de græske tragediedigteres delvise afmontering af myterne, satte ind. Dette bringer os tilbage til det førstnævnte punkt, civilisationskritikken .

Et vanskeligt punkt er at Girard konstaterer at volden i den moderne verden i udstrakt grad kan beherskes gennem samfundets institutioner, dets magtmonopol, der faktisk respekteres i historisk set utrolig grad. Dette har tilladt en afmontering af de primitive samfunds regler og skel der har været medvirkende til at give vor civilisation det vovemod og den nyskabende indsats som den har haft. Som nævnt er et fænomen som konkurrence utænkligt i primitive samfund, fordi den slipper det efterligningsbegær løs, som det primitive samfund af al magt dæmmede op for. Ingen kan imidlertid overse denne konkurrences fornyende virkning, selv om vi nu lægger mere vægt på dens skadelige bivirkninger.

Men Girard ser ikke blot et teknisk fremskridt, men også et åndeligt fremskridt i den moderne kultur. Hans foreløbigt sidste bog Le Bouc émissaire (Syndebukken) for-

^ller en historie berettet af digteren og komponisten Guillaume de Machaut: nogle jøder blev dræbt under Den sorte Død, midt i det 14. århundrede. Machaut tillægger jøderne skylden for at have forgiftet vandløbene. Men nok om det' teksten bruger Girard nu til at vise at vi alle i moderne tid aner at der er tale om en "forfølgelsestekst". Dertil behøver vi ikke engang historisk kontrol (man skal måske lige tilføje at det at forgifte vandløb ikke i sig selv udgør en umulighed; det forsøgte undertiden under belejringer). Girard bruger nu denne historie til at opridsse tre forfølgelsesstereotyper. For det første opløsningen af de sociale bånd, krisen og dermed virkeliggørelse af en masse, hvis psykologi jo er anderledes end et organiseret folks (j f. s. 155 ff). For det andet de anklagepunkter der fremføres til forklaring: vold enten imod øvrigheds personer eller imod værgeløse, børn fx; seksuelle forbrydelser: voldtægt, blodskam, dyriskhed; religiøse forbrydelser: profanation af hostien og altså også forgiftning. Fællesnævneren er at disse forbrydelser drager samfundets orden i tvivl og antyder det urkaos hvor alle begærede alt og blev hinandens modstandere. Den tredje stereotyp er ofrene: minoriteter, anormale, socialt eller fysisk set, og endelig dem der vækker misundelse.

Vi er som sagt i stand til at genkende forfølgelsesstereotyper i en historisk tekst. Hvorfor så ikke i myterne, spørger Girard. Manøvren er fiks polemisk set, men grunde er der nu nok af, bl.a. det at myterne selv efter Girards tolkning skjuler hvad de skulle vise (ofte ved gudommeliggørelse af offeret) og at de af de fleste forskere ikke læses som historiske tekster. Et andet perspektiv er nok interessantere: Girard mener at vi med vor erkendelse er kommet videre end de primitive kulturer som etnologerne forsker i og undertiden bruger til at kritisere vor egen

kultur. En ting har han rimeligvis ret i: vi kan ikke som model tage så fast ordnede samfund og prise deres værdier: mådehold, ofte venlighed, økologisk balance med naturen mm. uden at indse at modellen ligger uhjælpeligt bag os. Hos Deleuze er længselen tilbage imod "jordens legeme" langt stærkere end hos Girard. Denne vil vise at den jødisk-kristne tradition er den der er nået længst frem til at erkende voldens karakter som udspringende fra alle. Det kan ikke nægtes at denne erkendelse har meget at sige i en tid med et vanvittigt rustningskapløb og med en fare for udslættelse af menneskeheden hvori de fleste ser et onde (men uden menneskeheden ville sfærernes musik lyde uforvrænget af menneskeører). Hans budskab slutter med en opfordring til at vi skal nå frem til at "kunne tilgive hinanden", altså et budskab om en omvendelse der ganske vist skulle være forberedt. For nok har vi i vor tid set forfølgelser og masseudryddelser uden sidestykke i fortiden, men der er den spinkle trøst at hente at ingen længere rigtig tror på dem. Deres intensivering og de rædsler de har medført rummer også det håb at maskinen er ved at køre løbsk og at man vil besinde sig. Dette er naturligvis fremstillet som én mulighed, ikke som en historisk nødvendighed.

Det er næsten unødvendigt at påpege Girards ensidighed; jeg har allerede nævnt at man gerne ville høre lidt om, hvad et begær der ikke byggede på tilegnelse efterligning kunne være. Også forholdet til gældende samfundsopfattelser kunne kræve et par udviklinger. Girard placerer sig ikke politisk, og det er måske klogt nok, ellers ville han gå ind i den strid han bekæmper, men alligevel må hans teori, hvis den skal virke, have forbindelse til jorden, eller kan den blot stå som et memento til os om at holde os tilbage når fjendebillederne bliver for på-

