

# **Socialkritikkens etik**

- **en filosofisk indstilling for moralsk forandring,  
tolerance og solidaritet**

Mikkel Poulsen

Studienr. 49207

Vejledt af Martin Ejsing Christensen

# Filosofi & Videnskabsteori

Mikkel Poulsen

Studienr. 49207

Vejledt af Martin Ejsing Christensen

## Abstract

With a general definition of an argument in recent debates over offensive and hurtful language, attitudes and actions, that is characterized by a tendency to judge people, their language, attitudes and actions, negatively, by relying on feelings and perhaps too strong interpretations of the aforementioned, a need for a thorough understanding of critique and toleration is proposed. The argument is seen in discussions about everyday morality, popularly (or unpopularly) referred to as “krænkelsekultur”, which probably best translates into “a culture of taking offense (too easily)”. In looking to the practice of doing philosophy or living philosophically, as argued by the historian of philosophy Pierre Hadot, philosophy as a discipline is argued to have the potential, since it’s birth in ancient Greek, especially evolving around the character of Socrates, to guide people’s lives, if chosen. Together with the views of pragmatist Richard Rorty, philosophy is analyzed as the recognition that, when it comes to moral deliberation, knowing – and thereby the possibility of judging objectively – seems impossible and at the same time nonproductive for conveying a successful critique. For both Socrates and Rorty the concept of irony is central to living well and thereby, it is here argued, criticizing well.

Critique is, therefore, argued best to be perceived as an attitude whose goal would be to reveal the contours of an existing morality so as to change it for the better. But the practice of doing critique in social settings has the latent possibility of shaming or casting people out, unnecessarily. Remembering the contingent character of morality, the critic is bidden to, first of all, look inwards, critically, to determine whether or not an experience of offense is tolerable. Tolerance is further analyzed as a practice with strong democratic effects, in that it makes the critic aware of other people’s rights to utter and think differently than the critic. The whole of this project should therefore be seen as an attempt to give the critic (in situations of the so-called offense-taking-argument) tools for dealing with the situation, both as to cope with experiencing offensive language, attitudes and actions, but also, and primarily, to better practice an attitude of moderation in the name of plurality, democracy and solidarity. This last theme is taken up with Rorty, mostly with his book *Contingency, irony, and solidarity* (1989), in underlining a common human project, where critique, as new ways of wording things and situations, is argued best to rely on shared human values and a recognition of both the contingency of morality and the fact that all humans are potentially hurt and humiliated, instead as in the taking-offense-argument to split people up in groups of offenders and offended with claims of objectively hurtful or offensive utterances. Solidarity is argued to be the primary effect of critique, in that it should be a practice that unites rather than divides.

## Indholdsfortegnelse

Abstract.....	1
Indholdsfortegnelse .....	2
Problemfelt og spørgsmål.....	3
Problemformulering .....	10
Filosofi-forståelse og fremgangsmåde - hvad <i>er</i> , <i>bør</i> og <i>kan</i> filosofi? .....	11
Kritikkens etik, formål og forpligtelser .....	16
Filosofisk tolerance som demokratisk dyd.....	25
Den liberale ironiker og den gode kritiker .....	35
Konklusion.....	41
Litteratur .....	43
Bilag .....	45

## Problemfelt og spørgsmål

Kritik står som en filosofisk, men ikke kun filosofisk, praksis af stor samfundsmæssig betydning og har gjort det, i hvert fald siden Sokrates' projekt med at undersøge sig selv og andre i sin søgen efter visdom blev kendt. Kritikken er en udvikling, men også en afvikling, og den kan både pege ud mod strukturer og ind mod kritikeren selv; under alle omstændigheder vil et kritisk foretagende efterlade sig en ny orden, objektiv som subjektiv. I dagligdags jargon kan man befinde sig i en kritisk situation, der af den grund kalder på handling. Vi kan tale om kriterier for vellykkethed i domme såvel som handlinger (af fransk *critique* fra det græske *krinein*, at bedømme), som leder til den praktiske form at *kritisere*. Hertil er det mange gange blevet spurgt: Hvad er kritik? Imidlertid er formålet her et lidt andet. For Sokrates var ikke bare en kritiker af andres påståede viden, han var også en kritiker af sig selv samt de normer og institutioner, der omgav ham.

Begrebet kritik har mange, både filosofiske og kulturelle, konnotationer, og derfor bliver det nødvendigt at indskrænke problemet for dette foretagende med dets mere snævre forståelse af kritik. En umiddelbar sondring kan ligge i at betragte kritik som et socialt foretagende, der har en tæt sammenhæng med den demokratiske levevis og styreform, som positivt værdsætter alles deltagelse i spørgsmål om samfundets udvikling og giver ret til dette. Derved afskæres i hvert fald dele af den litterære kritik, som også er koblet til det journalistiske, anmeldende foretagende at kritisere kunst og andre kulturelle produkter, og samtidig passerer også den filosofiske kritik, som bedst kendes hos Immanuel Kant i hans forsøg på at afgrænse den menneskelige erkendelses råderum<sup>1</sup>. Kritik i denne sammenhæng kan bedre forstås gennem Michel Foucaults linse, hvor den har med en subjektiv attitude at gøre; et slags værn eller oprør mod gældende magtforhold i samfundet, og dermed bliver kritikken *social*<sup>2</sup>. Denne umiddelbare definition bliver alligevel bred, fordi den historisk set har været gældende mere eller mindre altid. Den er til stede, hvor end en utilfredshed med hensyn til anerkendelse af værdi og fordeling af goder i et samfund har gjort og gør sig gældende. Den er for så vidt anti-dogmatisk, og dermed får den en etisk medspiller i kritisk (eller reflektiv) tænkning, som blandt andre John Dewey har formuleret<sup>3</sup>, og som Bertrand Russell forbinder med tiden efter Kopernikus, hvor videnskaben betød et opgør med religiøse dogmer. Den videnskabelige metode, mener Russell, er netop ikke doktrinær, og "[d]er kommer ingen straf over dem, der forkaster den, og ingen forsigtighedshensyn påvirker dem, der antager den. Den hersker udelukkende i kraft af sin iboende appel til fornuften ... Videnskabens udsagn fremsættes prøvende på et sandsynlighedsgrundlag og betragtes som underkastet modifikationer." (Russell, 1992: 430). Herfra henter dette foretagende også sin forståelse af, at *god* kritik har sine forudsætninger; sin etik, som er vigtig i samfundsmæssige spørgsmål af flere grunde, blandt andet fordi en mindre god kritik også kan sætte sig igennem og give sig udslag i indskrænkning af eksempelvis tanke-, ytrings- og

<sup>1</sup> The Oxford Dictionary of Philosophy (3 ed.) citerer følgende fra forordet til Kants første udgave af *Kritik der reinen Vernunft* (1781) som værket's mål: "[A]ssure to reason its lawful claims, and dismiss all groundless pretensions, not by despotic decrees, but in accordance with its own eternal and unalterable laws." Altså behandlede Kant i sin kritik erkendelsens grænser, hvilket Foucault også italesætter i *The Politics of Truth* (2007), når han skriver, at kritik er, hvad Kant ville sige til viden: ved du, op til hvilket punkt, du kan vide? (Foucault, 2007: 49).

<sup>2</sup> Se afsnittet "Kritikkens etik – formål og forpligtelser" om Foucaults definition af kritik.

<sup>3</sup> Dewey, John (1910): *How We Think*. D. C. Heat & Co. – Deweys begreb er *reflective thinking*, som står i modsætning til *uncritical thinking*.

handlingsfrihed. Med et pragmatisk synspunkt, som her vil tages op Richard Rorty, kan kritik anskues som en fortløbende proces mod et mere demokratisk samfund, der aldrig stopper for en belejlig dogmatisme, altså en villet – måske endda politisk villet – sandhed, men som i et mangefold af idéer stedse afprøver, forkaster og opstiller teser for en gavnlig anskuelse af en altid historisk situeret kulturel sammenhæng.

En aktuel kritik, som kan ses mange steder og i flere afskygninger i dag, identificeres (u)populært som krænkelsekultur eller krænkelsepaparhed, selvom de, der ytrer denne kritik, sjældent identificerer sig som hverken krænkede, særligt nærtagende eller fintfølede. Snarere bliver krænkelsebegræbet brugt som en kritik af dem, der ytrer denne kritik. Ikke desto mindre kan de først omtales kritik spores i ønsket om ikke-nedsættende behandling af samt lighed og retfærdighed for personer med marginaliserede identiteter, hvor formålet er at skåne disse personer for sårende, hånende eller krænkende diskurser. Den førnævnte kritik svares imidlertid gerne med modkritik, fordi den synes i umiddelbar modstrid med ytringsfrihed og pluralisme.

I Danmark har man inden for de seneste par år kunnet læse flere historier i medierne om denne slags kritik, som herefter vil blive omtalt som krænkelserargumentet. Argumentet trækker på identitet som en kilde til menneskets værdighed, og på den måde bliver identitetskrænkelser en form for umenneskeliggørelse; nedværdigende og marginaliserende. Identifikationen kan baseres på etnicitet, seksualitet, politisk eller ideologisk overbevisning, hudfarve, race, køn, religion; oftest anskuet som værende en samfundsmæssig minoritet. Identifikationen følger derudover gruppestrukturer, sådan at kritikken enten udspringer fra 1) en sammenslutning af personer, der har samme identitet, 2) en samling af personer med forskellige eller overlappende identiteter i solidaritet med hinanden og eventuelt andre marginaliserede, eller 3) personer, der på vegne af marginaliserede identiteter fremfører kritik af krænkende diskurser. Argumentet går da ofte på, at handlinger, tale, gestikulation og kunstnerisk fremførelse m.m. ikke bør kritisere, lave sjov med eller gøre andet, der kan opleves som ekskluderende for den eller de personer, der identificerer sig med/som x, y, z... Ekskluderende i den forstand, at visse identiteter potentielt ville (ved)blive at blive opfattet som ”mindre værd”. Det er derfor et moralsk argument, der kommer til udtryk ved ønsker om tilbageholdenhed eller selvcensur, hvilket flere af dem, der fremsætter krænkelserargumentet, lader til at ønske sig.

### **Eksempler på krænkelserargumentet**

Der gøres sikkert en smule tvang på fænomenet og holdningerne hos de personer, der bruger argumentet eller følger dets logik, når det sammenskrives til et hele, men det er svært at skabe det empiriske overblik over fænomenet, fordi det optræder i mange forskellige former, i flygtige diskussioner mellem mennesker og på sociale medier. Af den grund søges det eksemplificeret her med nogle cases, der forhåbentlig lader læseren spore sig ind på en overordnet tankegang.

I artiklen ”Højskolesang førte til krænkelssag på Handelshøjskolen i København”<sup>4</sup> fra Kristeligt Dagblad kunne man den 18. december 2018 læse om en sag på Handelshøjskolen CBS, hvor en ung, kvindelig forsker med en anden etnisk baggrund end dansk havde ytret kritik af CBS for til et morgenmøde i 2017 at have sunget ”Den danske sang er en ung blond pige” fra Højskolesangbogen. Det var krænkende for hende, fordi sangvalget oplevedes som ikke-inkluderende for personer med en anden identitet end etnisk dansk, blond kvinde. Sagen afsluttedes med, at viceinstituteder på CBS, Department of Management, Politics and Philosophy, Mads Mordhorst gav kvinden en undskyldning, hvilket ikke er grund til større harme, men det er dog en anerkendelse af, at identitetskrænkelssargumentet opfattes som validt. Desuden har han i en kommentar til artiklen fra Kristeligt Dagblad givet udtryk for, at sangen næppe vil blive sunget igen på CBS, og hermed har man nået en i hvert fald indirekte censurering af kulturhistorien ved at italesætte og overføre til praksis en idé om, at kulturproduktet har en potentielt negativ påvirkning.

Et andet tilfælde af kulturel censur kunne opleves i forbindelse med teaterforestillingen med den originale titel ”White Nigger/Black Madonna” af Christian Lollike og Madame Nielsen i 2018. Særligt stykkets titel og reklameplakat blev skarpt kritiseret, da ordet ”nigger” indgik i titlen, og plakaten viste en ”hvid” kvinde med sortmalet ansigt. Information skrev den 15. maj 2018 i anmeldelsen ”Ikke et ord om ytringsfrihed”<sup>5</sup> om teatret Sort/Hvids debatseminar om stykket, hvori Lollike og Nielsen giver udtryk for en oplevelse af at blive faktisk fortolket i kunstens fiktive rum, og hvor debat-dogmer som refleksion og gensidighed blev oplevet som tilsidesat. En amerikansk daværende ph.d.-studerende ved Københavns Universitet, Michael Wilson, mødte til seminaret, og hans kritik – og opbakning fra publikum – er interessant i denne sammenhæng. Han og flere blandt publikum, beretter artiklen, er ”sorte”, og de hævder da, at de som identitetsgruppe berøres særligt negativt af teaterstykket, endda på en måde som ”hvide” eller andre ikke ville kunne forstå. Og det legitimerer for dem, øjensynligt, en begrænsning af Lollike og Nielsens frihed til at udtrykke sig og deres stykke på trods af den kulturelle norm om ytringsfrihed. Én blandt publikum skulle for eksempel have sagt: ”Skal vi lytte til dig? Jeg skal ikke sidde her og høre en hvid person fortælle mig om racisme.” Dette angiveligt efter, at Madame Nielsen opfordrede til lydhørhed over for sit standpunkt i debatten. Derudover italesætter Michael Wilson sin kritik af stykket som værende ”akademisk” og derfor ikke en ”personlig holdning”. Samtidig forklarer han, at fænomenet *blackfacing*, som plakaten var et udtryk for, risikerer at true eller gøre direkte skade på ”sorte” mennesker, hvis fænomenet opleves af dem. Yderligere mener han, at det kan få konkrete psykologiske konsekvenser for dem, der konfronteres med plakaten, dog uden videre uddybning. Han udtalte til Information: ”Men det kan også påvirke, hvordan sorte mennesker bliver behandlet i samfundet, fordi det er med til at dehumanisere sorte som en gruppe, man uden videre kan latterliggøre eller kategorisere på en fornedrende måde.” På den måde lader det til, at intentionen med stykket ikke spiller nogen rolle for receptionen, og dermed flyder den subjektive oplevelse sammen med den objektive dom: ”racial vold” og ”kulturel uansvarlighed”, som Wilson kalder det,

---

<sup>4</sup> Se bilag 1: ”Højskolesang førte til krænkelssag på Handelshøjskolen i København”

<sup>5</sup> Se bilag 2: ”Ikke et ord om ytringsfrihed”

i det han samtidig slår fast, at man ikke kan adskille kunst (formodentlig fiktion) og virkelighed i spørgsmål om det, han kalder ”sorthed”.

På Københavns Universitet har der også i 2018 været begivenheder om anmeldte oplevelser af potentielle eller reelle krænkelse baseret på seksualitet, køn og etnicitet. I flere tilfælde er sagerne endt ud i begrænsninger af adfærd. Der blev for eksempel fra ledelsens side opfordret til ikke at holde udklædningsfester med mexicaner-tema, fordi det kunne opleves ekskluderende for nogen nye studerende. Tre ud af 750 studerende havde klaget, beretter Berlingske i artiklen ”Tre studerendes klager førte til, at 750 jurastuderende ikke må klæde sig ud som indianere og mexicanere”<sup>6</sup>, og dette mindre vægtige eksempel lægger blot til opfattelsen af krænkelsesargumentet, at det ikke umiddelbart tækkes ud fra en idé om repræsentativitet. Minoritetens potentielle eller reelle identitetskrænkelser trumfer så at sige flertallet. Det er ikke et kritisabelt forhold som sådan, siden et demokratisk samfund har en pligt til at inkludere alle sine medlemmer, men det kan siges at mangle et blik for kompromis eller tolerance, hvor intentionen med udklædningen sikkert ikke har været at støde eller krænke.

Og på Syddansk Universitet oplevede en professor at blive kaldt til tjenstlig samtale på HR-chefens kontor, angiveligt fordi han havde været i besiddelse af billeder med børneporno – opdaget af en IT-medarbejder, der skulle løse et problem på professorens arbejdscomputer. Imidlertid var der ikke tale om ulovligt materiale, da modellen (af profession) havde sendt billederne som gave til professoren, selv var 28 år på tidspunktet og i øvrigt ikke blottede kønsdele på billederne. Alligevel modtog professoren, som det fremgår af artiklen ”Ej blottet til lyst”<sup>7</sup> fra Weekendavisen den 1. februar 2019, denne besked fra sin institutleder: ”Hvis der på arbejdscomputere, -telefoner og -tablets findes billeder af nøgne mennesker eller andet materiale, der kan virke krænkende, så forventer jeg, at man som medarbejder sikrer sig, at kollegaer og studerende ikke uforvarende eller ufrivilligt eksponeres for disse, da dette kan opleves som krænkende.” Beskeden italesætter den potentielle krænkelse som årsag til påpasselighed, og dermed må man også med rimelighed antage, at billederne ses som indeholdende ét eller flere objektivt krænkende elementer. Italesættelsen må på denne måde ses som et forsøg på at undgå oplevelser af krænkelse, men dette på baggrund af både lovlig og personlig besiddelse af materialet, og dermed synes det rimeligt at påstå, at institutlederen mener, at mennesker kan lide overlast ved at blive udsat for sådanne oplevelser og derfor bør skånes.

Fælles for disse sager er opfattelsen af, at én eller flere personers identitet kan krænkes af andres tale, ord, billeder og handlinger i en sådan grad, at det retfærdiggør en indskrænkning af ytringsfrihed og/eller sanktionering af forskellig art. Samtidig tages der i kritikken ikke forbehold for intentionen i de krænkende udtryk, som det for eksempel sås med teaterstykket ”White Nigger/Black Madonna”, hvor intentionen ifølge skaberne egentlig var at sætte race-identitetsspørgsmålet til debat. Dette afføder en nultolerance over for krænkende udtryk, som – selvom de kan virke banale for de ytrende – potentielt kan være stødende, og dette ”muligvis” er

---

<sup>6</sup> Se bilag 3: ”Tre studerendes klager førte til, at 750 jurastuderende ikke må klæde sig ud som indianere og mexicanere”

<sup>7</sup> Se bilag 4: ”Ej blottet til lyst”



ofte ikke til debat. Debatten styres på den måde af subjektive oplevelser af undertrykkelse, marginalisering eller krænkelse af identitet, hvor de såkaldt privilegerede/undertrykkende gøres inhabile, fordi de ifølge tankegangen ikke har mulighed for at sætte sig ind i modtagerens historisk-kulturelle kontekst. På den måde legitimeres censuren, fordi kritiske stemmer over for krænkelsesargumentet *som sådan* er inhabile. Man kan også argumentere for, at der ligger en opfattelse af mennesket som mentalt skrøbeligt i det argument, siden en krænkende oplevelse bliver en oplevelse, der giver anledning til censur<sup>8</sup>. Det demokratiske problem bliver her, at uvelkomne udtryk ønskes fjernet, og uden en videre præcisering af det objektive, forbudte krænkende risikerer denne diskurs at følge en argumentatorisk glidebane, sådan at den brede samfundsdebat ikke kan foregå under ytringsfrihed. Potentielle debatter om identitet, kunstnerisk frihed, ytringsfrihed mv. censureres da, og dette på baggrund af en tilsyneladende opfattelse af objektive forkerte kulturelle udtryk med den underliggende filosofiske præmis, at der findes en sandhed om forkert opførelse i en moralsk kontekst. Visse ”stemmer” eller argumenter bliver da udeladt fra den demokratiske samtale, og det er med til at opretholde skel mellem dem med den ”korrekte” opfattelse og de andre; et udtryk for, at enighed ikke kan opnås om rammerne for samfundsdebatten, og at den liberale idé om gensidig tolerance ikke slår til i forhold til at skabe et inkluderende samfund. Der søges ikke fælles grund, men aftegnes grænser.

### Hvad er der på spil – filosofisk og samfundsmæssigt?

Særligt i forbindelse med nedskrivningen af nye retningslinjer for krænkende adfærd på Københavns Universitet sidste år, som bør ses inden for denne problematik, har blandt andre jurist og direktør i tænketanken Justitia<sup>9</sup>, Jacob Mchangama, kritiseret universitetet for at ”pakke de studerende ind i vat” og for at udfordre den akademiske frihed med institutionaliseret disciplin, som han for eksempel skriver om i sin kronik fra Berlingske den 20. september 2018, ”Det er umuligt at have en fri debat om alle emner, uden at nogen føler sig krænkede”<sup>10</sup>. Her udtrykker han bekymring for, at universitetet uintentionelt kommer til at ”ofre [sin] fornemme opgave med at uddanne unge voksne mennesker til at være selvstændige, kritiske og reflekterende individer”. Sagen er, at universitetet har villet skærpe sin indsats for at gøre sit ”rum” inkluderende, men Mchangama pointerer, at der må skelnes mellem reel chikane og krænkende ytringer og idéer, fordi, ”hvis enhver ytring eller adfærd, som en studerende kan opfatte som krænkende, skal kunne medføre en potentiel disciplinærsag, vil det meget hurtigt kunne ramme helt gængse omgangsformer og selve undervisningen, med selvrensning og ideologisk selvsegregering som følge. Det er simpelthen ikke muligt at have en fri og åben debat om kontroversielle emner som kønsforskelle, religion, racisme, historiske begivenheder m.v. uden at nogen føler sig krænkede eller stødt.” Her taler Mchangama sig ind i det filosofiske problem, der optræder i forbindelse med krænkelsesargumentet, at man reagerer

---

<sup>8</sup> Dette er en af pointerne i Greg Lukianoff og Jonathan Haidts bog *The Coddling of the American Mind* (2018), hvor de analyserer argumenter for, at udsatte unge mennesker bør skånes for fornedrende udtryk, fordi det vil skade deres mentale helbred – hvad forfatterne kalder ”The Untruth of Fragility”, som er en blandt flere dårlige idéer, argumenterer de, at have i forhold til at udvikle en robust og resilient psyke.

<sup>9</sup> Se: <http://justitia-int.org/>

<sup>10</sup> Se bilag 5: ”Det er umuligt at have en fri debat om alle emner, uden at nogen føler sig krænkede”

på den potentielle, subjektive oplevelse, som var den objektiv. Og i dette træk sker der måske mere under overfladen, end man umiddelbart skulle tro. Det synes nemlig ikke videre problematisk at påstå, at fænomenet kan optræde andre steder end på et universitet, for eksempel i den lidt udefinerbare offentlige samtale, som universiteterne måske om nogen skal værne om. Med en henvisning til tilstande i USA argumenterer Mchangama for, at selve den kritiske tænkning lades i stikken, når man i behandlingen af krænkelserargumentet mere eller mindre ukritisk behandler den subjektive oplevelse som berettiget grund til disciplinering af andre: mikroaggressioner er en term, der går igen i argumentet, og det henviser til udtryk, der på trods af en ikke-tilstedeværende intention om ringeagt, virker ringeagtende på nogen. Med denne udskrivning af intention, siger Mchangama, ”træner man aktivt de studerende til en slags fjendtlig motivanalyse af deres medstuderende og undervisere samtidig med, at man bekræfter dem i at deres moralske og ideologiske udsyn ikke står til debat, og at de, der udfordrer dem med andre synspunkter, er moralsk underlegne, fremmedfjendske, racister m.v, uanset om der objektivt set er noget, som støtter denne udlægning eller ej.” Det understreger den demokratiske fare ved, at man i diskussioner om moralske og politiske spørgsmål indtager et standpunkt, hvor modstanderen fra starten menes at tage fejl. En sådan attitude er gift for en demokratisk samtale, og i en dog (endnu) kun i fantasien tilstedeværende fremtid kan man forestille sig en udbredt segregering understøttet af diskurser om anderledeshed, a priori forkerte moralske antagelser og uintentionel undertrykkelse af visse befolkningsgrupper. I en sådan fantasi er samtale overflødig, kritik det samme som oprør, og forfølgelse og udskamning legitime tiltag. Stråmænd og glidebaneargumenter er ilde set i projekter som disse, måske særligt de filosofiske, men det er ikke en fantasi uden historisk inspiration. Dogme-moraliteter som den her forestillede har eksempelvis ligget til grund for, og gør stadig visse steder, forfølgelse af religiøse eller kulturelle mindretal, når en gruppe mener at have den rigtige religiøse fortolkning. Og der er grund til at tro, at det præcis er gennem en vedvarende åben offentlig debat, kritisk tænkning, og en i for eksempel ytringsfriheden institutionaliseret risiko for krænkelse eller anstød, man finder værktøjerne til at undgå legitimeringen af sådanne handlinger eller dogmatiske overbevisninger. Mchangama taler sig ind i behovet for denne åbenhed i en anden kronik fra Altinget.dk den 27. september 2018, ”Mchangama: Man kan godt være mod racisme og klæde sig ud som mexicaner”<sup>11</sup>, når han italesætter, at ”[v]ores bedste middel i forhold til at binde os sammen i store og inklusive, snarere end små og snævre fællesskaber, er at bygge fællesskaber bygget på storsind og tolerance, snarere end forbud og tabuisering.”

Denne tanke spejles i jurist Greg Lukianoff og psykolog Jonathan Haidts bog *The Coddling of the American Mind* (2018), som blandt andet beskriver den eftergivenhed, der finder sted på mange amerikanske universiteter i forhold til krænkelserargumentet<sup>12</sup>. Forfatterne oplister flere negative konsekvenser ved denne tænkning, der følger tre overordnede ”usandheder”, som de argumenterer for, at særligt de studerende socialiseres til at tro på. De tre er: 1) *what doesn't kill you makes you weaker*, 2) *always trust your feelings*, og 3) *life is a battle between good people and evil people*. Idéerne er usandheder, fordi de står i modsætning til ur-gammel visdom, fordi de modsiger moderne psykologisk research om menneskeligt velbefindende, og fordi de er skadelige for individer og

<sup>11</sup> Se bilag 6: ”Mchangama: Man kan godt være mod racisme og klæde sig ud som mexicaner”

<sup>12</sup> For en kort version af bogens pointer se Lukianoff og Haidts artikel i *The Atlantic* (sep. 2015) af samme titel (bilag 7).

samfund, der indoptager dem (Lukianoff og Haidt, 2018: 4).<sup>13</sup> Blandt de negative konsekvenser er, at studerende kommer til at tro, at alt for mange ting er farlige for dem, for eksempel udsagn i modstrid med deres egne holdninger (ibid: 32), at dem, der er ideologisk uenige med dem, faktisk vil dem ondt (ibid: 46), og at den gruppetænkning, der ligger latent i krænkelserargumentet, risikerer at skabe begrænsninger for håb om, hvordan hver enkelt person kan realisere sig selv (ibid: 59). Lukianoff og Haidt slår derfor et slag for at lade en fornuftens stemme, der blandt andet er informeret af kognitiv adfærdsterapi og antik filosofi, træne de studerendes tænkning om de fænomener og udtryk, de møder, fordi det faktisk vil styrke dem og gøre et samfundsliv lettere. Der er for forfatterne et stort potentiale i at arbejde med sig selv og sine perceptioner:

We are saying that what people choose to *do* in their heads will determine how those real problems affect them. Our argument is ultimately pragmatic, not moralistic: Whatever your identity, background, or political ideology, you will be happier, healthier, stronger, and more likely to succeed in pursuing your own goals if you do the *opposite* of what Misoponos [en opdigtet vismand, forfatterne lader være fortæller for de tre usandheder] advised. That means *seeking out challenges* (rather than eliminating or avoiding everything that “feels unsafe”), *freeing yourself from cognitive distortions* (rather than always trusting your initial feelings), and *taking a generous view of other people, and looking for nuance* (rather than assuming the worst about people within a simplistic us-versus-them morality).

(Ibid: 14)

Der er mange aspekter i krænkelserargumentet, der kunne underlægges en filosofisk kritik eller i sig selv indeholder filosofiske problematikker: spørgsmålet om ytringsfrihedens grænser, dét om menneskets robusthed, dét om retfærdigheden af positiv særbehandling, blandt andre. Derfor falder valget her, fordi det skal falde, på den tendens, der synes at være i argumentet; at det potentielt krænkelser tilstedeværelse behandles, som om det objektivt set *er* krænkelser med universel gyldighed. Når der ikke tages forbehold for intentionen bag en ytring eller handling, og når kritikken af det krænkelser italesættes, som om alle, der potentielt ville kunne tage anstød af ytringen eller handlingen, vil finde det krænkelser, befinder krænkelserargumentet sig i en filosofisk penibel situation: det giver social kritik objektivitet som våben. På denne måde hindrer det den form for deliberativt demokrati, som pragmatisten Richard Rorty har været fortæller for. Dét hviler på den indsigt, at kun nye italesættelser af vores nuværende, historisk betingede forhold kan føre os bedre steder hen, men aldrig til et slutpunkt, til freden, til kritikken endeligt – af den grund afkræver alle synspunkter en vis respekt, siger han. I det projekt har både religionen og filosofien ifølge Rorty spillet fallit, og derfor kan man indvende, at det bliver gavnligt at kunne tale åbent og

---

<sup>13</sup> Se også Gerald F. Burch, John H. Batchelor, Jana J. Burch, Shanan Gibson & Bob Kimball (2018): *Microaggression, anxiety, trigger warnings, emotional reasoning, mental filtering, and intellectual homogeneity on campus: A study of what students think*. Journal of Education for Business, vol. 93, no. 5, 233-241. Studiet har efterprøvet Lukianoff og Haidts argumenter i *The Coddling of the American Mind* via interview med studerende på to universiteter. Forfatterne konkluderer, at mange studerende kender til og ønsker at få løst det sociale dilemma, hvor krænkelserargumentet sætter sig igennem som restriktioner på, hvad der må eller tør siges i undervisningssammenhænge, i af-invitering af visse debattører/talere på campus af ideologiske grunde (se hertil Lukianoff og Haidt, 2018: 47-50) og i en kultur af oversensitivitet over for potentielt krænkelser udsagn, blandt andet. Det er dog en mindre gruppe, der italesætter disse ønsker og denne kritik, mens en større gruppe finder det for radikalt, viser studiet. Forfatterne foreslår blandt andet undervisning i kritisk tænkning som en løsning.

frit og netop ikke lukke nogle samtaler, før de rigtig er begyndt. Disse samtaler bør for Rorty ikke tage udgangspunkt i ”dårlige” spørgsmål som ”what is being?” eller ”what is man?”, men i spørgsmål uden ét rigtigt svar, der til gengæld har et utal: ”Does anybody have any new ideas about what we human beings might manage to make of [our]selves?” (Rorty, 2001a: 22).

Derfor vil dette projekt tage udgangspunkt i nedenstående spørgsmål, hvor Rortys pragmatisme er valgt, fordi den har fokus på filosofi som et værktøj, en katalysator, for samfundsmæssig udvikling, baseret på den filosofiske præmis, at der ikke (kan) findes en frisættende sandhed om mellemmenneskelige forhold og derfor i sin essens er antidogmatisk. Rorty skriver blandt andet i *Contingency, irony, and solidarity* (1989), at synspunktet for den person, han kalder en liberal ironiker, er, at ethvert individ skal gives så meget plads til at udvikle og udtrykke sig selv som muligt. Anskuer man Rortys opfattelse af kulturens historiske betingethed og Sokrates’ påmindelse om visdommens uopnåelighed samt filosofiens fordring til mennesket om først og fremmest at undersøge sig selv og lære sig selv at kende, melder den oplyste idé om tolerancen sig som modspiller til oplevelsen af eksempelvis krænkelser. Tolerancen bliver en del af en filosofisk selvkritik, der med en vis nødvendighed må gå forud for kritikken.

## Problemformulering

*Hvordan kan god kritik siges at være antidogmatisk og på denne måde demokratisk og inkluderende, og hvilken rolle spiller selvkritik og tolerance i forhold hertil og til oplevelsen af krænkelser generelt?*

*Og hvordan kan Richard Rortys pragmatisme, hvor argumentation ikke kan benytte sig af stadfæstede moralske sandheder, bidrage til en positiv, demokratisk samfundsudvikling med større solidaritet?*

## Filosofi-forståelse og fremgangsmåde - hvad er, bør og kan filosofi?

Dette projekt er derfor i kraft af sit fokus måske ikke en klassisk filosofisk opgave – og så alligevel: I visse opfattelser af filosofi ligger også en forpligtelse til at lade tanken have en tæt sammenhæng med det levede liv. I en simplificeret forstand skal det forstås sådan, at viden forpligter, og at der i filosofisk indsigt ofte, hvis ikke altid, findes en slags rådgivning til livet. Filosofihistorikeren Pierre Hadot mente, at filosofien med sin fødsel i antikkens og Platons Sokrates helt grundlæggende var en livslære: de eksistentielle problemer, man oplevede i tilværelsen, fordrede for filosofien en særlig vekselvirkning mellem tanke og praksis. Hadot beskriver i *What is Ancient Philosophy?* (2004) den filosofiske periode efter Sokrates, hellenismen mere specifikt, som havende et fælles formål på tværs af de mange skoler: at opnå indre fred ved at bekæmpe det menneskelige vilkår, at tilværelsen er lidelsesfuld, med tankens magt. Det onde, det kritisable, lå, i Hadots tolkning, ikke i noget forhold i verden, men udelukkende i den enkeltes værdidomme om denne verden. Den rette tænkning og levevis var – og er måske stadig – nøglen til et godt, smertefrit liv (Hadot, 2004: 102).