trængende? Endelig **er der** forholdet **til** kristendommen, **der** også **er** uafklaret, mindre afklaret **end hos fx en** Løgstrup, **til** hvem Girard metodisk, og måske også indholdsmæssigt frembyder visse paralleller. Metodisk **dette**: begge uddrager **de** af kristendommen henholdsvis en etik og en antropologi **der** skal kunne hvile i **sig** selv. Men Løgstrup bekender **sig til den** kristne tro, ja erkender **at det** moralske problem for **ham** næppe kan løses uden **et** paradys (og **som** sagt ofte før **er** det ikke de ringeste forskere der erkender uløselige problemer i deres **egen** filosofi). Girard kaldes undertiden agnostisk, han har ikke selv taget stilling **til** andet end hvad han mener ligger rent rationelt **i det** kristne budskab: også **det** evige **liv, der for år** siden blev diskuteret **så** ivrigt herhjemme, er **"ikke andet end"** (eller behøver **ikke** at være andet end) **det** menneske **der har** erkendt, hvad kulturen grunder sig på og som **er i stand til** at møde den med **et** fuldstændig fredfuldt sind, **som** Jesus (**men** samme Jesus **er den** første og eneste **der har** gjort **denne** erkendelse!)

Indholdsmæssigt betoner Girard **en** mulig kærlighed imellem mennesker der **er** nået hinsides **eller** har dæmpet den mimetiske strid. Ligger der her en moral bygget på **naturlige** livsytringer, **som den** Løgstrup har udviklet så **stringent at han** selv **har** formuleret **de** fleste mulige indvendinger imod **den? Man kan** kun håbe på **at** Girards **syns-**punkter bliver gjort **til** genstand for en indgående debat; foreløbig tyder det godt, men han **har** heller ikke endnu **tabt den** første nyhedens interesse **der** møder enhver besynderlighed **i** nutidens Frankrig.

Note fra s. 220: Vanskeligheden kunne ev. løses, hvis **møn** påstod at Girard var mere konsekvent end **Bibelen** selv, altså ved at gøre **han** til en kristendommens Hegel (det er han faktisk blevet kaldt). **Men én** ting er om Girard er gået "videre" end kristendommen, en anden er om han har gengivet hele dens budskab, fx. næstekærligheden i alle dens aspekter. Det har flere teologer betvivlet, jf. de forskellige debatindlæg om kristendommen fra et Girard-kollokvium på Cerisy (i **Violence à la Vérité**, ed. P. Dumouchel, Paris 1985).

HVEM SKAL VÆRE PAVE? EDGAR MORIN?

Kompleksitet og modsætninger

I efteråret 1982 spurgte den kendte franske kulturskribent Catherine Clement i avisen Le Mîtins ugemagasin, hvem der kunne overtage Sartres kulturelle rolle, blive "pave" efter ham. Hun nævnte blandt flere andre: Edgar Morin.

Samme år i november var Morin gæst i Jacques Chancels ugentlige udsendelse på France-Inter. Her fik han lejlighed til at kommentere Clements artikel og sagde, at der ikke var brug for paver, samt at Sartre var en meget dårlig pave (men en stor forfatter). Og dette er mere end en kvik bemærkning fra Morins side.

Edgar Morin (fadt i 1921) adskiller sig fra, hvad man forstår ved en moderne fransk filosof. Når Morin kan afslutte den række af tænkere jeg har præsenteret skyldes det hans vilje til syntese. Morin udmærker sig ved åbenhed og ved sin vilje til at samtænke alle de epokegørende opdagelser, der i de senere år er blevet gjort inden for naturvidenskaberne, især fysik, biologi og antropologi. Titlen på hans sidste værk Science avec Conscience, "viden med bevidsthed" spiller på et citat af Rabelais der siger, at viden uden bevidsthed er sjælens elendighed, og dette kan stå som motto for hele Morins indsats. Hvor andre vil drive en tanke ud i dens yderste konsekvens, vil han samtænke og forbinde. I forordet til det nævnte værk giver Morin en oversigt over sin intellektuelle løbebane. Det giver desuden en glimrende første indføring i Morins tanker.

Sin marxistiske fortid gør Morin op med i Autocritique (1958, "selvkritik"). Dette opgør er bemærkelsesværdigt. For det første kommer det forholdsvis tidligt og ikke i en bølge af frafald. For det andet er Morin i dybeste

forstand upolemisk - om end han ikke kan undgå at formulere et par velanbragte sandheder. Det, der optager ham, er at forstå, hvorfor han kunne acceptere stalinismen med udrensninger, koncentrationslejre, nationalisme og intellektuel terror. Modsat de senere års bølge af frafaldne kommunister, der "afslører" det, de oftest må have kendt til og altså accepteret, medens de endnu stod i partiet, indrømmer Morin, at han kendte alle fejlene. Hvorfor accepterede han så? Fordi hans historiesyn, inspireret af Hegels filosofi, indeholdt den tanke, at det positive dialektisk opstår af det negative. Den historiske fornufts list består deri, at den fører til det positive gennem det negative, og uden at de historiske aktører ved det. Meget sofistikeret formulerede Morin derfor, at partiet "var sandheden", førte frem til menneskets befrielse trods, ja, direkte gennem de umenneskeligheder, det begik. At partiet ikke "havde sandheden" var han udmærket i stand til at se.

Den dialektiske tænkning har Morin bevaret, men han har opgivet tanken om den historiske nødvendighed, om et i forvejen eksisterende mål. Efter sin udstødelse koncentrerede Morin sig om to poler i erkendelsen: dels fysik og biologi, dels antropologi og kultursociologi. Således har han leveret en række studier af filmhelte, af massepsykoser, af lokalsamfund. Men han har også koncentreret sig om et begreb der næsten var blevet et skældsord i den franske strukturalisme: det menneskelige subjekt. Et første udkast leverede han med Le Paradigme perdu: la nature humaine (1973, Det glemte Paradigme. Menneskets natur, 1974). Og for tiden arbejder Morin på et vældigt 5-binds værk: La Méthode (1977, "Metoden"), hvoraf foreløbig to bind er udkommet.

Morin finder ikke i naturvidenskaberne den totale de-

terminisme (lovmæssighed), som humaniora ofte alt for ubeset har overtaget. Både mikrofysikken og rumfysikken har plads til tilfældigheden, ja, det ser ud som om at vore naturlove kan stamme fra en tilfældighed (verdens opståen i det mindste i eksplosionsteorien, ifølge hvilken kosmos skulle være opstået ved "a big bang" kunne have givet et andet resultat).

Et vigtigt begreb for Morin er organisation. Dette finder han allerede i fysiske fænomener som fx i hvirvelvinder, der "organiserer sig selv", men rigtig vægt får tanken først med livets opståen. Her finder Morin tre niveau'er: celle, organisme og samfund. Lige som cellen forfølger egne mål (stofskifte), samtidig med at den styres af den organisme, den indgår i, (og som den både er med til at opretholde og eventuelt kan modarbejde), således stræber individet efter egen livsopfyldelse i et samfund, der udgør dets eksistensbetingelse, men som det også kan modarbejde.

Organisationstanken giver stødet til Morins konkrete frihedsbegreb, der er et valg imellem konkrete muligheder. I cellen dominerer det genetiske program, men højere udvikling giver flere valgmuligheder, mere strategi, således også list for at vende modstanderens adfærd til egen fordel.

Morin står lige langt fra determinisme og abstrakt frihedsfilosofi. I næsten enhver begrebsmodstilling ser Morin også et gensidigt afhængighedsforhold imellem begreberne. Frihed og nødvendighed er modsætninger, men de betinger også hinanden (noget Kierkegaard fik formuleret fint i Sygdommen til Døden). Individets frihed har kun mening i samfundet og økosystemet, men disse kan også begrænse og ødelægge denne frihed.

I forlængelse heraf finder man noget, der måske er

Morins hovedtanke. Han bruger ordet "émergence", der betyder, at noget dukker op. Det kan oversættes ved "nyskabelse", vel at mærke uden nogen "skaber". Ved nyskabelse opstår højere niveau'er: liv, bevidsthed. De er naturligvis betinget af de lavere niveau'er, men kan ikke forklares derudfra på nogen entydig måde. Venskab og kærlighed er sene og skrøbelige frembringelser. Det er bevidsthed og erkendelse også. Men det er ikke for meget sagt, at Morin grunder sit håb på, at disse udviklingens seneste frugter kan virke tilbage på det der skabte dem. Måske mennesket kun står på tærskelen til udvikling af en egentlig menneskelighed. Jeg kan ikke lade være med atter at gøre et kort sidespring til K.E. Løgstrups filosofi, hvis basis jo er de "suveræne livsytringer". For ham er de noget oprindeligt, men oprindelighed skal ikke forstås på den måde, at de ikke på et tidspunkt af livets udvikling er opstået, men at denne "emergens" nu ikke er til at komme uden om (sidst i Metafysik 111, s. 176).

Man kunne nu forledes til at tro, at Morin er en glad romantisk naturfilosof, for hvem livet gennem sten, plante, dyr og menneske skrider imod en stadig højere udvikling. Det er dog ikke tilfældet. Morin har tænkt meget over entropiloven og ved, at organisation i et undersystem må brydes med desorganisation i et omgivende system. Prisen for kulturen er høj. Den økologiske krise er et aspekt, et andet er samfundsformationerne, der i deres mulige overorganisering måske stiller større krav, også psykisk, til mennesket end dette er "skabt" til at klare. Endelig er den erkendelsesudvidelse, der teknisk har åbnet uanede muligheder, i mindst to henseender behæftet med blindhed. For det første er videnskaberne opsplittede i særrområder og ofte blinde for deres egen "filosofi", mens filosofien er uden kontakt med den videnskabelige erkend-

else og derfor blind over for den moderne virkelighed. Derfor finder Morin det så påkrævet, at de forskellige områders hovedproblemer samtænkes. For det andet er videnskabens resultater ustyrlige. Politikken, især forholdet imellem nationerne har stort set ikke udviklet sig til det bedre, så langt man kan skue tilbage, og videnskaben kan ikke undgå at levere mordvåben til magtsfæren. Men også i forhold til mennesket står vi over for store problemer, fx med hensyn til genetisk manipulation, hvor mennesket har fået nye muligheder for at skabe sig (selv).