Når nu kritikken indledningsvis her er beskrevet som en samfundsmæssig praksis, der udspringer af et ønske om forandring til det bedre, melder Hadots filosofi-forståelse sig omgående som en praksis, der, som en præ-kritik forud for den egentlige samfundskritik, lader kritikeren undersøge sig selv. I filosofiske og samfundsmæssige analyser kritiseres ofte strukturer. Strukturer kan være undertrykkende, og en frisættelse af individet sker derfor i nedbrydningen af en struktur. Men også selvet, fornuften – eller rettere indbildskheden for at bruge et kraftigt udtryk – er en struktur, som man bør være kritisk over for. Denne selvkritik har sit primære forbillede i Sokrates, og derfor bliver Sokrates idealet for dette projekt i kraft af sit eget kendte projekt med erkendelserne, som Hadot beskriver, at Sokrates var den viseste, fordi han "... did *not* think he knew that which he did not know" (ibid: 25) og at "[a]n unexamined life is not liveable for man"<sup>14</sup> (ibid: 35-36), som så ofte citeres. Begge erkendelser byder den enkelte at undersøge og tage vare på sig selv som en etisk livsførelse. Problemet med den objektive dom i sociale forhold som nævnt i forbindelse med krænkesargumentet kan hermed tolkes som en anti-sokratisk dom, fordi den påstår netop at vide noget, hvortil den sokratiske inspirerede filosofi leverer en modgift i form af et mådehold, der indirekte byder alle ikke at tro, de ved. Samtidig placerer Sokrates' tænkning individet i en fejlbarlig situation, hvilket giver anledning til at forholde sig kritisk til sine egne domme, når man oplever, at et forhold i verden eller samfundet bør ændres, fordi det er skadeligt/forkert/krænkende mv.

Hadot beskriver også nærliggende Platons Sokrates (ikke den historiske, som er svær at vide noget om (ibid: 24)) som legemliggørelsen af Platons definition af, hvad der gør et menneske til en filosof. Og det ligger i den selvkritik, Sokrates underkastede sig selv i sit projekt for at løse oraklet i Delfis gådefulde besked om, at ingen var klogere end han. For svaret på spørgsmålet om, hvad der gør et menneske vist, er det paradoksale i *ikke* at mene, man ved noget. Derfor kan det at leve og tænke filosofisk i denne sammenhæng ses som at være bevidst om egen ignorance. Det er

---

<sup>14</sup> Dette er den oversættelse, Hadot citerer fra Platons *Apology* i *What is Ancient Philosophy?*.

præmissen for dette projekt, og samtidig forslaget til en delvis ”løsning” af krænkelserproblematikken, at påtage sig den filosofiske attitude at praktisere mådehold i forhold til social kritik i lyset af den uopnåeligt sikre viden om den rette moral eller kultur, fordi en sådan kritik kan skabe skadelige versioner af det, Rorty kalder lingvistiske praksisser. Lingvistiske praksisser er det, der kan opretholde skel mellem mennesker, og derfor er det dem, vi for ham bør forlade for at forstørre ”the degree of tolerance that certain groups of people have for one another” (Rorty, 2001b: 37). At indføre som en del af en sådan praksis, at visse udsagn objektivt set er krænkende, indfører samtidig pr. nødvendighed bevidste undertrykkere og ubehjælpeligt undertrykte (i stedet for eksempelvis at bruge et ordforråd, der udskifter det første med ”uvidende, men venligtsindede ufølsomheder” og det sidste med ”valgbare grader af emotionel påvirkning”). Derfor må man rettere med Sokrates’ ironi forsøge at finde sig til rette i en verden, hvor ethvert håb om en manual for det gode liv er forgæves – men også i en situation, hvor dette håb, når det motiverer til handling frem mod sin realisation, med Rortys indsigter kommer til at stå i vejen for et håb, der faktisk lader sig realisere, om et blot *bedre* liv. Man skal altså tænke sig, som i den romerske filosof Anicius Manlius Severinus Boethius’ værk *Filosofiens trøst* fra ca. 524, at filosofien bliver en forestillet samtalepartner; som i en dialog med en indre stemme. Som Hadot også tilskriver Sokrates:

[T]he only knowledge consists in a personal discovery which comes from within. Such interiority is reinforced in Socrates by the idea of the *daimōn*, that divine voice which, he says, speaks to him and stops him from doing certain things.

(Hadot, 2004: 34)

Formålet kan da siges at være at styrke en selv-kritisk tænkning, som også findes i Lukianoff og Haidts argumentation, der gør handling reflekteret og netop ikke lader den ske på basis af, hvad de kalder *emotional reasoning*, som de både beskriver med denne definition fra kognitiv adfærdsterapi (på engelsk *cognitive behavioral therapy*): ”Letting your feelings guide your interpretation of reality” (Lukianoff og Haidt, 2018: 38)<sup>15</sup> og som en *cognitive distortion*, hvor individet handler på indtryk, før de indtryk behandles af den del af bevidstheden, der tænker kritisk og logisk (ibid: 34-35). Følger man Hadots udlægning, opstår der et rum i mennesket, der lader det arbejde med sig selv, sådan at selvet får en slags kontrol over dets umiddelbarhed; en slags filosofisk herre i eget hus:

The point was thus no[t] so much to question the apparent knowledge we think we have, as to question *ourselves* and the values which guide our lives. In the last analysis, Socrates’ interlocutor, after carrying on a dialogue with him, no longer has any idea of why he acts. He becomes aware of the contradictions in his discourse, and of his own internal contradictions. He doubts himself; and, like Socrates, he comes to know that he knows nothing. As he does this, however, he assumes a distance

<sup>15</sup> Lukianoff og Haidt nævner otte andre typiske *cognitive distortions* i deres bog på og omkring denne side, og de sammenkæder flere af dem med den overfølsomme krænkelsetænkning, de skriver, finder sted på mange amerikanske universitetscampuser. Kognitiv adfærdsterapi beskriver de også i kapitlet ”The Untruth of Emotional Reasoning: Always Trust Your Feelings” (Lukianoff og Haidt, 2018: 33-51) som havende en tæt sammenhæng blandt andet med antikkens filosofi, hvor eksempelvis Epiktet citeres for følgende: ”*What really frightens and dismays us is not external events themselves, but the way in which we think about them. It is not things that disturb us, but our interpretation of their significance.*” (ibid: 33).

with regard to himself. He splits into two parts, one of which henceforth identifies itself with Socrates, in the mutual accord which Socrates demands from his interlocutor at each stage of the discussion. The interlocutor thus acquires awareness and begins to question himself.

(Hadot, 2004: 28-29)

Dette projekt er altså skrevet i håbet om at kunne levere inspiration til en måde at praktisere dette mådehold på i lyset af forskellige filosofiske indsigter om blandt andet kritik og tolerance. På den måde kan det siges at adskille sig fra den gængse filosofiske afhandling, som lader idéer og argumenter prøves over for hinanden, men hvor der ofte ikke er syn for en egentlig praksis. Filosofistuderende i dag, siger Hadot for eksempel, lærer ikke at *leve* filosofisk, kun at analysere og forklare filosofers tanker (ibid: 1). I Hadots ånd skal dette projekt ses som et forsøg på at stille filosofien til rådighed som værktøj for livet, og derfor er empirien for projektet ikke filosofisk teori forstået som filosofiske argumenter i et gennemarbejdet system, men et fænomen, der eksisterer uden for og uafhængigt af et akademisk filosofisk foretagende: den objektive behandling af krænkelserargumentet.

Man kan spørge med Rorty, hvad et projekt, der søger at afvise én filosofisk teori med en anden, mener at fuldføre. For man kan indvende, at dét hviler på den præmis, Rorty rettelig kritiserer, at man på den måde tror, man bevæger sig ét skridt nærmere teorien om altings sammenhæng, den frisættende sandhed, han beskriver i sit essay *The Decline of Redemptive Truth and the Rise of a Litterary Culture: The Way the Western Intellectuals Went* (2001a):

I shall use the term 'redemptive truth' for a set of beliefs which would end, once and for all, the process of reflection on what to do with ourselves. Redemptive truth would not consist in theories about how things interact causally, but instead would fulfill the need that religion and philosophy have attempted to satisfy. This is the need to fit everything—every thing, person, event, idea and poem—into a single context which will somehow reveal itself as natural, destined, and unique ... To believe in redemptive truth is to believe that there is something that stands to human life as elementary physical particles stand to the four elements—something that is the reality behind the appearance, the one true description of what is going on, the final secret.

(Rorty, 2001a: 20)

For Rorty har vi ikke anden mulighed end at opfinde nye måder at italesætte tilværelsen på for at tilpasse vores praksis til vores for tiden gældende ønsker. Det formål for filosofien, Hadot beskriver – som også er en væsentlig faktor i en bestemmelse af, hvad filosofi kan bruges til – er på sin vis også en del af Rortys metafilosofiske refleksioner over, hvad han betegner Filosofi (med stort f) og filosofi som intet mere specielt end enhver anden litterær genre (Rorty, 1982: xiv). Den særlige Filosofi er for ham en platonisk og kantiansk arv, der igennem hele foretagendets historie har hæmmet sin evne til faktisk at informere og guide menneskers liv, ligesom Rorty i ovennævnte essay argumenterer for, at religion, før Filosofien tog over – men også kom til kort – ikke kunne levere den metafysiske begrundelse for en given menneskelig praksis (Rorty, 2001a: 21). På den måde har Vestens intellektuelle, som Rorty beskæftiger sig med, bevæget sig gennem to stadier og er nu endt i det, han kalder en litterær kultur i håbet om at finde den frisættelse, han mener, har motiveret mennesker til at søge den metafysiske begrundelse for moralsk handlen, som han i øvrigt

beskriver som havende visse politiske undertoner. Dem, der søger essensen af *Truth*, søger en metafysisk grund, om hvilken de kan bruge deres viden "to criticize views they take to be false, and to point the direction of progress toward discovering more such truths" (Rorty, 1982: 162). Den litterære kulturs intellektuelle derimod, der på lige fod orienterer sig i religiøse skrifter, digte, romaner, filosofi, musik mv., "treats books as human attempts to meet human needs, rather than acknowledgements of the power of a being that is what it is apart from any such needs", hvor Gud og *Truth* er henholdsvis religionens og filosofiens navne for den *being*, Rorty nævner. Og det gør de med det formål at stifte bekendtskab med "as great a variety of human beings as possible" (Rorty, 2001a: 21). For Rorty er det alt, filosofien kan bidrage med, men den skal også bidrage, fordi den og andre litterære genrer er de artefakter, der udbreder menneskers kendskab til andre mennesker og måder at være menneske på, for at mennesker kan anskue hinanden som ligeværdige og arbejde for solidaritet. Rortys pragmatisk inspirerede litterære kultur, hvor bøgerne, digtene og de andre kulturprodukter danner grundlag for måder – men ikke måden! – at anskue livet på, har i kraft af dette manglende fundament, det manglende svar, som hverken religion eller Filosofi kunne levere, kun et håb om at kunne blive bedre igennem deliberativ argumentation:

But those of us who rejoice in the emergence of a literary culture can counter this charge ["that a preference for literature over science is a rejection of argument in favor of oracular pronouncements"] by saying that although argumentation is essential for projects of social cooperation, redemption is an individual, private, matter. Just as the rise of religious toleration depended on making a distinction between the needs of society and the needs of the individual, and on saying that religion was not necessary for the former, so the literary culture asks us to disjoin political deliberation from projects of redemption. This means acknowledging that their private hopes for authenticity and autonomy should be left at home when the citizens of a democratic society foregather to deliberate about what is to be done.

(Ibid: 32)

Med både Hadots tolkning af Sokrates og Rortys pragmatisme som filosofisk fundament skal dette projekt altså ses som et forsøg på at lade forskellige filosofiske indsigter, forstået som måder at tolke og forstå på, informere den samfundsmæssige debat, der har krænkelserproblematikken som en del af sit indhold. Grundpræmissen for en god samfundsmæssig debat synes i lyset af disse metafilosofiske refleksioner at involvere to ting: selvkritik i forhold til værdidomme af individets ydre forhold og en accept af at leve i erkendelsen af, at der ikke findes en sandhed, som vil gøre kritik og debat overflødig.

Som følge og i lyset heraf skal dette projekt se på begrebet kritik for at forsøge at begribe, hvordan det bedst udføres, men også hvad det betyder at være kritisk, og derefter på tolerance som en etisk "selvfølge" af det at være kritisk. Tolerance tolkes i dette projekt særligt med Rorty som en logisk, og for den samfundsmæssige samtale gavnlig, følge af, at alle kan og bør have mulighed for at byde ind med svar på, hvilke nye måder vi kan anskue det at være mennesker på. I den situation bør det tolereres, at nogle emner er svære at tale om, at nogle mennesker mener noget, man ikke er enig i, og at nogle udsagn kan være krænkende. En god måde at italesætte kritik på er derfor sandsynligvis ikke gennem "rigtig og forkert"-logik, men måske rettere med et ordforråd, der fokuserer på grader af solidaritet og delte værdier. Spørgsmålet om solidaritet vil afsluttende tages op med Rorty for at



give et svar på, hvordan samfundsmæssig kritik udføres med størst mulig solidaritet mellem samfundsmedlemmer til følge. Formålet er dermed at udlægge de forskellige filosofiske argumenter på en måde, så de giver den slags rådgivning, Hadot ser, filosofi har potentiale til.

## Kritikkens etik, formål og forpligtelser

Når krænkelserargumentet i denne sammenhæng italesættes som social kritik, er det nærliggende og nyttigt at spørge, hvad det betyder at være kritisk, og hvilke krav det, filosofisk set, stiller til kritikeren. Den sociale kritik er placeret der, hvor mennesker italesætter ønsker om forandring for deres samfundsmæssige samliv i forhold til givne fænomener eller strukturer. Hertil kan det også være relevant at undersøge, hvad formålet med kritik kan siges at være.

Michel Foucault stiller selv spørgsmålet ”Hvad er kritik?”, dog med et vist forbehold, i *The Politics of Truth* (2007), hvor det at være kritisk anskues som en attitude, der stiller sig i opposition til en strukturel styring af individet fra forskellige samfundsmæssige instanser. Kritikeren viser på denne måde, at denne ikke vil styres på en særlig måde, under særlige forhold, for en særlig pris – og vigtigt er det, at der for Foucault ikke er tale om en radikal anarkisme, men et reflekteret forhold til, hvordan givne forhold mellem magt og viden skaber en specifik styring, som kan omstødes. Det nævnte forbehold ligger i denne specificitet, fordi Foucault nægter at give en definition af kritik som sådan. Kritik er altid situationelt betinget og forstås bedst som et instrument (Foucault, 2007: 42). Med sin idé om styring som følge af et magt-viden-neksus siger Foucault også, at ingen kan blive fri af styring, men at styring aktivt kan til- og fravælges (så længe der ikke er tale om, hvad han kalder *domination*, hvor ingen modstand er mulig, ikke en gang den mest radikale mulighed for modstand: selvmordet) (Foucault, 1997: 292). Dette førromtalte neksus skal forstås som målet for Foucaults metode, i og med at han leder efter det, der konstituerer et givent ”system” som for eksempel seksualitet eller straffesystemet. Som systemer er de historiske strukturer, inden for hvilke givne former for undertrykkelse er legitimeret. Denne neksus består dels af viden, som ifølge Foucault ikke kan ses isoleret, men altid er konformt med et sæt af ”regler” i en given periode og dermed en form for tvang, og dels af magt, som ikke er til stede, før det er sat i forbindelse med ”procedurer, instrumenter, midler og mål”, som kan valideres gennem viden (Foucault, 2007: 61).

Foucault beskriver i sin historiske analyse, at den kritiske attitude er opstået i Vesteuropa omkring det 15. og 16. århundrede, hvor en særlig måde at tænke, tale og opføre sig på, et særligt forhold til, hvad der eksisterer, til hvad man ved, til hvad man gør, et forhold til samfundet, til kultur og samtidig et forhold til andre opstod (ibid: 42). Årsagen til attitudeens opståen skal findes i en tankegang om at ville kontrollere og styre mennesker, hvilket kan siges at være magtens privilegie:

*How to govern* was, I believe, one of the fundamental questions about what was happening in the 15<sup>th</sup> or 16<sup>th</sup> centuries. It is a fundamental question which was answered by the multiplication of all the arts of governing – the art of pedagogy, the art of politics, the art of economics, if you will – and of all the institutions of government, in the wider sense the term government had at the time.

(Ibid: 44)

Analysen foregår altså på præmissen om, at der findes et menneskeligt ønske om at ville styre. Dette ønske, som også kan siges at findes i krænkelserargumentet, udgør den ene del af Foucaults begreb *governmentalization*, som ses i citatet ovenfor. Kritik står for Foucault altid i modsætning til denne styring, i modsætning til begrænsning. Modsætningen i attitudeen ligger i den refleksion i individet, *governmentalization* ofte medfører: *how not to be governed*. Kritik er dermed “the art of

not being governed quite so much” (ibid: 45). Denne *governmentalization* skal videre forstås – ikke bare som ønsket om at styre, men – som et tosidet fænomen, hvor individet, som sat over for magten eller ønsket om styring, subjektiveres ind i et net af viden og magt. Herfra kan individet, ligesom det kendes fra Kants berømte menneskets udtræden af dets selvforskyldte umyndighed, via kritik give sig selv sin myndighed; sin egen, foretrukne styring. Det vil altså sige, at Foucault ser styring som skabt, accepteret, forhandlet, men også altid allestedsnærværende og som en særlig forbindelse mellem legitim(eret) viden og denne videns samspil med styringen:

I will say that critique is the movement by which the subject gives himself the right to question truth on its effects of power and question power on its discourses of truth. Well, then!: critique will be the art of voluntary insubordination, that of reflected intractability. Critique would essentially insure the desubjugation of the subject in the context of what we could call, in a word, the politics of truth.