Morins uafsluttede overvejelser munder ud i to hovedspørgsmål. Kan man udlede en etik af vor viden? Hvilket samfund er at foretrække? Foreløbig foreligger svarene kun i skitseform. Angående de etiske værdier er svaret bMejaqgnej. En organisme har flere værdier: leve (nyde livet), overleve og forplante sig. Men de er ikke absolut forenelige. Kamp og konkurrence findes sammen med kærlighed og broderskab (allerede hos mange højere pattedyr), selv om deres former står til at ændre.

På det sociale område ser Morin udmærket, at autoritet ikke kan undværes, men som den anarkist, han er i ordets ægte betydning, betoner han, at autoritet kan spredes, og at den er forenelig med tovejskommunikation. Han ser de fordele, et autoritært samfund kan have: hurtig reaktionsevne og blind gennemførelse af beslutninger m.m., men anstiller så en interessant sammenligning: en kompliceret maskine består af et stort antal enkeltdele med en høj grad af pålidelighed. En organisme af langt flere, men ikke så pålidelige elementer (cellerne). Bryder en enkelt del af maskinen sammen, går maskinen i stå og kan kun repareres udefra, mens en organisme kan forny sig selv (cellerne reproduceres) og kan kompensere for selv alvorlige skader (handicappede kan leve en rig til-

værelse). Billedet er klart nok. Det siger, at decentrale, demokratiske samfund med stor lokal autonomi har evner til fornyelse, som mere autoritære former savner. Ændringer i sov jet blokken er træge og farlige. Den første refleks er næsten altid at nedkæmpe det nye (sidst i Polen). Omvendt kan vore demokratiske samfund tåle kaos. De kan udvikle organisation af uorden (selv om der er grænser). '68-oprøret - der bekæmpede samfundet - har givet anledning til fornyelser, måske også til skader, men disse kan rettes i et demokrati.

Morins tanker kan i mangt og meget minde om "Midteroprørets", men han har (endnu?) ikke formuleret en konkret utopi. Han håber på, at kompleksiteten kan gøres til at leve med i et decentralt samfund, der kan få styr på teknikken, give lokalgrupper deres, og som kan begynde at tænke sam-modspillet imellem økosystem, individ og samfund med hele menneskeheden som horisont. Intet er vist mere i Morins ånd end at slutte med denne modsigelsesfyldte samstilling.

KOMKLUSIOM

Klare linier er det svært at øjne i den aktuelle franske tænkning. Man kan sige at vi endnu er for tæt på, at tendenserne vil afklare sig, men det ville være at skrive historie på sejrherrenes betingelser. Det kan tilhængerne af Den store Historie, udviklingsoptimister og -pessimister, men opgiver man denne holdning, er det ikke muligt at kigge Historien i facitlisten.

Et sådant forsøg ville også berøve nutiden dens karakter af nutid. Det ville være at anskue nutiden som fortid og altså at dræbe den.

Det betyder nu ikke at man intet kan sige. Nogle tendenser og temaer står ret klare, men ingen kan sige nu hvad det hele skal blive til. De forsøg på at fremskrive nutidige tendenser der hidtil har været anstillet, har været behæftet med en stor usikkerhedsmargin, og det skyldes ikke altid forskernes uduelighed, men selve sagens natur.

Baudrillardtendensen insisterer på opløsningen, implosionen, entropien og har dermed den sandsynlighed for sig som alt liv modsiger: ikke kaos af orden, men orden af kaos.

De øvrige, ja de fleste af dem jeg har behandlet tror på 'emergensen', på begivenheden, på det nye. (Deleuze, Lyotard, Castoriadis, Morin, Debray og Serres, og det er ikke urimeligt at tilskrive den afdøde Foucault en lignende tro på baggrund af hans sidste ufuldførte værk). Det betyder imidlertid ikke at de savner blik for at udviklingen kan tage en katastrofal retning. Kun Girard mener sig i pagt med Historiens udvikling: en langsomt voksende forståelse af et budskab som hidtil er formuleret bedst af kristendommen, af at offeret, de udskudte er som os selv. Men denne "udviklingslinie" er meget abstrakt

og rummer, ja kræver præcision.

Blandt de vigtigste spørgsmål der melder sig, når Historien ikke længer giver svaret, står også det etiske, det spørgsmål Sartre lod falde i sit officielle forfatter-skab. Hos Lyotard rejses det på baggrund af postmodernismen der har omtolket modernismens værdisamfund til værdipluralisme. At hævde en væsentlig værdipluralisme og samtidig forsøge at opstille en slags metaetik løber dog ind i lige så store vanskeligheder som dem den klassiske etik møder. Også Morin anser etikken for et væsentligt problem. At han gemmer den til sidst er følgerigtigt ud fra anlægget af hans store værk.

Det er bemærkelsesværdigt at de omtalte tænkere ikke ønsker at grunde etikken på naturen, eller blot at optage de naturlige anlæg i overvejelserne (Morin er her en undtagelse) eller i spontane livsytringer som foreslået af vor danske filosof K.E. Løgstrup. Sartre lader denne mulighed falde, selvom den rimeligvis kunne have givet hans frihedsbegreb fylde.

Det betyder dybest set at værdisætningen foregår mere eller mindre ubevidst og at myten igen bliver et tema der må overvejes (efter at størstedelen af europæisk filosofi har været antimytisk). Deleuze forsøger at lancere nomademyten som positiv mulighed for den negative 'Stat', men de etiske spørgsmål lader han stort set ubehandlet. Den store accept han går ind for nuanceres af en række konkrete fordømmelser, fx af autoritetsprincippet, men nogen behandling af en eventuelt fornuftig autoritet finder man ikke hos ham. Lyotard ser at myten kan sætte værdier, men at den samtidig trækker skarpe skel mellem 'os' og 'de andre'. Debray er ikke langt fra at acceptere myten som den væsentlige motor i den historiske udvikling:

ikke de almene, rationelle ideer, men det 'nationale' er drivkraften, og han savner ikke belæg i den moderne nationalisme og regionalismes vækst. Og Lyotard ser at 'logos', 'fornuften' ikke kan retfærdiggøre sit krav om at tale på alles vegne.

Konflikten er reel i vor verden af idag. Forsvaret for truede kulturer og allehånde mindretal foregår ved påberåbelse af almene principper, men disse almene principper kan i almenhedens navn ikke altid acceptere at de særskilte kulturer eller grupper lukker sig af omkring sig selv eller nedvurderer andre, ja ofte udfolder 'racistiske' træk.

En generel løsning på konflikten imellem myte og det almene er ikke umiddelbart til at få øje på, men allehånde praktiske kompromisser er tænkelige og har været realiseret i historien, side om side med intolerancen.

Jeg har ikke lagt skjul på at alle de nævnte løsningsforsøg er problematiske. Det har de været i hele den filosofiske og politiske tænknings historie. Det går her som med min barndoms bolde (fremstillet under krigen). De fik ofte en bule, og den kunne man godt få væk, men så kom der bare en anden på den anden side af bolden. Alligevel er det vigtigt, med betydelige tænkeres hjælp, at komme horisonten rundt. En 'filosofi', en samlet, omend modsigelsesfyldt helhedsopfattelse af tilværelsen har man altid, bevidst eller ubevidst, og for mig er bevidsthed om mit eget standpunkts begrænsning en værdi. Det kan jeg naturligvis ikke bevise, men vi lever nu engang i en reflekteret tid, og vejen tilbage til umiddelbar ubevidsthed om problemerne er lukket: vi kan se bort fra dem, men ikke få dem ud af vor bevidsthed. Selv en Deleuze, der hævder, sikkert med rette, at den ubevidste begærskonstruktion, begærets umiddelbare kobling på vir-

keligheden, går forud for erkendelsen, afstår ikke fra at forsøge at forstå det ubevidstes konstruktioner.

Vi kan bagklogt se at drivkraften i de store åndelige bevægelser har haft sine ubevidste elementer, og på det etiske område har både den almene borgerlige fornuft og marxismen, selv den mest konsekvente, måttet se bort fra omkostninger: at menneskerettighederne var formelle, og at deres virkeliggørelse kan kræve vold, at revolutionen kræver ofre, og at udviklingens ofre ikke med rimelighed kan affordres en accept af egen undergang (myten har det lettere: den kan tale om forrædere og klassefjender). Marx fx 'indså' at småborgerskabet eller staten Danmark måtte ofres på udviklingens alter. Som dansk småborger er jeg glad for at han tog fejl.

Bliver filosofien til en parole der skal give identitet til en bevægelse slår den let over i floskelformen. Dette truer også postmodernismen, der imens jeg har skrevet denne bog, jo er slået an som slagord. Som 'glad nihilisme' kan den let blive, ja er måske allerede en sørgelig accept af en skæv udvikling. Den har stort set, måske bortset fra Lyotard, droppet alle de tanker der var fremme om et decentralt, økologisk samfund (økologien forkastes med naturbegrebet) og den har så vidt jeg kan se ikke fundet det umagen værd at opstille andre samfundsmodeller. Egentlig et enestående træk, når filosofien hidtil næsten altid har gjort sig nogle overvejelser om hvordan vi skal indrette os med hinanden, altså om det sociale.

Dette gælder dog kun den bevægelse som jeg har behandlet mindst. De øvrige tænkere udmærker sig næsten alle ved at behandle spændende problemer. Det kan i det mindste tjene til at holde vandene åbne og undgå at fanatisme og lukkethed støtter sig på manglende formulering af problemerne.