(Ibid: 47)

Målet med kritik er hermed klart: at forhandle om, hvad man vil acceptere som gældende sandhed i lyset af styringens subjektiverende virkning. Og den kritiske attitude er måske mere i fokus end kritik i sig selv for Foucault, fordi han ikke opfatter kritik som andet end et værktøj til at opnå forandring med, og vigtigere: at være kritisk er en måde at praktisere frihed på. Derfor beskriver han også den kritiske attitude som en dyd, som en etisk indstilling. I *Ethics: Subjectivity and Truth* (1997) gør Foucault det klart, at frisættelse ikke er det, kritikeren bør stræbe efter. Målet er bedre forstået som at søge muligheder for at praktisere frihed: ”Liberation paves the way for new power relationships, which must be controlled by practices of freedom,” (Foucault, 1997: 284) siger Foucault, og i forhold til frisættelse (*liberation*) er disse *practices of freedom* ikke bundet op på en teori om en ahistorisk menneskelig essens, der frisættes og dermed anskues i sin naturlighed. En sådan findes ikke for Foucault, og det vil ofte være en illusion at tro, at ”all that is required is to break these repressive deadlocks and man will be reconciled with himself, rediscover his nature or regain contact with his origin, and establish a full and positive relationship with himself.” (ibid: 282). Det er altså flettet sammen med Foucaults magtbegreb, at frihed vanskeligt realiseres ved en annullering af magtforhold. Rettere bliver en del af kritikerens opgave at forsøge at gribe de muligheder for at praktisere frihed, der er i en given – ja, i enhver – historisk situation. Foucault giver seksualiteten som eksempel:

[D]oes it make any sense to say, “let’s liberate our sexuality”? Isn’t the problem rather that of defining the practices of freedom by which one could define what is sexual pleasure and erotic, amorous and passionate relationships with others? This ethical problem of the definition of practices of freedom, it seems to me, is much more important than the rather repetitive affirmation that sexuality or desire must be liberated.

(Ibid: 283)

I disse *practices of freedom* findes altså et definatorisk projekt, en forhandling, der har sit udspring i antikkens etik med imperativet *take care of yourself*, som Foucault forbinder med det platonisk-sokratiske bud om, at man må kende sig selv for at kunne tage vare på sig selv, mens man samtidig må kende, hvad Foucault kalder ”a number of rules of acceptable conduct or of principles that are both truths and prescriptions” (ibid: 285). På denne måde bliver det at være kritisk en refleksion

over sig selv og en given moralitets grænser, hvortil slutmålet aldrig bliver ophøret af styring eller magtforhold, men, via *practices of freedom*, at "acquire the rules of law, the management techniques, and also the morality, the *ethos*, the practice of the self, that will allow us to play these games of power [a set of rules by which truth is produced] with as little domination as possible" (ibid: 297f). Konkluderende siger Foucault også, at det er kritikerens, som i en vis forstand også er den kritiske filosof, opgave at sætte spørgsmålstegn ved ethvert tilfælde af *domination* (altså ikke magtforhold, i det de for Foucault er værdineutrale) via denne etiske praksis, det er at tage vare på sig selv og udleve frihed (ibid: 300f), netop på grund af den menneskelige tendens til at ville styre og bemægtige sig andre, hvad Foucault i antikke filosofiske termer kalder at være "slave af sine tilbøjeligheder". Den selvkritiske del af kritikken bliver dermed at kontrollere sig selv for at give andre maksimal mulighed for også at praktisere deres frihed. På denne måde bliver det at tage vare på sig selv også at tage vare på andre:

[I]f you know ontologically what you are, if you know what you are capable of, if you know what it means for you to be a citizen of a city, to be the master of a household in an *oikos*, if you know what things you should and should not fear, if you know what you can reasonably hope for and, on the other hand, what things should not matter to you, if you know, finally, that you should not be afraid of death—if you know all this, you cannot abuse your power over others.

(Ibid: 288)

Med Foucault kan man forstå kritikken som en attitude, der i praksis viser rammerne for gældende magtforhold, sådan at de kan forhandles til, hvad man i stedet ønsker sig. Men der sættes dog den begrænsning for kritik, at kritikeren skal være opmærksom på, hvilket alternativ denne ønsker. Alternativet bliver nemlig aldrig en frisættelse. Kritik kan kun føre til så lidt *domination* som muligt, og derfor skal en kritiker også se indad for at undersøge det oplevede behov for forandring.

Hvor Foucault retter blikket mod kritikken og den magt, den forholder sig til, har Michael Walzer fokuseret på, hvordan kritik fungerer i praksis, og hvordan kritikeren bedst gør det. Walzer har i sine tre forelæsninger under titlen *Interpretation and Social Criticism* (1985) beskrevet både den hensigtsmæssige metode for kritik og kritikerens optimale "placering" i et givent moralsk felt. Centralt i Walzers argument står fortolkning af gældende kultur/ideologi som basis for god social kritik, mens han samtidig beskriver, hvordan andre metoder for kritik uhensigtsmæssigt søger deres berettigelse i distance til det kritiserede. Argumentet, der nu skal foldes ud med Walzer, peger altså på et svar på spørgsmålet om, hvad god, funktionel kritik er.

Walzer præsenterer tre metoder, som han kalder *paths*, for social kritik: opdagelse, opfindelse og fortolkning. Opdagelse er den form for social kritik, man ofte forbinder med religion, hvor en gudgiven moral præsenteres som den rigtige, som en guds vilje. I denne vilje henter kritikken, eller kritikeren, sin autoritet, og metoden er kendetegnet ved, at det opdagede – for eksempel gennem en persons pludselige klarsyn eller åbenbaring – altid i udgangspunktet står i skarp kontrast til den givne morals idéer og hertil relaterede praksis (Walzer, 1985: 5). Kritik er altså forslag om en ny moral. Meget lig den religiøse åbenbaring beskriver Walzer også opdagelsen som metode i sekulære termer, og her er det filosofiens arbejde at italesætte den nye moral. Dette gøres ved den filosofiske metode at distancere sig fra det kritiserede (samfundet, normer, kultur) for at opnå et mere eller

mindre objektivt klarsyn, som kan komme til udtryk i fundamentale erkendelser om essensen af mennesket, retfærdighed eller moralitet mv. Filosoffen ”steps back from his social position. He wrenches himself loose from his parochial interests and loyalties; he abandons his own point of view” (ibid: 6) for at gøre en slags sekulær åbenbaring mulig. Walzer sammenligner denne filosofiske metode med Hegels metafor om ”the wisdom of the owl at dusk” (ibid: 8), hvor opdagelsen ikke bliver andet end en udlægning af den gældende moral. Der bliver ikke stillet forslag til noget radikalt nyt. En måde at stille sådan et forslag kan til gengæld være gennem opfindelse, som er kendetegnet ved at have et specifikt håb eller ønske som motivation. Der er altså et mål i sigte. Igen er det filosofiens arbejde at opfinde den procedure eller metodologi, der, hvis den følges, leder til det ønskede resultat (lighed, frihed, retfærdighed, enighed etc.). Walzer nævner John Rawls’ tankeeksperiment med *the veil of ignorance*, hvor mennesker flyttes ud af deres partikulære kulturer og samtidig er uvidende om deres egne ønsker og interesser, som et godt eksempel på en sådan opfindelse, men sætter rettelig spørgsmålstejn ved, om en sådan afstandtagen til samfundet; til følelser og pligt-fornemmelse, faktisk vil gøre det muligt for individerne i Rawls’ metode at udtænke noget substantielt. For Walzer påpeger det partikularistiske i moralitet, i det han stiller det kritiske spørgsmål, om en universalistisk moralitet vil være rar at leve i, altså om det rationelt indrettede vil *føles* rigtigt. For selvom det rationelle argument i en metodologi som Rawls’ (eller Habermas’ kommunikative handlen for at tage et andet eksempel) synes objektiv og derfor rigtig, eller fair, vil den nok aldrig kunne give nogen følelsen af at høre til *blandt* noget og andre. Walzer bruger Hilton Hotels som et sandsynligt billede på det, der ville blive indrettet med Rawls’ metode, hvor alle værelser ville være ens – måske på nær et par luksussuiter – og løbende kunne sættes i stand og forbedres, men som ikke ville være nogens hjem, og derfor ville ingen være ”morally bound to live in the hotel we had designed” (ibid: 15). På den måde viser Walzer forskellen mellem en rationel, neutral fremgangsmåde og den emotionelt betingede oplevelse. Dette understreger en nødvendighed for særkende og partikularitet i forhold til oplevelser af mening eller høren-til i et samfund. Følelsen af at høre til og erkendelsen af at dele værdier med andre er også det, der forpligter til fællesskab og moralsk levevis. Med dette argument kommer Walzer til sin centrale pointe:

[N]either discovery nor invention is necessary because we already possess what they pretend to provide. Morality, unlike politics, does not require executive authority or systematic legislation. We don’t have to discover the moral world because we have always lived there. We don’t have to invent it because it has already been invented – though not in accordance with any philosophical method. No design procedure has governed its design, and the result no doubt is disorganized and uncertain. It is also very dense: the moral world has a lived-in quality, like a home occupied by a single family over many generations ... Moral argument in such a setting is interpretive in character, closely resembling the work of a lawyer or judge who struggles to find meaning in a morass of conflicting laws and precedents.

(Ibid: 19)

Walzer taler sig hermed ind i en forståelse af moral som historisk betinget – aldrig mere end det – og som noget i en forstand blivende, der aldrig ændres radikalt fra et øjeblik til det næste (medmindre man accepterer en religiøs eller filosofisk opdagelse, der byder at gøre noget helt

anderledes), men som noget, der løbende afprøves, hvor nye skridt enten accepteres eller afvises. Den givne moral er derfor for Walzer ikke noget, der kan undslippes, og deraf følger det, at al forandring i moral sker med fortolkningen som metode, fordi det, vi gør, når vi argumenterer for forandring, er at italesætte noget som værende i uoverensstemmelse med den for tiden givne moral, der har sin autoritet i simpelthen at være den, vi har (ibid: 20). Vi oplever altså ikke noget som værende kritisk "uden for" det felt, hvori det forholder sig kritisk – hvorfra skulle oplevelsen ellers komme? På denne måde gør Walzer nærmest moralitet og socialitet lig hinanden, men for ham er det ikke et problem, at man ikke filosofisk kan adskille det gældende fra det grundlag, en given kritik hviler på. En anden måde at sige det på er, at kritikens begrundelse ikke kan findes i noget eksternt, fordi den moralske bevidsthed er knyttet til den moral, kritikeren lever i – selv idéen om distanceringens (og dermed den objektive doms) mulighed er betinget af det værdisæt, af de gældende normer, kritikeren bekender sig til. Der er på den måde i Walzers argument ikke noget transcendent, men kun det immanente (om man inkluderer religiøse forskrifter i det immanente, er vel så et spørgsmål om ontologisk temperament). Walzer tilføjer til det umulige i at finde en transcendental begrundelse, at håbet om denne mulighed er knyttet til det, at den fortolkende metode skuffer i forhold til at sætte et punktum: "Still, we may be tempted by discovery or invention when we see how the interpretive enterprise goes on and on, never moving toward definitive closure." (ibid: 24). Men både opdagelsen og opfindelsen kræver lige så vel fortolkning, fordi man altid kan stille den ny moral det kritiske spørgsmål: Hvorfor denne moral, og hvordan skal vi forstå den? På denne måde skriver Walzer sig ind i Sokrates' og Rortys ironi, i og med at det deliberative er alt, vi "har".

Walzer beskriver også kritikeren som en ærværdig karakter, hvor en social mekanisme spiller ind i forhold til, hvordan man umiddelbart ser kritikeren som værende distanceret fra det kritiserede. Walzer argumenterer, at denne forståelse påvirkes af, at man tillægger det at distancere sig en slags martyr-egenskab. Ved at give køb på det behagelige, ukritiske liv i fred og fordragelighed tilegner kritikeren sig en helterolle, og det er denne diskurs om kritikeren, der afføder idéen om distancens nødvendighed (ibid: 32). Men distancen er ikke nødvendig, den er tværtimod en misforståelse og i vejen for en kritisk "læsning" af, hvad Walzer kalder et samfunds idealisme. Idealisme er for Walzer et samfunds delte værdier, hvor praksis dog godt kan være i modstrid hermed (ibid: 53). Derfor gør Walzer forskel på, hvad han kalder *radical detachment* og *marginality*, hvor den marginalt placerede kritiker er et medlem af den kritiserede kultur, men samtidig i en position, hvor flertallets værdier ikke udgør hele den moralske sum: "The difficulties they experience are not the difficulties of detachment but of ambiguous connection." (ibid: 32). Denne marginelle oplevelse er for Walzer årsagen til kritik, hvor kritikens mål derfor skal ses som en slags udtræden af den marginelle position, eller rettere positionens ophør. Men denne position er modsat den filosofisk distancerede ikke fri for tilknytning og de dertilhørende bias. Positionen sikrer ikke "disinterest, dispassion, open-mindedness, or objectivity" (ibid.). Af denne grund bliver det kritikerens pligt at forsøge at distancere sig fra sin perifere anskuelse i en form for selvkritik, der vil gøre denne til Walzers "connected critic, who earns his authority ... by arguing with his fellows." (ibid: 33). Distancering er derfor alligevel vigtig for kritik, men den er ikke en neutral, objektiv afstandtagen til værdier og følelser generelt, det er en kritisk afstandtagen til egne oplevelser af uretfærdighed,

der kræver stramme tøjler. Og her taler Walzer sig ind i Foucaults argument om, at kritikeren må kunne se sine egne tilbøjeligheder til magt og dominans, fordi der til oplevelsen af at være en marginalt placeret kritiker hører vrede, krænkelse og undertrykkelse med.

Criticism does not require us to step back from society as a whole but only to step away from certain sorts of power relationships within society. It's not connection but authority and domination from which we must distance ourselves. ... The actual wielding of power and the Machiavellian ambition to whisper in the ear of the prince: these are real obstacles to the practice of criticism because they make it difficult to look with open eyes at those features of society most in need of critical scrutiny.

(Ibid: 52)

Med det deliberative i højsædet og argumentet om inkongruens mellem praksis og ideal i et samfund som kritikere bedst våben fremstår opdagelsens og opfindelsens metoder som havende en snært af politisk pression over sig. Både Foucault, Walzer og Bruno Latour – hvis argument om kritikerens bejlige (man kunne sige politiske) objektivitet vi vender os mod om lidt – italesætter kritikerens ønske om at have ret, om at kunne levere det definitive argument, der netop er definitivt, fordi det med Guds, eller forstandens, eller den objektive metodes støtte trumfer den successive tilpasning af praksis til idealer via samtale som metode for social udvikling. Det er altså Walzers argument, at en kritiker står stærkest og i en vis forstand samtidig etisk, når kritikken er en påpegnings af, at et samfund, hvoraf denne er et marginalt, men dog et medlem, ikke lever op til sine idealer. Det etiske skal forstås som det, at kritikerens nødvendige selvkritik leder til en erkendelse af, at denne, på trods af følelsesmæssige tilknytninger mv., må dele banehalvdelen med sin(e) modstander(e), fordi den distancerede eller transcendentale kritiker med sin opdagede eller opfundne, objektive kritik ikke taler det kulturelt betingede sprog for rigtigt og forkert, det sprog, der eksisterer i det immanente. Kritikeren må væbne sig med tålmodighed, tolerance og demokratisk sindelag og håb for ikke at ende i problemet med den distancerede kritik, "that derives from newly discovered or invented moral standards" og "presses its practitioners toward manipulation and compulsion" (ibid: 55). Lukianoff og Haidt argumenter på lignende vis, når de eksemplificerer god kritik som den, der sker på basis af delte værdier. Som for eksempel Martin Luther King, Jr. gjorde det:

Part of Dr. King's genius was that he appealed to the shared morals and identities of Americans by using the unifying languages of religion and patriotism. He repeatedly used the metaphor of family, referring to people of all races and religions as "brothers" and "sisters". He spoke often of the need for love and forgiveness, hearkening back to the words of Jesus and echoing ancient wisdom from many cultures.

(Lukianoff og Haidt, 2018: 60)

Lukianoff og Haidt definerer kernen i de problemer med krænkelse og identitetspolitik, de ser på amerikanske universiteter, som en opdeling i et "os" og et "dem", i rigtige og forkerte meninger, og de appellerer gennem det meste af *The Coddling of the American Mind* til at lydhørhed over for argumenter starter med gensidig anerkendelse, og at en sådan anerkendelse besværliggøres af, hvad de kalder stamme-tænkning (*tribal mode*): "A basic principle in moral psychology is that morality "binds and blinds," which is a useful trick for a group gearing up for a battle between "us" and

”them.”” (ibid: 58). Her beskriver de en blindhed over for andre ræsonnementer som en følge af social spejling: for at blive i en social gruppe og nyde godt af det, skal man dele et fælles argument om denne gruppes ”rigtighed”, og en sådan tænkning kan lede til en devaluering af andre, hvilket netop ikke fordrer en selvkritik, en tolerance, en åbenhed. En anden problematik i forbindelse med kritik og politisk eller ideologisk vilje til objektivitet fremlægger Bruno Latour.