LITTERATURLISTE

- Adorno, Th.W., se Horckheimer, M.
- Aron, R., 1962 Dix-huit leçons sur la so-
Siê^E-iB\$ustriëiê7"Galiî-
mard.
- 1969 -âi^iSEëS-iTaginaires. Gal-
limard? (î970 collection
idées).
- 1983 PSE°iSëS^_50_ans_de_réfle-
ii°5-B5îi^i3Se7_Julîiard
- Althusser, L., 1977 E2ÊTÊ_çongrès. Maspéro. (Og-
3%i-TêE-Ê^EiBiÊ^Êr'' 1978Y.
- 1978 Çê-3Bi_ne_peut_plus_durer
dans_le_garti_communiste,
^as^êrô.
- Barthes, R., 1957 !?iHi2i23^3!iês* Grasset.
<MYtôio2ier'i969)
- 1966 IntrôrTûctiôn a l'analyse
structurale des récits, i:
Communications 8.
- _____1973 L/Ê-EiâiêiE-ÊH.^Ê^e. Seuil.
- _____1977 Fragments d'un discours
amoureux. Seuil.
- Berg, J., 1981 9ëJ:-BX-^3C!Sii3^Ideer^_0ko-
B9Tii.-&YÊÊÊ33-231B°iitik7
- Berger, P.L., 1966 The_Social_Construction_of
Luckmann, Th., Reality."New York.
- Bettelheim, Ch., 1982 Les_luites_de_classes_en
yRSs7'3êmê_Êêr_iôdê]]19_30^41.
Seuil/Maspéro.
- Beauvoir, S. de 1981 î;5-2Êi\$T2Biê-des adieux suivi
aë-^Bî^etiens avec Jean-Paul
\$Êi^SÊllAoût^segtêembrê_19_741
Gallimard.
- Bourdieu, P., 1979 La-9i\$inction. Minuit.
- Camus, A., 1951 L^Homme_révolté. Gallimard.
7çÊrgreren7*1966).
- Castoriadis, C, Le Mouvement révolutionnaire
sous le capitalisme moderne
(1959-61). i: Çagitalismemo-
derne et révolution 2.

- Castoriadis, C., 1975 HiBŞËiËH^i9B^iî?aginaire de lasociété.sêüii.
- _____1978 Les_carr^fours du_labyrinthe Esprit/Seuil."*
- _____1981 5ËY5B^-1â_2MËiis 1. Les réal tés. Fayard?
- Clastres, H., 1975 î;3-îëiïë-\$âBS-Tal^_Le prophê iŞTê-tBBilEnBil3BËiSBl- Seul
- Clastres, P., 1974 Lâ-Soçiété çontrel'Etat. Mi nuit.
- Closets, F. de 1982 ISil^ours.-Eiys.- Grasset & Fas quelle.
- Debray, R., 1979 LePouvoirintellectuel en France. Ramsây.
- _____1980 LeScribe. Grasset.
- _____1981 ÇiiËiSHë.Ëë-ia.iËiison politi que."Gallimard?"
- _____1984 ^â-EHiSganceetles rêves. Gallimard?"
- _____1985 î?ËS-5TBiiËS-S2Bïië-i.!Europe. Gallimard.
- Deguy, M., (éd.) 1982 5êBË-9iSard_et_le_problème d Dupuy, J.-P., mal. Grasset."
- Deleuze, G., 1969 Logique du sens.
- (1. udg. 1964) 1970 Pf^Hst_e^_le^_signes. Presse Ünîv."dê*France?
- _____1972 HèBîirÇEidipe^ Çapitalismee \$2Bi59BBSËBis."Mînúit?"
- _____1980 Mille_Plateaux. Minuit.
- _____1979 Le_Même_et_l^autre. Quarante- 2iB3-ËB5-de philosophie"frân- Sâise_îî93311978)^?"Mînúit?
- _____1983 Grammaired^objets en tous 3ëBïëg? Minuit.
- Dumouchel, P. 1985 Violenceetvéritë. Autour de (ed.). 5êB\$.îiËEd-*Çoillogûê"3e cê-" ris^."Grasset?
- Foucault, M., 1966 Les_Mots_et_les_choses. Galli' mard.
- _____1969 L-âiSBS^i2SiË.y_savoir. Gal- limard.

- Foucault, M., 1975 *ë"ixëiigr_et_punir. Gallimard. (Overvågning og straf, 1977).*
- 1971 *Li9EÈSE-dU-ài§S°"?s. Gallimard. (Talens forfatning, 1980).*
- 1976 *5i5^°iEÈ_§È-iâ-5sexualité. La Y\$125^È-aê-sâvoir7"Gallimard.*
- 1984 *ëi5^°iiÈ-§È-15-Sexualité. 2. Hysâ3È-ÈÈ\$1EiâisiÈ§-"Gallimard.*
- 1984 *5ig^2iig^aÈ-iâ-gê^ualité. 3. L;2-§2BSi-ÇÈ soi. Gallimard?"*
- Freud, S., 1919 *Ein Kind wird geschlagen. i: GesammelteWerke XII, s. 197-226."LÖnd5n?"lmâgô"1940-52.*
- 1921 *^§§ÈÈBBSYchologie_und_Ichr. Analyse. Fischer BÜcherei 85Ï? 1967, Frankfurt a/M.*
- Girard, R., 1961 *Mensongeromantigueet véri-^ë-^2Tanesgue. Grasset?*
- _____1972 *Système du délire, i: Critique, november 1972. Genoptrykt i: Çritiques_dans_un_souterrain?*Grassët 1976 s. 199-250.*
- _____1972 *LaViolence et le sacré. Grasset?*
- _____1978 *92s_Çhoses_cachées depuis la ^2SÈ3^i25-dy_monde. Recherches avec_J^M^_0Ûghourlian2et*GÛy Lefort."Grasset?*
- _____1982 *Lë-ë2HS-§Eissaire. Grasset.*
- 1983 *B°Te^_Le_Livre_des_fondations. Grasset.*
- _____1985 *LaRouteantiguedeshommes pervers7*Grassët7*
- Glucksmann, A., 1977 *LesMaltres Penseurs. Grasset. (Norsk overs. Herretænkerne. Norsk Gyldendal, 1978).*
- 1983 *LaForcedu vertige. Grasset. (Svimmelhedens"_styrke, Centrum7"Arhûs7"Ï984)7""*