I sit essay *Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern* (2004) ser Latour tilbage på konstruktivismen inden for videnskabsstudier og særligt kritikens rolle her. Kritik har stået for en erkendelsesmæssig fremgang, hvor det er blevet vist, hvordan fakta konstrueres på forskellige måder i forskellige videnskaber, og at det objektive derfor kun er objektivt pr. konsensus, ikke pr. definition. Men, skriver Latour, der er sket en uheldig udvikling, hvor denne teori bliver udnyttet politisk af for eksempel kritikere af forskning i menneskeskabt klimaforandring, sådan at videnskabens konklusioner om menneskets indflydelse på klimaet anfægtes som værende blot konstrueret fakta (Latour, 2004: 226-227). På den måde udviskes muligheden for at skelne mellem gode og dårlige domme. Årsagen til dette finder Latour i sin egen praksis, hvor kritikken af naturaliserede fakta er løbet løbsk. Begrebet fakta benyttes i socialvidenskab i to vidt forskellige sammenhænge, som Latour kalder hhv. *the fact position* og *the fairy position*, hvor fakta i den første position har bibeholdt sin urokkelige objektivitet, mens fakta i sidstnævnte position behandles som socialt konstrueret, betinget af følelser, idéer, håb mv. Men begge positioner anvendes af den samme socialvidenskabelige kritiker (ibid: 237). Anvendelsen afslører en ideologisk bias hos kritikeren, når denne fra *the fairy position* kan afskrive andre menneskers begrundelse af deres handlinger med henvisning til noget uden for dem selv, der øver indflydelse på dem, som ren fetichisme; som projicering af deres egne ønsker på objekter uden for dem selv, som de i en naiv blindhed over for denne projicering lader være årsag til deres handlinger og opfattelser (ibid: 237-238). Og samtidig fra *the fact position* efterfølgende kan give en videnskabelig analyse med objektiviteten solidt i hænde af de kræfter og strukturer – om det er ”economic infrastructure, fields of discourse, social domination, race, class, and gender, maybe throwing in some neurobiology, evolutionary psychology, whatever, provided they act as undisputable facts whose origin, fabrication, mode of development are left unexamined” – der subjektiverer og tvinger den naive fetichist til at tro og gøre, som denne gør (ibid: 238). På sin lettere ironiske måde siger Latour også med denne udlægning, at kritikeren ”altid” har ret (ibid: 239). Kritikeren har altså mulighed for efter forgodtbefindende at pendulere mellem de to positioner for at tjene sin egen sag. Et sådant hykleri er selvfølgelig ikke en god kritiker værdig, og derfor påpeger Latour også, at når det kommer til begivenheder eller ting, vi virkelig kerer os om, er vi hverken tjent med den ene position eller den anden:

But of course such a cavalier attitude with such contradictory repertoire is not possible for those of us, in science studies, who have to deal with states of affairs that fit neither in the list of plausible fetishes—because everyone, including us, does believe very strongly in them—nor in the list of undisputable facts because we are witnessing their birth, their slow construction, their fascinating emergence as matters of concern.

(Ibid: 242)



Når Latour her taler om *matters of concern* skal det forstås i Heideggerske termer; som hans *Ding*. Alle objekter og ting, siger Latour, er så righoldige sammenhænge, at de ikke kan beskrives eller forklares af de to positioner, og derfor bliver kritikerens opgave – i forsøget på at genfinde en ”realist attitude” (ibid: 243) – via mange forskellige faglige discipliner at beskrive objekter i verden i alle deres facetter og betingede sammenhænge. Kritikeren bør ifølge Latour være den, der samler mennesker omkring det, de bekymrer sig om; deres følelsesmæssige tilknytning til objekter; deres forestillinger; deres håb mm. med en attitude over for objekterne, der anerkender deres konstruktion og dermed sårbarhed og behov for omsorg (ibid: 246). I den erkendelse, at alle objekter i verden er konstruerede, fordi de samler mennesker i kraft af disses ønsker og bekymringer, skylder vi hinanden, siger Latour, at værne om dem og i overført betydning tale dem op. På denne måde bliver kritikken konstruktiv, men dermed ikke sagt, at fakta-begrebet forsvinder foran os: vi bliver bare nødt til at italesætte objekternes nytte for os, og diskutere denne nytte over for andre ligeværdige udlægninger af samme størrelse. Målet med Latours nyfortolkede kritik bliver derfor at skabe mere, end den dekonstruerer, ikke at lade den naturaliserede objektivitet råde, men at lade os anerkende, at vi konstruerer vores objekter hele tiden, og at det er det, der samler os om dem og deres tilhørende begivenheder, og at det er dette, der gør dem til fakta (ibid: 248).

Opsummerende for disse forståelser af kritik lærer vi af Foucault, at kritik ikke er et frisættelsesprojekt, siden frihed i sig selv ikke kan realiseres eller som sådan er noget værd. Kritikernes opgave er at omstøde gældende magt-forhold, sådan at mindst mulig dominering finder sted, og samtidig være opmærksom på sin egen virkning som kritiker, siden resultatet af kritik altid vil være en anden form for styring. Kritik er for Foucault en måde at aftegne grænserne for en given moral ved at leve og opføre sig i modstrid med den, sådan at det bliver muligt at se, hvor den begrænser mennesker i at udleve det, de ønsker at udleve. Walzer forklarer, hvordan god kritik ikke sker på basis af en distancering fra det kritiserede. En god kritiker er marginalt placeret i et samfund, sådan at denne deler værdier med dem, denne kritiserer, men samtidig kan se, at de delte værdier ikke afspejles i praksis. Til gengæld bør en kritiker hele tiden være opmærksom på sin egen oplevelse af værdiernes afspejling i praksis, fordi en sådan oplevelse ofte vil følges af harme, vrede og andre følelser, der kan have negativ indflydelse på kritikens virkning. Walzers forklaring af moralitet er samtidig, at det er noget, alle hele tiden lever i, men at det aldrig rigtig er stringent logisk, og derfor er fortolkningen det (eneste og) bedste argument i moralske diskussioner, fordi enhver given moral ikke følger nogen design-procedure, men nærmere falder på plads hen ad vejen. Slutteligt lærer vi fra Latour om den bias, kritikeren kan være styret af, når denne tager det for kritikken så centrale valg mellem godt og mindre godt. I Latours to positioner kan kritikeren sige om de ting, denne ikke bryder sig om, at de er konstruerede forestillinger, som andre naivt bilder sig ind, er essentielle for et og andet, mens kritikeren kan bevare sine egne håb og ideologiske tilbøjeligheder med skudsikre, faktuelle argumenter. Men til Walzers gode kritiker lægger Latour forståelsen af, at alle mennesker er moralske ”fetichister”, og at vi derfor skylder hinanden ikke at nedgøre andres opfattelser, men demonstrere deres positive værdier så vidt muligt. God kritik er altså anti-dogmatisk, i det den hele tiden udfordrer det gældende. Den er demokratisk og inkluderende, fordi den bedst sker på fælles grund i en fortolkning af noget værdimæssigt delt, og det gør den bedst, når den ikke griber til argumenter om objektivt rigtig og forkert. Herefter skal vi

undersøge, hvordan der i begrebet tolerance kan findes måder at vise andres moralske opfattelser respekt i kraft af den samlende, pluralistiske attitude, der ligger i at være indifferent.

## Filosofisk tolerance som demokratisk dyd

Siden der bør vises respekt for modstridende synspunkter i kritikken, og kritikeren bør være opmærksom på, at der altid følger en ny magtstruktur efter en succesfuld kritik, bør kritikeren også altid i erkendelsen af, at en objektiv dom i moralske diskussioner ikke lader sig gøre og samtidig tegner et ugavnligt billede af rigtige og forkerte opfattelser, med en Sokratiske selv-kritik give plads til andres synspunkter. Derfor bør kritik ledsages af et slags mådehold, fordi mest mulig pluralisme og åbenhed over for forskellige, fra den primære moral afvigende livs- og tankeformer gavner flest muligt; leverer de bedste omstændigheder for Rortys litterære kultur, hvor et væld af livsformer afprøves og udvikles (Rorty, 2001a). For at have en diskussion på fælles præmisser, må man også anerkende sine modstanderes ret til at tage ligeværdigt del i denne.

Tolerance kan både konnotere det aktive i at overse eller lade passere og det passive i at tåle eller udstå, men i begge tilfælde gælder det, at begrebet tolerance indeholder en pluralistisk etik, når det anvendes til at beskrive mellem menneskelige forhold; der skal gives plads til det anderledes – sikkert fordi man sjældent forbinder frihed med ensretning. Tolerancebegrebet har eksempelvis en vægtig fortid i oplysningstænkere som John Locke og François de Voltaire, hvoraf sidstnævnte i sin *Treatise of Tolerance*, 1763, skrev følgende bøn til Gud som reaktion på den vold, religiøs uenighed på hans tid affødte i samfundet:

You did not give us a heart so that we could hate each other, nor hands so we could slit each other's throats; help us to help each other endure the burden of this painful and brief life; may the tiny differences between the clothes which cover our feeble bodies, between our inadequate languages, between our ridiculous customs, between all our imperfect laws, our absurd opinions, between all our circumstances, so disproportionate in our eyes and yet so equal before yours; may all these tiny variations which differentiate the atoms called humans not be triggers of hatred and persecution ...

(Voltaire i: Warman, 2016, 14)

I Voltaires tanke synes det rimeligt at antage, at der i tolerance-begrebet ligger en universalistisk etik, måske i kraft af hans tro, der kræver af hver enkelt person, at denne ser på sit medmenneske på den mest abstrakte måde muligt; altså, som menneske, fundamentalt, ikke som defineret af noget særegent. Den kristne etik gør alle mennesker ens og samtidig genstand for anerkendelse og respekt i kraft af det; gør hver enkelt til pligtskyldig rettighedshaver. Denne tolerance-universalisme vil her udgøre hovedargumentet i forhold til at beskrive tolerance som en demokratisk dyd.

Oplysningstidens tolerance-begreb er blevet behandlet af professor Frederik Stjernfelt i forbindelse med for eksempel Muhammed-krisen i Danmark i 2005 og islam som ideologi i det hele taget. Han argumenterer i bogen *De Anstændige* (2013) sammen med forfatter Jens-Martin Eriksen for, at særligt islams udbredelse, med muslimers indvandring til europæiske lande, har resulteret i, at en "anstændigheds"-ideologi har bredt sig hos majoriteten i samfundet (de ikke-muslimske), der gør, at visse kritiske ytringer censureres, mens en moralistisk attitude over for islam-kritik praktiseres af mennesker, der ellers tidligere af 1950-1960'ernes anti-moralister syntes forkastelig (Eriksen og Stjernfelt, 2013: 10ff). Forfatterne nævner selv i deres analyse, at censuren tolkes som et hensyn til religionen, fordi dens medlemmer er et mindretal og i offerposition i samfundet. At være

”anstændig” er dog at radikaliserer hensynet, sådan at en påfaldende påtaget moralisme opstår, ytringsfriheden knægtes og eventuel kritik forstummes. Som i krænkelserargumentet synes et overdrevet hensyn at legitimere censur af forskellig art, baseret på en forståelse af, at nogen mennesker lever i situationer, der fordrer et særligt hensyn. I nogle tilfælde, som i Eriksen og Stjernfelts, fremtræder nogle befolkningsgrupper som værende mindre legitime at kritisere, i andre tilfælde, hvor krænkelserargumentet også er til stede, er blot nævnelse eller udtryk af visse forhold af krænkende karakter.

Og denne misforståede anstændighed eller hensyntagen resulterer i en form for fornægtelse eller ringeagt af visse livsformer – noget, der vækker mindelser om Nietzsches resentment-menneske som beskrevet i *Moralens oprindelse* (1887); en negativ attitude over for det selvhævdende menneskes moral – altså det menneske, der ikke mener, kränkelsen er et legitimt argument for indskrænkning eller censur. Attituden bliver en dans efter tidens toner og ikke efter den indre melodi, hvor mængdens anerkendelse bliver mere værd end personlig integritet. Men hvordan udfordres tolerancen med denne Stjernfelts beskrevne ny-moralisme? I teksten *Tolerance og Tonerance: Truslen mod det Oplyste Tolerancebegreb* giver Stjernfelt en kritik af en nutidig forsøgt omskrivning af tolerancen, som retter sig mod ”en lang række udsagn, der ikke har ret til at komme til orde, fordi de formodes at krænke forskellige religiøse, etniske, kulturelle eller andre grupper.” (Stjernfelt, 2016: 148). Tolerance bliver til ”tonerance”, fordi visse ytringer ønskes censureret, bevidst og frivilligt, i et bud om at moderere ”tonen” i den offentlige debat. Han finder sit tolerancebegreb hos John Stuart Mill og bestemmer dermed tolerancens begrænsning i Mills skadesprincip: ”Alt, som ikke gør skade på andre eller begrænser deres frihed, må tolereres.” (ibid.). Men et sådant skadesprincip udfordres af krænkelserargumentets fordring om, at også ord og billeder kan være skadende for en persons selvforhold. Mod denne kritik kan indføres Stjernfelts videre parafrase over Mill: ”Der kan ikke artikuleres nogen klar grænse for, hvad der er fornærmende, og hvad der ikke er – det varierer og er afhængigt af, hvad ”man mener” i en bestemt periode. Hertil kommer, at den mest krænkende oplevelse er, når ens egne argumenter bliver mødt af stærke, rationelle modargumenter – og det vil være absurd at lovgive imod dem.” (ibid.). Heri ligger problematikken om den objektive kränkelses mulighed. Inden for den hensynets ideologi, Stjernfelt beskriver, findes nogle forsøg på at omskrive forståelsen af det at tolerere, hvor en aktiv sympati, i et af disse tilfælde, med mennesker, der har synspunkter, som ikke stemmer overens med ens eget, skal praktiseres. Stjernfelt citerer Thomas Bredsdorff og Lasse Horne Kjældgaard for i deres bog *Tolerance* fra 2008 at tilføje den tolererende en pligt til aktivt at interessere sig for dem, denne er uenig med. Man må dermed formode, at en form for menneskeligt værd kan gøre krav på andre samfundsmedlemmers aktive stillingtagen og ikke blot passive accept. Og det medfører en ønsket tankekontrol, som er i modstrid med et liberalt demokrati, skriver Stjernfelt, der yderligere fremfører, at der med et sådant krav også indføres en mulighed for udskammelse af andre for ikke at være tolerante (nok), der vil ”kalde på hykleri, småborgerlig efteraben af den til enhver tid moderigtige interesse i bestemte grupper, hvor man med kejtede fagter og gebærder mimer de herskende normer.” (ibid: 154). På denne måde internaliseres en moral, og som sådan står det mere ligetil at argumentere i objektive termer for en gældende struktur eller moralsk opfattelse. Der er altså tale om en mekanisme, som lader det være det moralsk rigtige valg at tie, selv når man mener,

man bør kritisere. Og en sådan mekanisme er farlig, fordi den udstiller det som skammeligt at være imod den – som vi husker fra Lukianoff og Haidts argument om, at gruppe-moralitet ”binds and blinds” (Lukianoff og Haidt, 2018: 58). Det, forfatterne beskriver som ”tribal mode”, kan sammenlignes med Eriksen og Stjernfeldts ”anstændighed”, hvor en gruppe opstår omkring en vis etik, moral eller kultur, og hvor gruppætænkningen med spejling af sig selv i ligesindede medlemmer udgør en udfordring for den kritiske tænkning, som er central for en universel tolerance à la Voltaires.

Lukianoff og Haidt forstår yderligere identitetspolitik på to forskellige måder, hvoraf den ene er styret af gruppætænkningen, og den anden af det universelle syn på retfærdighed, hvis grundpræmis er alle menneskers lige ret og værdighed. De to er: ”common-humanity identity politics” (ibid: 60) og ”common-enemy identity politics” (ibid: 62). Det ligger ligefor i ordene, at den første er at foretrække, fordi den taler sig ind i den universelle etik, frem for den så ofte nedladende anvendte os-og-dem-metafor. Lukianoff og Haidt beskriver blandt andet også en tankegang, de finder blandt de amerikanske universitetsstuderende, som de kalder *emotional reasoning*. De studerende tilskyndes til at tro, at umiddelbare følelser er en præcis indikator for, om det, der er hændt dem, er godt eller ondt. Og denne form for tænkning bryder med nogle samfundsmæssige dyder og gør oplevelsen af krænkelse til en objektiv dom om, at krænkelsen er sket. I forhold til netop krænkelse analyserer Lukianoff og Haidt, at der er sket et skifte fra at dømme efter intentionen i ytringen eller handlingen til dens effekt på den, der oplever den. Det kommer til udtryk igennem begrebet mikroaggressioner, der som tidligere nævnt defineres som udtryk, der, på trods af fraværet af en intention om at krænke, opfattes krænkende. Forfatterne sammenligner med det juridiske system:

[T]he microaggression concept reveals a crucial moral change on campus: the shift from “intent” to “impact.” In moral judgement as it has long been studied by psychologists, intent is essential for assessing guilt. We generally hold people responsible for acts they *intended* to commit. If Bob tries to poison Maria and he fails, he has committed a very serious crime, even though he has made no impact on Maria. (Bob is still guilty of attempted murder.) Conversely, if Maria accidentally kills Bob by (consensually) kissing him after eating a peanut butter sandwich, she has committed no offense if she had no idea he was deathly allergic to peanuts.