- Glucksmann, A., 1985 La Bêtise. Grasset.
- Gorz, A., 1958 Le traître. Seuil.
- 1977 Fondements_gour_une_morale.
Galilée.
- 1980 **IIIë7'lFârvêî"tïI_groleta-**
riatet, 1981l"
- 1983 L^Ag5nie_du_cagitâI. Galilée.
d0dskam7"Î983).
- Gulik, R. van 1961 SexualLifeinAncientChina.
A Preliminary_Survey_of_Chinese
Sex and Society_from_ca.
i^22-ë1çl^îii-i644 ArôY.j*r
Brîîl7*Lëidën7"
- Habermas, J., 1981 Théorie des kommunikativen
Handelns^"i^27"sührkamp,
Frankfurt a/M.
- Hegel, G.W.F., 1961 PhilosophiederGeschichte.
Reclam, Stuttgart.
- Hoffmeyer, J., 1982 Samfundets Naturhistorie.
- Horckheimer, M., 1944 Dialektik der AufiSrung. New
Adorno, Th.W., York. iGenôptrykt Fischer
Verlag, Frankfurt a/M., 1969)
- Høyrup, J., 1984 Om videnskabelig erkendelse^
dens_art_og_dens_udvikling.
Institut for uddannelsesforsk
ning, Medieforskning og viden
skabsteori. Roskilde Universi
tetscenter.
- Jacobsen, E., 1983 Godt_og_ondt. Århus, Centrum.
- Jambet, C., 1976 L'Ange. Grasset.
- Lardreau, G.,
- Kemp, P., 1978 Marxismen_i_Frankrig. Køben-
havn, Vinten.
- 1984 Afsløring af en ny Sartre, i:
Politikens kronik d. 29.3.84
- Kuhn, Th., 1962 The_Structure_of_Scientific
Revolutions. Univ. of Chicago
Press.

- Krause -Jensen, E., 1979 Den_revolutionære_Sartre.
1983 Nomadefilosofi^Aktuelle
tendenser_i_fransk_tænkning.
Sjakalen. Xrhus.
- Laborit, H., 1976 \$loge_de_la_fuite. Gallimard.
Laplanche, J., 1964 Fantasma originaire, fantas-
pontalis, J.-B., mes des origines, origine du
fantasma. i: Les_Temps_Mo-
aëiDêê nr. ^^5, april 1964
- Le Bon, G., 1895 Psychologiedesfoules. (Gen-
optryk, Presses univ. de
France, 1963).
1896 Psyçhologiedusocialisme.
(Genoptryk, Les Amis de
Gustave le Bon, 1977).
- Lefort, C., 1971 Elements d'une_critique_de_la
bureaucratie. Droz, Genève,
ny"ûdg7*Gâiimard, 1979).
- Lévi, B.-H., 1977 La-5âiB5iië-â-Yi\$â3ë-BHTain.
Grasset. (Barbari med mSnsk^
ligt_Ansikt, Coeckelbergh,
Stockhôm7*1978).
- Lévi-Strauss, C, 1958 ^5^^i°B°193iê-êêSHS^HEâië-
Pion.
1983 Le_Regard_éloigné. Pion.
- Lyotard, J.F., 1954 LaPhénoménologie. Presses
univ. de France.
1971 Discours^Figure. Klinck-
sieck.
1972 Capitalisme énergumène. i:
Critique nr. 306, npv. 1972.
"(Genoptrykt i 1973a, s. 7-52)
1973a 9ê5-9i\$B95i^iê\$-BSi\$î2BCêis *
10/18 u.G.E.
1973b 5êiiyë-ê-B3i-^---ê-^âêS-ê^
Freud. 10/18 U.G.E.
1974 Economie libidinale. Minuit.
1977 Instructions_paIennes. Gal-
limard.
1979a La condition_B2\$H!2êêS3ê*
Mîñûit7"7vidên_ôm_Sêt_gôst;
moderne samfund, Sjakalen,
Xrhus).

- Liotard, J.F., 1979b Au_Juste. (Med Jean-Loup Thébauif. Bourgois.
- 1983 Le_Différend. Minuit.
- 1984 Tombeau_de_l^intellectuel et àHÈièè-EÈBièig? Galilée?"
- Løgstrup, K.E., 1957 5§3-ÈÈi§^È-^2EÈiB2-
- 1967
- 1972 52iB-92-SB2Btaneitet.
- 1982 Sy.stem_og_symbol.
- 1984 MetafygiklII^gghavogom-3iy2i§è^.-§etragtningër_ovër Eig^2iî2-22-5â^^^**
- Merleau-Ponty, M., 1947 Humanisme_et_Terreur. Gallimard. (Forøget mäd"forord af Claude Lefort, 1980).
- 1955 Lës_èVMtures_de_la_dialectique. Gallimard?
- 1969 lèSB^MÈYâlSÈè-È^says.
- Morin, E., 1958 Autocritique.(Ny udg. Seuil 197077
- 1973 î;2-Eâiâi3!5§-BèiÈMj.-La Nature humaine. Seuil. (Det 3l2T^È-Bâi5Èi35!è- *-en menneskelige_natur," 1979) .
- 1977 L5-Méthode_I^La_Nature_hu2 mainèl'sèûi?"*
- 1980 Lâ-Méthode_II^La_Vie_de_la vie. Seuil?*'
- 1981 Pour_sortir_du_vingtième siècle. Nathan.
- 1982 Scienceavec conscience. Fayard.
- Moscovici, S., 1981 L^Agedes foules. Fayard.
- Nørager, T., 1982 §22iâiisâ^i2B ogantrogolo-3iÈh-52ETâ^iüE2E" FL-tryk? Århus.
- Poulantzas, N., 1974 î;È§-5iâSSÈS-§22iâiÈ§-aâBÈ-1ÈSSBiÈâiîÈTÈ-^ujourd'hui. Seuil"