(Ibid: 43-44)

I denne form for tænkning tilsidesættes nogle potentielle fortolkninger af andres udtryk, hvor den sandsynlige uvidenhed om intentionen hos modtageren gør, at denne ikke lader tvivlen komme afsenderen til gode. Tolerancen spiller ind her, hvor den bør lade modtageren give en *charitable interpretation*, hvor en konstruktiv dialog åbnes i stedet for en resolut fordømmelse af afsenderen, som potentielt kan ”discourage them from being receptive to valuable feedback. It may also make them less interested in engaging with people across lines of difference.” (ibid: 42). Med disse eksempler skal det tilskrives tolerancens dyd at være åbensindet i mødet med udtryk, der i første omgang synes krænkende, men som ikke nødvendigvis er ment sådan.

Stjernfeldt kalder også tolerancen et grundlæggende træk ved moderne demokratier, og de er netop kun i stand for ham, fordi de hviler på præmissen om, at alle stemmer skal kunne høres i den frie debat, sådan at demokratiet faktisk kan holde, hvad det lover: at det er til for alle og til deres bedste.

At gøre holdninger og ytringer, som ikke tæller som skadende, men alligevel er forkerte, fordi de fortolkes uden princippet om generøsitet, til årsag for censur i hensynets navn får altså som konsekvens, at nogle livsformer og ideologier bliver illegitime, principielt. Et sådant potentielt budskab kunne siges at finde sin berettigelse i en objektiv forståelse af moralitet, hvis mulighed blandt andre Latour, Walzer og Rorty kritiserer. Hvis en analyse af moralitet som værende historisk betinget accepteres, må man i samfundet sørge for, at alt er acceptabelt at kritisere, mens enhver diskussion om samfundets rette indretning må foregå på den præmis, at alle meninger er legitime, men at ingen principielt har ret, hvilket kan siges at være essensen i princippet om generøs fortolkning.

Stjernfelt tænker også tolerancen, ny som gammel, sammen med krænkelserargumentet, når han i sin kritik af den hykleriske aktive interesse for de tolererede analyserer, at den nye tolerance, som skal udvise en psykologisk accepterende attitude, er dømt til at mislykkes, fordi man ikke kan forholde sig særligt interesseret over for alle. Dermed må man for at være ny-tolerant faktisk være intolerant i Stjernfelts forstand:

Det kaster også et lys tilbage på krænkelserkulturens udbredelse mere generelt, blandt "krænkelserparate" ofre og deres mere eller mindre selvbestaltede forsvarere i "civilsamfundet". For kravet om at tydeliggøre sin støtte til nogle grupper på bekostning af nogle andre finder her sin mindre formaliserede parallel i de omfattende dobbeltstandarder, hele krænkelserkulturen er gennemsyret af. Der er oftest særlige grupper, hvis religiøse, racemæssige, kulturelle sensibiliteter skal beskyttes – medens der er andre grupper, hvis sensibilitet man ikke behøver at beskytte, ja, som man faktisk skal undlade at beskytte, ellers ville de særlige gruppers særstatus fortabes.

(Stjernfelt, 2016: 160)

Stjernfelt bruger gerne begrebet "krænkelserkultur", som jeg har omskrevet til "krænkelserargumentet" af den årsag, at bestemmelsen af noget som "kultur" er svær, og i dette tilfælde generaliserende i en grad, der vil behandle mange mennesker og deres retfærdighedsopfattelse uretfærdigt. Ikke desto mindre berører Stjernfelt problematikken i forhold til teorien om intersektionalitet og den overdrevne forståelse af den, man kan sige kommer til udtryk i den forskelstænkning, der ligger i krænkelserargumentet, når for eksempel den "sorte" kvinde i forbindelse med debatseminaret om "White Nigger/Black Madonna" ikke ville "belæres" om racisme af en "hvid". Hvad der ligger til grund for sådan et argument må formodes at være en idé om, at den "sorte" oplevelse af historisk undertrykkelse – og deraf manglende anerkendelse – giver udslag i en fundamental forskellighed mellem "sort" og "hvid", der henholdsvis ikke kan begribes af "hvid" og "sort". Accepteres den præmis, opstår der grupper – majoriteter, undertrykkere, privilegerede – der i kraft af deres positionering ikke behøver, hvad Stjernfelt kalder beskyttelse, fordi en beskyttelse af dem forstås som ensbetydende med en ringeagt af andre grupper – minoriteter, undertrykte, ikke-privilegerede. Lukianoff og Haidt beskriver teorien om intersektionalitet som anvendt i ikke-generøse fortolkninger af udtryk<sup>16</sup>. Teorien er baseret på en

---

<sup>16</sup> Forfatterne kritiserer ikke teorien selv, hvis ophavskvinde er Kimberlé Williams Crenshaw, men tilskriver hendes teori både valide og brugbare indsigter: "power matters, members of groups sometimes act cruelly or unjustly to preserve their power, and people who are members of multiple identity groups can face various forms of disadvantage in ways that are often invisible to others. The point of using the terminology of "intersectionalism" ... is

skelnen mellem marginaliserede identiteter og ikke-marginaliserede identiteter, som tegner bipolarer akser, hvorpå individer kan placeres efter deres identitetsmarkører (hudfarve, seksualitet, rigdom mv.). Den overdrevne fortolkning bliver at se mennesker som værende enten på den ikke-marginaliserede side af skellet eller på den anden, hvilket for Lukianoff og Haidt leder til en fejlslutning, der gør de nævnte grupper til henholdsvis undertrykkere og undertrykte (Lukianoff og Haidt, 2018: 69-70). Oplysningstidens tolerance kan derimod formå at være indifferent over for forskellige meninger, livsmåder, grupperinger, fordi den ikke tilskriver nogle grupper eller individer særstatus. Undertrykkelsen af visse befolkningsgrupper kan være ganske reel, men det må og skal også bedømmes på intention. Argumentet for en universalistisk tolerance, eller måske mere præcist en indifferent tolerance hviler på en idé om alle menneskers lige værd, og dermed er den en forsikring om, at man i et samfund ikke får tildelt særlige krav på anerkendelse og respekt til nogle, mens andre enten må leve med at blive udskammet for ikke at være tolerant, direkte eller indirekte, eller alternativt påtage sig det, Eriksen og Stjernfelt kalder en anstændig attitude. Denne særlige attitude har sine problemer, i det at den afkræver kompromisser i forhold til det oplyste demokratiske ideal om ingen forskelsbehandling – i dette ideals eget navn – og i øvrigt en til tider uvidenskabelig omgang med kendsgerninger, som filtreres fra i hensynets navn, argumenterer Eriksen og Stjernfelt (Eriksen og Stjernfelt, 2013: 260ff). ”Filtrering” er et af de begreber, forfatterne bruger, når de hentyder til den politiske side af det anstændige hensyn, nemlig den praksis, der tilbageholder vigtig information om marginaliserede grupper i hensynets navn, mens den brede offentlighed i samme ombæring lider under hensynet. For i det øjeblik krænkelsesfrihed bliver gjort til en rettighed i respektens eller anstændighedens navn, mindskes muligheden for en reel positiv udvikling. Det, der ikke tåler kritik, bliver ikke kritiseret – men kritik er ikke nødvendigvis en dårlig ting. Det er kritik, der fører et samfund videre, derhen hvor det ønskes. Alternativt bliver konturerne af det uønskede gjort tydeligere. Eriksen og Stjernfelt beretter om en mængde avisartikler, hvori der efter deres mening er sket det, at man af hensyn til etniske minoriteter flere gange har undladt at omtale gerningsmænds etnicitet i sager om kriminalitet. Et eksempel er en avisomtale af en sag om krav om beskyttelsespenge fra en indvandrerbande på Nørrebro i København til en værtshusejer med efterfølgende vold mod værtshuset. Indvandrerbanden nævnes i én artikel fra BT, mens den i Politiken, der bragte samme historie, er udskrevet – i denne hedder det bare en gruppe fyre (ibid: 295-298). Eriksen og Stjernfelt beskriver fænomenet som havende to negative effekter:

---

that “where there’s no name for a problem, you can’t see a problem, and when you can’t see a problem, you pretty much can’t solve it.” (Lukianoff og Haidt, 2018: 68). Det, der står i anførselstegn i citatet, er forfatternes citering af Crenshaw fra en TED Talk, hun afholdte i 2016.

Filtreringen synes især at angå nyheder om forbrydelser, hvor man ikke angiver gerningsmænds etniske profil. Det har i første omgang den effekt, at det bliver vanskeligere at indhente vidneudsagn fra en offentlighed, som ikke ved hvad den skal kigge efter eller lægge mærke til. ... I anden omgang har det den mere alvorlige effekt, at dette generelt svækker tilliden til mainstreammedierne, og kan give læsere det indtryk [i det filtreringen bliver synlig, når det for eksempel kommer frem via andre medier, at gerningsmændenes etniske profil faktisk var kendt], at der altid stikker noget under, når nyheder om forbrydelser rapporteres.

(Ibid: 294)

Denne filtrering, som grundlæggende er en forskelsbehandling, får den udemokratiske og kontraintuitive konsekvens, konkluderer Eriksen og Stjernfelt, at ”De Anstændige, der i egen selvopfattelse er engle, så moralsk overlegne i forhold til deres modstandere, i virkeligheden mere end de fleste bidrager til samfundets opsplittning og voksende had mellem grupper.” (ibid: 271). Det, at nogen ikke må kritiseres, at noget ikke må siges til nogen bestemte, men gerne til andre, at visse handlinger er ringeagtende i særlige tilfælde, men ikke altid, udtrykker en favorisering af visse grupper, der står i modstrid med den demokratiske tanke om alles lige ret og værd som samfundsborgere.

En anden form for indifferent attitude, også inspireret af Mill, udtrykker Eriksen og Stjernfelt i et afsnit om, hvorfor ytringsfriheden er vigtig – selv når den legitimerer krænkende udsagn. Hån, spot, skældsord og latterliggørelse, skriver forfatterne, er problematisk at forbyde. I krænkelserargumentet ligger et ønske om at forbyde eller dæmme op for sådanne ytringer, men det lader sig ikke så nemt gøre, hvis man ønsker lighed for alle i forhold til forbuddet. Eriksen og Stjernfelt skriver, at ”mange godt kan blive enige om ting, der ikke bør forhånes – medens andre synspunkter, mindre accepterede i tiden, samtidig helt uproblematisk kan gøres til genstand for stærk hån, ofte fra de selvsamme personer.” (ibid: 45). Hvorvidt det gælder, at de samme personer ønsker at kunne hån i ét tilfælde, og ønsker hån forbudt i et andet, er et empirisk spørgsmål, og tvivlsomt generaliserbart – også selvom forfatterne analyserer tendensen frem hos ”de anstændige danske forkæmpere for ’tonen’ i debatten, hvoraf flere decideret er berømte for deres egen voldsomme anvendelse af hån, spot og latterliggørelse, når det angår sager, de selv anser som retfærdige” (ibid.). Men for en kort, ikke-akademisk hverdagsbetragtning behøver man ikke at bruge meget tid i den digitale offentlige debat på diverse sociale medier og debat-platformer for at føle sig nogenlunde overbevist om, at argumentet kan have sin gyldighed. Og dette bunder sandsynligvis i en ureflekteret retfærdiggørelse af kritik, der ikke ser til sin egen universelle gyldighed – eller kritikeren ikke er opmærksom på den bias, Latour bemærker i forhold til den ideologiske pendulering mellem objektiv og konstrueret fakta. Hvis kritikken – eller dens form – skal være retfærdig og kunne accepteres bredt i samfundet, må den kunne ville om sig selv, at den kan virke på samme måde og under samme omstændigheder tilbage på sig selv; altså, at al kritik legitimt må arbejde som sådan.

Den objektiviserende tendens i krænkelserargumentet italesætter Stjernfelt også som problematisk og potentielt som noget, der kan udnyttes politisk:



At sådanne generelle krænkelser – i modsætning til fysiske krænkelser eller injurier imod enkeltpersoner – er meget vanskelige at bevise og afhænger af den krænkedes indre oplevelse, indebærer, at det er muligt at hævde sig krænkede alene af politiske formål: Hvis man kan opnå sympati, støtte og indskrænkning af ens modstanderes rettigheder, kan der være en reel politisk fordel i at spille krænkelser kort, og i mangel på klare kriterier kan ingen bevise, at der måske ingen reel krænkelse har fundet sted.

(Stjernfelt, 2016: 149)

Når der er tale om en krænkelse relateret til et selvforhold; ære, bliver det klart, at ingen definition af det krænkende er mulig, men hvis man som samfund vil anerkende grupper eller individers ret til at undgå oplevelser af ærekrænkelser, er der måske ikke anden udvej end at ty til censuren, om den er selvvalgt eller påtvungen. Men en måde at arbejde med ære, filosofisk set, kan også bidrage til tolerancen i et samfund. Med en stoisk tolkning kan man anskue ære som noget, der holder selvet fanget eller undertrykt i en slags ufornuft og dermed som noget, man bør arbejde på, får en minimal indflydelse på ens tanker og handling i stil med Lukianoff og Haidts *emotional reasoning*.

### **Stoisk tolerance – et værn mod den oplevede krænkelse**

Når et filosofisk set ofte diskuteret begreb som dyd her indledningsvis blev taget op, er det ikke så meget for at tage del i den diskussion, men for at italesætte attituder over for samfundet som havende filosofisk og etisk indhold. Derfor er det med stadig reference til Hadots forståelse af filosofi som en måde at leve på, at vi nu skal beskæftige os med den antikke, stoiske filosof Lucius Annaeus Seneca, særligt på grund af hans fokus på opnåelsen af sindsro i for eksempel teksten *On Tranquility of Mind* (oversættelse fra 1997) – hvor hans idé om filosofi som havende trøstende eller terapeutiske egenskaber også kommer til udtryk. I dette tilfælde forsøgt anskuet som tolerance i den mere passive forstand. For at tolerance ikke blot skal ses som et værktøj til at dæmme op for samfundsmæssig kritik (til gavn for dem på den privilegerede side af gældende magtforhold, eksempelvis), bliver formålet her med Seneca også at beskrive tolerance som et filosofisk mådehold til gavn også for den tolererende.

Hadot beskriver antikkens filosofi som en vekselvirkning mellem teori og praksis, hvor produktet er en levevis, der tjener den enkelte på den måde, at den befrier denne for unødige lidelse i tilværelsen; lidelse forstået ikke som fysisk, men som tankemæssig. For Hadot ligger årsagen til menneskets lidelse, i den antikke filosofi, i den måde, mennesket værdsætter sine ydre forhold på, i *value judgements* (Hadot, 2004: 102). Det betyder, at vejen til visdom, som var filosofiens mål, går gennem en individets kritik af sig selv via det, Hadot kalder *discourse*, som kan oversættes til teori; en tænkning om livet:

[D]iscourse is a privileged means by which the philosopher can act upon himself and others; for if it is the expression of the existential option of the person who utters it, discourse always has, directly or indirectly, a function which is formative, educative, psychagogic, and therapeutic. It is always intended to produce an effect, to create a habitus within the soul, or to provoke a transformation of the self.

(Ibid: 176)

Når Hadot yderligere beskriver eksistens som et valg (*existential option*), er det i relation til antikkens mange filosofiske skoler, som alle tilbød en særlig eksistensform, følgende deres respektive filosofier. Skolen skulle i alle tilfælde transformere eleven, sådan at denne ville danne sig et gavnligt blik på sig selv og tilværelsen i vekselvirkning – for netop at befri sig selv for den lidelse, tilværelsen tilbyder i form af utilfredshed, uretfærdighed, krænkelser mv. En af disse antikke skoler, som i dag også ses anvendt i selvhjælpslitteratur<sup>17</sup>, er stoicismen. Ifølge Hadot er stoicismen karakteriseret ved, at dyden er den overordnede værdi i tilværelsen, og at et godt liv derfor er et liv i overensstemmelse med dyd; det gode; det fornuftige. Til dette syn ligger også en forståelse af nødvendighed, fordi det gode i kraft af fornuften udmønter sig i tvingende handling (ibid: 127). Kan man anskue det rette, må man gøre det rette, og det rette er defineret ved at være det, der, hvis det følges, lader én leve i harmoni. Det er med dette syn på Senecas stoicisme, man kan give en tolkning af ære og den dertilhørende oplevede krænkelser som noget, individet kan tillægge mere eller mindre værdi. Seneca skriver eksempelvis, at ønsket om at besidde unægtelig leder til afsavn og dermed lidelse, som for eksempel med penge. Lidelsen begynder, hvor en person tror, denne ejer, hvad der kan tages fra den af det, Seneca kalder skæbnen, hvor en moderne oversættelse kunne være ”tilfældet”:

[I]t is easier to bear and simpler not to acquire than to lose, so you will notice that those people are more cheerful whom Fortune has never favoured than those whom she has deserted. That great-souled man Diogenes realized this, and arranged that nothing could be taken from him. You can call this state poverty, deprivation, need, and give this freedom from care any shameful name you like: I shall not count this man happy if you can find me another who has nothing to lose. If I am not mistaken it is a royal position among all the misers, the cheats, the robbers, the kidnappers, to be the only one who cannot be harmed.