- prebensen, H., 1981 Fiankrig_1940-.80^_Storhed eller velfærd.
- Robrieux, Ph., 1980-82 Histoire_intérieure_du_garti communiste^_i-III. Fayard.
- Rougement, D. de 1939 L'Amour_et_l^occident. Pion.
- Sahlins, M., 1972 Stone Age_Economy- Aldine, Chicago.
- Sartre, J.-P., 1943 Les Mouches. (Fluerne, 1946).
- 1943 L^Etre_et_le_Néant. Gallimard.
- 1949 Materialisme et révolution. i: Situations_III. Gallimard.
- 1960 Les Séquestrés_d^Altona. Gallimard? "Fangerne_i_Alt02 na, 1962).
- 1960 Critique de la_Raison_dialegtigué. Gallimard."Kritik_âf den"dialektiske_fornuft, 7 udvalg)*, i 1972, samt'Êksistentiale og marxisme, 1969 (Yndledning til Critique)).
- 1963 Les Mots. Gallimard. (Orde nê7' i 1964).
- 1971- 72 L^Idiot_de_la_famille, 1-111. Gallimard.
- 1974 On_a_raison_de_se révolter. Gallimard?"
- (med Ph. Gavi & P. Victor).
- 1983 Tre interviews i Le Nouvel Observateur, d. 107, "i 77" 247' marts i 1980.
- 1983a Lettres au Castor. Gallimard.
- 1983b ^;Ê5-Çarnets_de_la drôle de guêrrê7*Gallimard7
- 1983 9â5iÊiç-B2H^ une morale. Gallimard.
- 1984 LÊ-ŞÇÉBâii°.E!ÇÊUa- Gallimard.
- Semprun, J., 1980 Quelbeaudimanche. Grasset.
- Stubberud, T., 1978 Anti-Marx^Om_Me_nYe_filosóf er*[_ôg*'os_sëiv7"DreIer , ôsiô. iMarx^erJgdg_-men marxistêrnêlever, 1979).
- Touraine, A., 1980 L'Agrès-socialisme. Grasset.

1960
1961
1962
1963
1964
1965
1966
1967
1968
1969
1970
1971
1972
1973
1974
1975
1976
1977
1978
1979
1980
1981
1982
1983
1984
1985
1986
1987
1988
1989
1990
1991
1992
1993
1994
1995
1996
1997
1998
1999
2000
2001
2002
2003
2004
2005
2006
2007
2008
2009
2010
2011
2012
2013
2014
2015
2016
2017
2018
2019
2020
2021
2022
2023
2024
2025

følgende 6. udgave i serien *Ætologi* OG *Socialpsykologi* på Jager-

- nr. 1, 80: **Peter Larsen:** Om perspektivsystemet - et socialpsykologisk forsøg.
- nr. 2, 80: **Preben Kaarsholm:** Engelske excentrikere. E. P. Thomson, *The Poverty of Theory* og den engelske althusianisme.
- nr. 3, 82: **Søren Baggesen:** Den frigjorte? En anmeldelse af Keld Zeruneith *Den frigjorte*. (København, 1982)
- nr. 4, 82: **Søren Matthiesen:** Civilisationskritikkens projekt. Borgerlighedens Hvssammenhæng, identitetsdannelse, utopi og æstetik.
- nr. 1, 83: Preben Kaarsholm: **Imperialism and Romantic Anti-capitalism. Four Papers on Culture and Ideology c 1900.**
- nr. 2, 83: Marianne Friis Otsen, Lisbet Petersen & Lis Tomming: **The New Right: We're ready to lead. Højredrejningen og antifeminismen i 70'erne og 80'erne USA.**
- nr. 1, 84: Finn Gaunaa: **En analyse af Chr. B. Tullins Prisskriftet om Søefartens Oprindelse og Virkninger.**
- nr. 2, 84: Ib Martin Jarvad, Keld Mihait Larsen & Michel Oisen (red.): **Rousseau og kulturkritikken.**

Årbogen af *Ætologi*; *Ætologi* OG *Socialpsykologi*.

Kim Schroeder: **Audience Research: Dominant and Oppositional Paradigms. Convergence of antagonistic traditions** udkommer på engelsk i løbet af 1985.

8. udgave: **Le Monde d'Eugène Sue** udkommer på fransk i tre bind i 1985-86.

AKADEMISK FORLAG/ROSKILDE UNIVERSITETSCENTER