(Seneca, 1997: 43)

Seneca benytter ofte metaforer i sine tekster, og de tjener et pædagogisk mål: at lade erkendelsen opstå i lytteren snarere end, at han belærer denne. Historiefortællingen er central. Og selvom man kan indvende, at metaforer skal tolkes i forhold til deres litterære, historiske og biografiske kontekst, giver Hadot udtryk for, at læren af antikke filosofier kan skabe et eksperimentelt fundament for alle, der ønsker at leve filosofisk og opnå et liv mere eller mindre i balance med visdom (Hadot, 2004: 277):

[T]he plurality of ancient schools is precious. But the models they offer can be actualized only if they are reduced to their essence or their most profound significance. They must be detached from their

<sup>17</sup> Se for eksempel psykologiprofessor Svend Brinkmanns bøger *Stå fast, Ståsteder og Gå glip*.

antiquated cosmological and mythical elements, so that their fundamental positions, which the schools themselves considered essential, can be brought out.

(Ibid: 278)

I denne forstand kan man anskue den stoiske filosofi mere som en metode (Hadot skriver *recipe*), man kan gøre brug af til alle tider, hvor det gælder, at man vil arbejde med sig selv og sine værdidomme. Derfor kan man også forsøge at tolke anerkendelse eller respekt ind i metaforen om ting, skæbnen kan tage fra én. Senecas eksempel viser i alle tilfælde, at man – måske med Diogenes som forbillede – kan arbejde med sig selv for at anskue behovet for andres respektfulde tale, eller anerkendelse på anden måde, som noget ”skæbnen kan tage fra én”, altså som noget, hvis tilstedeværelse man ikke har indflydelse på. At forlade sig på dets tilstedeværelse er at udsætte sig selv for den risiko, at det en dag ikke vil være der og dermed forårsage et afsavn. På denne måde italesætter Seneca en begærlig attitude, som står i kontrast til det, han forbinder med at være vis:

[The wise man] does not have to walk nervously or cautiously, for he has such self-confidence that he does not hesitate to make a stand against Fortune and will never give ground to her. He has no reason to fear her, since he regards as held on sufferance not only his goods and possessions and status, but even his body, his eyes and hand, and all that makes life more dear, and his very self; and he lives as though he were lent to himself and bound to return the loan on demand without complaint.

(Seneca, 1997: 47)

Heri ligger den centrale stoiske erkendelse, at individet ikke kan afkræve eller styre noget, der beror på andre mennesker eller forhold uden for individet selv (Hadot, 2004: 127). Det, der sker på andres nåde, har kun den værdi, individet tillægger det. Dét er den vise mands erkendelse: status er andres værk, mens selvforholdet i alle tilfælde er individets eget. Når man indser, at intet, man ikke selv er årsag til, bør være genstand for afsavn, når det ophører, indser man også, at det er en utrættelig og forfængelig praksis konstant at ville beholde og afkræve fra andre deres respekt eller nogen form for anerkendelse for andet end det, man selv har bragt i stand; alt medfødt, selvfølgelig, tautologisk samt det, der er i stand mere på grund af andre end én selv, kan ikke være årsag til selvrespekt. Hadot udlægger stoicismen sådan, at det eneste, et menneske selv er i stand til frit at gøre, er det dydige; det gode: ”to act in conformity with reason” (ibid.). Dét er den tolererende stoiske selv-kritik. Igennem øvelse med sig selv kan man ifølge Seneca opnå en sindsro i forhold til de oplevelser af uretfærdighed, synd, laster, krænkelser og andre negative oplevelser, man kan have, ved at lære at tænke anderledes om dem og aktivt vælge at se ironisk på tilværelsen og andre mennesker end at sørge over den og dem:

When you consider how rare is simplicity and how unknown is innocence, how you scarcely ever find loyalty except when it is expedient, what a host of successful crimes you come across, and all the things equally hateful that men gain and lose through lust, and how ambition is now so far from setting limits to itself that it acquires a lustre from viciousness – all this drives the mind into a darkness whose shadows overwhelm it, as though those virtues were overturned which it is not possible to hope for and not useful to possess. We must therefore school ourselves to regard all commonly held vices as not hateful but ridiculous, and we should imitate Democritus rather than Heraclitus. For whenever these went out in public, the latter used to weep and the former to laugh; the latter thought all our

activities sorrows, the former, follies. So we should make light of all things and endure them with tolerance: it is more civilized to make fun of life than to bewail it.

(Seneca, 1997: 54)

Det kan måske siges at være en forsimplet anskuelse af tilværelsens problemer og udfordringer, at de kan tænkes væk – og det er da heller langt fra alt, der bør tolereres. Stoikerne havde også en teori om samfundsmæssige pligter for at forbedre tilværelsen – men den ro i livets vildnis, stoicismen repræsenterer, og hvis mulighed, den italesætter, er værd at tænke med som et mådehold, som en tolerance.

Her er tolerancen blevet anskuet på to forskellige måder, der dog begge har det til fælles, at de er indstillet mod det demokratiske synspunkt, at et samfund skal kunne rumme uenighed. Med Stjernfelt og Eriksen er det blevet påpeget, hvordan en tolerance, der ikke er indifferent over for kulturelle, etniske eller andre forskelligheder, kan resultere i praksisser, der hindrer vigtig samfundsmæssig oplysning og kritik, i det at de praksisser kan tage et hensyn, der ikke er universelt, til nogle grupper, men ikke til andre. En sådan forskelsbehandling er ikke demokratisk i den forstand, at et samfund hurtigt bliver delt op i ofre og skyldnere, hvor oplysningstidens universalisme til gengæld anerkender lige rettigheder og pligter. Det synes ikke gavnligt for et fungerende samfund med sådan en gruppering. Med Senecas stoicisme er det blevet tilføjet, hvordan et tolerant udgangspunkt også kan gavne den enkeltes tilfredshed, i det at tilfredshed er betinget af, hvordan oplevede krænkelser eksempelvis reageres på. Det tilføjer en simpel, men dog vigtig, filosofisk erkendelse af, at alle mennesker har en væsentlig indflydelse på, hvordan de anskuer andre mennesker og forhold uden for deres indflydelse, og hvordan de lader det influere deres velbefindende. Selvfølgelig er der forhold, man bør reagere på, men det er lige så vigtigt at kunne se på andre forhold som unødige at reagere på, i det man anerkender andres ret til at ytre sig og mene noget forskelligt. Dette tolerante, pluralistiske syn optræder også i Rortys tanker om samfund og kritik, og derfor vil vi nu afslutningsvis vende os mod ham og hans karakter den liberale ironiker for at finde et billede på en god, tolerant, demokratisk kritiker.

## Den liberale ironiker og den gode kritiker

I Rortys pragmatisme står særligt et problem frem: muligheden for at syntetisere ens personlige ønsker og værdier med det større politiske billede. Han formulerer det på forskellige måder igennem flere af sine tekster, men i *Philosophy and Social Hope* (1999) siger han det med digteren W. B. Yeats' ord: "hold reality and justice in a single vision". (Rorty, 1999: 7). *Reality* skal her hos Rorty forstås som de strengt personlige oplevelser af værdi, som mennesker tillægger alt fra arbejderklassens revolution, over Bob Dylans religiøse periode, til vilde orkideer, hvor værdien ikke nødvendigvis deles af andre. *Justice* er derimod "the liberation of the weak from the strong." (Rorty, 1989: 8). I den forstand handler det for Rorty om et ønske om at kunne italesætte en vision for samfundets udvikling, betinget af ens personlige værdier. Det ønske rummer for Rorty den kontraintuitive præmis, at der skal eksistere en menneskelig essens, som, fordi den er delt af alle, kan agere rettesnor for det ønskværdige. Det kontraintuitive ligger deri, at værdimæssige og æstetiske domme intuitivt opfattes som subjektive partikulariteter, som når nogen for eksempel diskuterer Bob Dylans musik: godt eller dårligt? "Det er bare din subjektive opfattelse," hører man ofte – ved begge domme! At der skulle kunne findes en standard, efter hvilken Dylans sange kunne rangordnes eller placeres på den ene eller anden side af tærsklen for god musik, synes usandsynlig og reducerende for kvaliteten af musikken<sup>18</sup>. Med tilstedeværelsen af sådan en essens vil en kritiker af moralitet kunne argumentere for mere eller mindre korrekte, moralske, menneskelige ønsker og samtidig affeje andres ønsker som det modsatte: forkerte, umoralske, umenneskelige. Krænkelsesargumentet kan, som en form for kritik, ses som et forsøg på at skabe en sådan syntese, hvilket giver ord eller handlinger universelt krænkende indhold. Når for eksempel intention tages ud af ligningen, lader man det krænkende få et objektivt indhold, der forudsætter noget essentielt menneskeligt; en sandhed i kraft af sig selv. Den slags tankegang forbinder Rorty med platonisme, som han er kritisk over for. Ønsket om at kunne finde ord, der syntetiserer private ønsker med politisk retfærdighed, stammer fra Platons idealisme, igennem hvilken Rorty beskriver ønsket som det at "get to the top of Plato's 'divided line' – the place 'beyond hypotheses' where the full sunshine of Truth irradiates the purified soul of the wise and good ..." (Rorty, 1999: 9). En højst tillokkende udsigt, der, som Latour også nævner, ligger til grund for de belejlige objektive domme. I sådan et tilfælde vil kritikeren altid have ret, og syntesen vil være opnået. Samtidig vil de, der ikke deler glæden over kritikeren dom, kunne belæres om, at de bare ikke har set sandheden endnu. En sådan tendens er dog kontraproduktiv for Rortys formål om at udvide kendskabet til alternative måder at tale om og dermed forstå tingene på.

Rortys digter-karakter (*the poet*), som står bag nye beskrivelser af andre mennesker og forhold i verden, og som dermed er årsag til flere erkendelser af andre menneskers idiosynkrasier, er til gengæld den, der formår at skabe nyt, modsat blot at opdage, opfinde eller visualisere det nye (hvor der heri ligger den opfattelse, at det er muligt at definere de rigtige, mest menneskelige, skridt at

---

<sup>18</sup> For en uddybning af en pragmatisk værditeori, hvor værdi ses relativt til et (erklæret) formål og ikke som noget i produktet eller handlingen selv, se Fink, Hans (2002): *Elementer af en almen værditeori - med et vist henblik på æstetisk og kulturpolitisk evaluering* i: Karen Hannah (red.): *Kulturpolitisk forskning og debat 1 - Kunstnerisk kvalitet i kulturpolitikken*. Århus Kommunes Fritids- og Kulturforvaltning; Kulturpolitisk Forskningscenter, Århus; Institut for Dramaturgi, Aarhus Universitet. Århus, oktober 2002.

tage, jf. Walzers tre metoder). Digteren er på den måde lig kritikeren i kraft af sit ønske om forandring, men den omtalte mulighed for syntesen mellem det private og det politiske lader Rorty ikke være mulig andet end ved tilfælde, og selve ønsket om syntesen indebærer for ham også en faldgrube, i det at ønsket i visse tilfælde så at sige lader kritikere (eller digtere) hvile på metafysikkens laurbær; at mene at noget er betingelsesløst sandt, er at forfalde til metafysik. Hermed forstås en filosofisk-religiøs nægtelse af at leve og forholde sig til sig selv på den måde, som den karakter, Rorty kalder den liberale ironiker, gør. Den liberale ironiker karakteriserer han i *Contingency, irony, and solidarity* (1989) ved hovedsageligt to forhold:

I borrow my definition of "liberal" from Judith Shklar, who says that liberals are the people who think that cruelty is the worst thing we do. I use "ironist" to name the sort of person who faces up to the contingency of his or her own most central beliefs and desires – someone sufficiently historicist and nominalist to have abandoned the idea that those central beliefs and desires refer back to something beyond the reach of time and change. Liberal ironists are people who include among these ungroundable desires their own hope that suffering will be diminished, that the humiliation of human beings by other human beings may cease.

(Ibid: xv)

Den her nævnte *contingency* fordrer for Rorty, når den erkendes, en bestemt indstilling til livet og til omgangen med andre mennesker. Hvis den liberale ironiker skulle udføre social kritik, ville det være på baggrund af erkendelsen af, at det "noget", Rorty beskriver som værende *beyond the reach of time and change*, ikke findes.

I den romantiske tradition, der for Rorty gjorde op med blandt andet rationalitet som vejen til kulturel forandring, henter han idéen om, at det er fantasien, der bedst giver kritikken ord (ibid: 7). Fantasien er den primære drivkraft, fordi sprog er menneskeskabte værktøjer til at være i verden. "[W]here there are no sentences there is no truth," argumenterer Rorty (ibid: 5), og af den grund er sandhed noget, mennesker skaber sammen. Den filosofiske idé om, at ord repræsenterer dele af virkeligheden, sådan at man med den rette metode kan finde frem til sandheder, bliver afvist. Til spørgsmålet "Hvad er retfærdighed?" kan Rorty altså kun svare: "Det, vi finder retfærdigt". Denne indstilling hviler på en demokratisk samtale, hvor kun effekterne af vores anskuelser kan fortælle os, om det er dem, vi bør have. Sproget er derfor ikke et medium, der kan viderebringe rigtige eller forkerte meddelelser, men blot et værktøj til at navigere med:

To see the history of language, and thus of the arts, the sciences, and the moral sense, as the history of metaphor is to drop the picture of the human mind, or human languages, becoming better and better suited to the purposes for which God or Nature designed them, for example, able to express more and more meanings or to represent more and more facts. The idea that language has a purpose goes once the idea of language as medium goes.

(Ibid: 16)

Det bliver af den grund omsonst at lede efter svar på spørgsmål som for eksempel det om retfærdighed. En kritiker, der vedkender sig dette, må altså formulere kritikken via fantasien og vide, at ingen kritik bringer os nærmere "den rigtige måde" at leve på. I lighed med, at sproget ikke kan italesætte noget i sig selv sandt, findes der heller ikke et ubetinget selv, som kan realiseres, og

derfor vil et forsøg på at leve ”rigtigt” være forblændet af en tanke om, at der findes en manual for det at være menneske, som kan følges. Både sprog og ”menneskehed” er konstruerede størrelser, og der er ingen strategi, som er ”privileged over others in the sense of expressing human nature better” (ibid: 38). Erkendelsen af denne betingethed gør det muligt for kritikeren med sit sprog at ”make new and different things possible and important – an appreciation which becomes possible only when one’s aim becomes an expanding repertoire of alternative descriptions rather than The One Right Description” (ibid: 39). Det implicerer en selvkritik hos kritikeren, der byder denne at se på sin moralske fornemmelse som blot én blandt mange – og samtidig at forstå, at det samme gælder for alle andre. Kritikeren kan altså ikke begrunde sin kritik i andet end andres accept, og det understreger endnu en gang vigtigheden af samtalen. Med sin afvisning af generelle principper for sandhed lader Rorty samfundets indretning være et spørgsmål om demokratisk forhandlede spilleregler. Det moralske kan derfor kun være karakteriseret af, hvad et ”vi” gør og ikke gør. Denne beskrivelse låner han fra Wilfried Sellars:

[T]he core meaning of “immoral action” is “the sort of thing *we* don’t do.” An immoral action is, on this account, the sort of thing which, if done at all, is done only by animals, or by people of other families, tribes, cultures, or historical epochs. If done by one of us, or if done repeatedly by one of us, that person ceases to be one of us. She becomes an outcast, someone who doesn’t speak our language, even though she may once have appeared to do so.

(Ibid: 59f)

Rortys liberale ironiker kan derfor siges at være en god kritiker efter de forståelser og fortolkninger af kritik-/kritiker-begrebet, der er blevet udlagt med Foucault, Walzer og Latour. Der ligger nemlig en pligt i både det liberale og det ironiske, som flugter godt med det mådehold i forhold til kritik, der også blev eksemplificeret i de forskellige tolerance-forståelser fra tidligere, men for eksempel også i Foucaults magt-analyse (magtens/styringens allestedsnærværelse). At være en god kritiker vil med Rortys forståelse af det liberalt ironiske indbefatte en respekt for andre menneskers idiosynkrasier og ønsker, samt det selvbillede, den enkelte værner om og fastholder gennem dennes partikulære ordforråd, hvor den liberale ironiker føler en pligt til at passe på dette, forklare det og solidariseres med det. På samme måde vil Latour via kritik nærme sig menneskers værdsatte objekter på grund af deres altid mangfoldige indhold og tilknyttede værdier. Det er den menneskelige idé-pluralisme, der er af størst værdi, og det er den netop, fordi den liberale ironiker vedkender sig, at dennes – ligesom alle andres – private tilbøjeligheder ikke kan legitimeres i en transcendental, ekstern terminologi; i et ordforråd hinsides ordforråd. Af denne grund deler alle mennesker ifølge Rorty det egoistiske håb, at deres idiosynkratiske verdensopfattelse kan bestå blandt alle andres samme (ibid: 92), hvilket hans skelnen mellem det offentlige og det private lægger op til.

Rortys pragmatisme har som erklæret projekt at skabe mere solidaritet mellem mennesker på baggrund af erkendelsen af det betingede. Fra et anti-essentialistisk udgangspunkt som hans kan man indvende, at solidaritet i en forstand implicerer en menneskelig enshed, hvormed man kan solidariseres, men siden Rorty afskriver eksistensen af en sådan, må han gå en anden vej. Hans metode er kendetegnet ved, at forandring kommer ved en slags eksperimentel tilgang til at tale om ”tingene” på nye måder, som skal afføde nye lingvistiske vaner. Når først vanerne er på plads, og

det nye ordforråd føles naturligt for dem, der bruger det, vil det pr. logik få dem til at "look for appropriate new forms of nonlinguistic behavior, for example, the adoption of new scientific equipment or new social institutions." (ibid: 10). Ligesom Walzer forudsætter Rorty, at forandring først tager form af en ny sproglighed/fortolkning, før det materialiseres i et og andet. Dermed ikke sagt, at for eksempel nye teknologiske opfindelser ikke smitter af på sproget og gør det nyt. Årsagssammenhængen er ikke helt klar hos Rorty, og derfor synes dét, Walzer kalder fortolkning, at være en bedre forklaring på, hvordan moralsk udvikling foregår. Hvor Rortys forslag synes at skyde i blinde, indfører Walzer en standard at fortolke ud fra: det gældende. Walzer behøver ikke et metafysisk argument for at kunne tale om delte værdier. Et ordforråd, siger Rorty, kan ikke bedømmes med andet end et anderledes ordforråd, og han lader ikke til at operere med en standard for god kritik. Som Rorty skriver:

For us ironists, nothing can serve as a criticism of a final vocabulary save another vocabulary; there is no answer to a redescription save a re-re-redescription. Since there is nothing beyond vocabularies which serve as a criterion of choice between them, criticism is a matter of looking at this picture and on that, not of comparing both pictures with the original.

(Ibid: 80)

Men dette nye ordforråd kan få en stærkere kritisk karakter, hvis det også sætter ord på, hvor det gældende ordforråd kommer til kort; altså, hvor det ikke giver mulighed for at sætte ord på ønsker om forandring. Rorty har ret i, at kritikeren ikke kan gøre andet end at foreslå et nyt ordforråd, men han mangler blik for, efter hvilken standard ordforråd bedømmes. Rorty lader til at mene, at en søgen efter en sådan standard er en form for platonisme, men måske er standarden det, vi har lige foran os. På den måde synes Walzers karakteristik af kritik at beskrive det, der foregår i overgangen mellem ét ordforråd og et nyt, men dets virkning som kritik afhænger af kritikeren "læsning" af gældende, delte værdier. Det sætter en ret omfattende begrænsning på nye ordforråds mulighed for at slå igennem. Rorty beskriver dog en vej til solidaritet uden metafysisk backup: mennesker deler ikke en essens, men et potentiale for at opleve "lidelse". Men Rortys metode minder om Walzers fortolkning (hvilket arbejde gør en digter ellers):

[Solidarity] is to be achieved not by inquiry but by imagination, the imaginative ability to see strange people as fellow sufferers. Solidarity is not discovered by reflection but created. It is created by increasing our sensitivity to the particular details of the pain and humiliation of other, unfamiliar sorts of people.

(Ibid: xvi)

Husker man på Foucaults analyse af magt og styring, bliver kritik betinget af respekten for andres private håb, og man kan sige, at det er disse private håb, der danner udgangspunkt for Walzers den gældende moral.

For at opsummere diskussionen om betingethed og fortolkning i forhold til kritik, synes det rimeligt at sige, at god kritik for det første svært – eller måske endda umuligt – defineres ud fra sit indhold (kritikeren bagvedliggende ønske). Ofte tager kritik form af et forsøg på at skabe den syntese af private håb og en retfærdig indretning af samfundet, vi lagde ud med her. Som Rorty siger, lader



syntesen sig sikkert ikke gøre, da det er "hard to imagine a human life which felt itself complete, a human being who dies happy because all that he or she wanted has been attained." (ibid: 40). Der vil altid være utilfredshed på en eller anden måde. Men for det andet er syntesen svær, fordi det offentlige rum nødvendigvis er et delt rum, og hver gang et nyt ordforråd forsøges sat i spil, vil det være betinget af private oplevelser. Derfor kan man måske kun sige om god kritik, at den som Walzers fortolkning er den, der søger mest mulig fælles grund til forandring. Denne søgen kræver dog en åben og vedvarende samtale på ironikerens præmisser: at kritikeren hele tiden reflekterer selvkritisk over "the possibility that she has been initiated into the wrong tribe, taught to play the wrong language game," og "worries that the process of socialization which turned her into a human being by giving her a language may have given her the wrong language, and so turned her into the wrong kind of human being" – uden at kunne give et kriterie for det forkerte (ibid: 75). Respekten for andres private ønsker, deres personlige ordforråd, er noget, kritikeren bør have in mente, fordi en social kritik ofte vil opfattes (af ikke-ironikere) som et personligt angreb. I det følgende, der minder om Latours kritik af kritikeren, som påstår at dømme objektivt, beskriver Rorty, hvordan forsøget på at indføre nye ordforråd tager noget vigtigt fra mennesker:

The ironist tells them that the language they speak is up for grabs by her and her kind. There is something potentially very cruel about that claim. For the best way to cause people long-lasting pain is to humiliate them by making the things that seemed most important to them look futile, obsolete, and powerless. ... The redescribing ironist, by threatening one's final vocabulary, and thus one's ability to make sense of oneself in one's own terms rather than hers, suggests that one's self and one's world are futile, obsolete, powerless. Redescription often humiliates.

(Ibid: 89)

Det er at vove en påstand at sige, at i langt de fleste krænkelser-tilfælde, er der ikke ment en krænkelse. De fleste mennesker gør ikke ondt med vilje, og derfor er en god kritik ikke at udskamme ved at problematisere nogens verdensbillede. Selvom noget kan opleves som krænkende, er den bedste tilgang måske ikke at dæmonisere, men med Walzers metode at italesætte delte værdier, som ikke leves op til; værdier, som respekten for andres idiosynkrasier.

I det private kan man have det verdensbillede, der passer en, siger Rorty, men mellem mennesker skal man som kritiker være opmærksom på, at disse private opfattelser "tages med ud i offentligheden", fordi alle ønsker den omtalte syntese. Dette verdensbillede, disse idiosynkrasier, kalder Rorty *final vocabularies*, og det er den liberale pligt at behandle dem så generøst som muligt, at give dem plads – hvilket også kan siges at være den opfattelse, der ligger til grund for Stjernfelts indifferente tolerance: så længe der ikke sker skade efter Mills princip, kan man sige, at ytringen eller handlingen, der opfattes krænkende, falder inden for den private sfære. For at kunne se sådan på potentielt krænkende ytringer eller handlinger har kritikeren brug for "as much imaginative acquaintance with alternative final vocabularies as possible, not just for her own edification, but in order to understand the actual and possible humiliation of the people who use these alternative final vocabularies" (ibid: 92). Det er for Rorty vejen til solidaritet, og hvis man anskuer solidaritet som en metode til at finde de delte værdier, der er vigtige for Walzers kritik, bliver respekt for menneskers forskellige moral-opfattelser central for god kritik. Rorty skriver sig tæt ind i det tolerante menneskesyn på denne måde:

The view I am offering says that there is such a thing as moral progress, and that this progress is indeed in the direction of a greater human solidarity. But that solidarity is not thought of as recognition of a core self, the human essence, in all human beings. Rather, it is thought of as the ability to see more and more traditional differences (of tribe, religion, race, customs, and the like) as unimportant when compared with similarities with respect to pain and humiliation – the ability to think of people wildly different from ourselves as included in the range of “us.”

(Ibid: 192)

Det er altså respekten for forskellighed, vi kan søge solidaritet med. Så hvis en kritik dæmoniserer og dømmes noget rigtigt og andet forkert, hvis en kritik skiller mennesker ad i stedet for at forsøge at samle dem om nye fortolkninger, der respekterer retten til forskellige opfattelser, bliver en samtale om delte værdier inkluderende frem for at dele op. Det kan lyde radikalt, men den liberale ironiker må erkende, i kraft af dennes betingethed, at der ikke findes decideret forkerte private opfattelser og udtryk, kun forsøg på større menneskelig solidaritet. Dette byder kritikeren at være selvkritisk, ligesom vi fandt det hos Sokrates, der om nogen forlod sig på samtalen i sin kritik. Sokrates vedkendte sig sin betingethed – og andres samme – og lod sin spørgen gøre andre sig det klart, at de ikke kunne begrunde deres idiosynkrasier i noget eksternt.

## Konklusion

Spørgsmålet om, hvad der gør kritik god, demokratisk og inkluderende er bestemt som, at kritik først og fremmest skal vedkende sig enhver morals betingethed. At dømme objektivt i krænkelssituationer, når man betragter disse som forsøg på social kritik, er, set med dette projekts perspektiver, ikke muligt. Objektivitet i sådanne domme skal måske rettere ses som politisk eller ideologisk villet. Problemet med den objektive behandling af krænkelssargumentet er, at det potentielt afføder en ekskluderende retorik, der legitimerer censur, udskamning, os-og-dem-tænkning og skel mellem mennesker. Enighed skal dog ikke ses som løsningen på disse problemer, for social kritik bør ses som en fortløbende proces mod bedre måder at tale om tingene på – ikke mod et slags forudbestemt Rortyansk endeligt ordforråd, der kan afgøre stridigheder en gang for alle. Til gengæld synes en god måde at anskue social kritik på at være den, Walzer præsenterer: en kritiker skal fortolke et samfunds gældende moralske principper og udpege uoverensstemmelser mellem disse principper og gældende praksis. Forsøg på at hente en dom i en ekstern, transcendent sfære indebærer en vis tvang, der ikke har overbevisning eller deliberation som primært værktøj. Rettere bør kritikeren indoptage en ironisk attitude a la Sokrates', men måske særligt i Rortys liberale udlægning, for at erkende sine overbevisningers betingethed.

Tolerance skal i den forbindelse ses som en attitude, der bør praktiseres i et samfund af to grunde: Det er gavnligt at lade flest mulige attituder, ordforråd, idiosynkrasier være accepteret, siden det vil give flest mulige samfundsmedlemmer oplevelsen af at være anerkendt og omfattet af demokratiske rettigheder og en diskurs om ligeværd. Samtidig kan tolerance ses som en stoisk dyd, hvor den enkelte, i arbejdet med egne overbevisninger og værdier, kan lære at anskue oplevede problemer som mindre generende og derfor som ting, der kan og bør tolereres. En del af problemet med krænkelssargumentet er nemlig, at det tenderer mod en ret resolut intolerance, der ikke er befordrende for en offentlig samtale. Rortys karakter den liberale ironiker udviser en tolerant attitude, i det denne hele tiden tvivler på sine egne overbevisninger og af den grund varigt opsøger og forsøger at sympatisere med andre mennesker og deres ligeså betingede moralske opfattelser. På den måde kan en kritiker med Walzers fortolkende metode som værktøj forsøge at finde de delte værdier, der er vigtige for god kritik, mens denne samtidig har den lidelse for øje, Rorty beskriver som det samlende menneskelige vilkår, der afkræver solidaritet.

Krænkelssargumentet bør ses som forsøg på social kritik, der lader sig styre af mere umiddelbare indskydelser og sker på baggrund af en måske helt manglende selvkritisk distancering til oplevelser af uretfærdighed. Dermed ikke sagt, at oplevelser af krænkelss aldrig skal kritiseres, men der er meget værdi – også for kritikeren i forhold til dennes kritiks vellykkethed – i en solidariserende, tolerant attitude over for det krænkelss, siden de bedste forudsætninger for social progression gennem offentlig deliberation sker på basis af enighed om grundlæggende værdier snarere end solide, metafysiske argumenter om rigtigt og forkert. Lydhørhed over for social kritik sker på baggrund af gensidig respekt og solidaritet. På den måde er krænkelss et helt legitimt udgangspunkt for kritik, men det er måske mere formålstjenligt at gøre opmærksom på en sådan i termer af inkongruens mellem værdier og praksis, end det er at kalde andre for krænkelss og ønske deres idiosynkratiske udtryk censureret med argumenter om objektivt krænkelss udtryk. Det er i sådanne

situationer, Rorty advarer mod det potentielt ydmygende i at blive *redescribed*; altså, når nogen udskaammes eller dæmoniseres for at have handlet umoralsk i forhold til én opfattelse. Samtidig synes det gavnligt ved oplevelser af krænkelse af forsøge at distancere sig fra sine umiddelbare oplevelser og samtidig anlægge et mere generøst blik på situationen og de mennesker, der står bag de oplevet krænkende udtryk.

## Litteratur

- Boethius, Anicius Manlius Severinus (2008): *Filosofiens trøst – og det anonyme skrift Theoderiks historie*. Multivers.
- Crenshaw, Kimberle (1991): *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color* i: *Stanford Law Review*, vol. 43, no. 6, july 1991, 1241-1299.
- Dewey, John (1910): *How We Think*. D. C. Heat & Co.
- Eriksen, Jens-Martin og Stjernfelt, Frederik (2013): *De Anstændige*. Gyldendal.
- Fink, Hans (2002): *Elementer af en almen værditeori - med et vist henblik på æstetisk og kulturpolitisk evaluering* i: Karen Hannah (red.): *Kulturpolitisk forskning og debat 1 - Kunstnerisk kvalitet i kulturpolitikken*. Århus Kommunes Fritids- og Kulturforvaltning; Kulturpolitisk Forskningscenter, Århus; Institut for Dramaturgi, Aarhus Universitet. Århus, oktober 2002.
- Foucault, Michel (1997): *The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom* i: *Ethics: Subjectivity and Truth*. S. 281-301. New Press.
- Foucault, Michel (2007): *What is Critique?* i: *The Politics of Truth*. S. 41-81. Semiotext(e).
- Fukuyama, Francis (2018): *Identity: Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition*. Profile Books. Først publiceret af Farrar, Straus and Giroux, 2018, med undertitlen *The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*.
- Gerald F. Burch, John H. Batchelor, Jana J. Burch, Shanan Gibson & Bob Kimball (2018): *Microaggression, anxiety, trigger warnings, emotional reasoning, mental filtering, and intellectual homogeneity on campus: A study of what students think*. *Journal of Education for Business*, vol. 93, no. 5, 233-241.
- Hadot, Pierre (2004): *What is ancient Philosophy?* Harvard University Press.
- Latour, Bruno (2004): *Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern* i: *Critical Inquiry* 30, Winter 2004: 225-248. The University of Chicago.
- Lukianoff, Greg og Haidt, Jonathan (2018): *The Coddling of the American Mind – How Good Intentions and Bad Ideas are Setting up a Generation for Failure*. Penguin Press.
- Nietzsche, Friedrich (2014): *Moralens oprindelse*. DET lille FORLAG. 8. oplag.
- Rorty, Richard (1982): *Consequences of Pragmatism*. The Harvester Press.
- Rorty, Richard (1989): *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1999): *Philosophy and social Hope*. Penguin Books.

Rorty, Richard (2001a): *The Decline of Redemptive Truth and the Rise of a Literary Culture: the Way the Western Intellectuals Went* i: *Studia Universitatis Babes-Bolyai - Studia Europaea* 1/2001: 19-36.

Rorty, Richard (2001b): *Cultural Politics and the question of the Existence of God* i: *Studia Universitatis Babes-Bolyai - Studia Europaea* 1/2001: 37-60.

Seneca, Lucius Annaeus (1997): *On Tranquility of Mind* i: *Dialogues and Letters*. S. 29-58. Penguin Books.

Stjernfelt, Frederik (2016): *Tolerance og tonerance: truslen mod det oplyste tolerancebegreb* i: Torben Bech Dyrberg og Mehmet Ümit Necef (2016, red.): *Kulturens fælder: Kritiske fortolkninger af multikulturalisme og antiracisme*. København, Samfundslitteratur, ss. 147-164.

Voltaire, François de: *Treatise on Toleration* i: Warman, Caroline (2016): *Tolerance: The Beacon of the Enlightenment*. Open Book Publishers. 1. udgave, 3. oplag.

Walzer, Michael (1985): *Interpretation and Social Criticism*. The Tanner Lectures on Human Values, delivered at Harvard University, November 13 and 14, 1985.