

Frederik Stjernfelt og Søren Ulrik Thomsen: *Kritik af den negative opbyggelighed*, København 2005: Vindrose

[Bagsidetekst]

I løbet af det sidste halve århundrede er der overalt i samfundet sket en mærkelig og dramatisk omvendning, som er så udbredt, at den næsten er blevet usynlig. For debattøren, der vil høres, for tænkeren, der vil markere sig, og for kunstneren, der vil anerkendes, er det blevet vigtigt at fremstå som om han står *udenfor*.

Allerhelst er han direkte udstødt af The Establishment, hvor det tidligere omvendt var afgørende netop at kunne henvise til sin høje status, sin pondus og sin magt. Og samtidig er det blevet vigtigt at definere sig selv og sit arbejde negativt: Man giver med andre ord aldrig et bud på, hvad man går ind for, anser for værdifuldt og bestræber sig på, men taler udelukkende om, hvad man er skeptisk overfor, tager afstand fra og aldrig ville røre med en ildtang.

Idealet er ikke længere Overlægen, der maner til ansvarlighed, men den romantiske Oprører, som "overskrider grænser", for nu at bruge denne negative opbyggeligheds mest skamredne kliche.

I syv essays beskriver og analyserer Frederik Stjernfelt og Søren Ulrik Thomsen denne *negationstænkning* og sporer dens rødder i den vitalistiske livsfilosofi og i radikalprotestantismen. De viser, hvordan tankegangen altid smigrer sig af at udmærke nogle få åndsaristokrater, men i virkeligheden er tidens folkelige ideologi. Og de diagnosticerer denne negativisme i den kunstneriske avantgardisme, i den kritiske journalistiks forfald, i universitetsverdenen, i kirkelivet og i den politiske radikalisme på både højre og venstre fløj.

## Indhold

Forord	X
<i>Frederik Stjernfelt</i>	
Overskridelsens vulgærmetafysik - den negative æstetiks erstatningskriterier	XX
Forstørrelse til Intethed Lille negationshistorie	XX
Livet selv Livsfilosofi og konservatisme	XX
Negativismen i kulturen	XX
<i>Søren Ulrik Thomsen</i>	
Fornuft og mysterium	XX
Massebevægelse under minustegnet	XX
Pro Ecclesia	XX
Noter	XX

## Forord

Ideen om at skrive en kritik af negationens opbyggelighed går mange år tilbage. For små ti år siden begyndte vi at udveksle en bestemt type slående iagttagelser, vi hver for sig havde gjort i kulturlivet, og et antal møder med stærkt skiftende mellemrum bragte hver gang nye eksempler og refleksioner frem. Bag denne ide igen lå fælles diskussioner helt tilbage i begyndelsen af firserne, hvor en kim til projektet lå i den iagttagelse, at i den offentlige debat er magt på sælsom vis altid noget, *de andre* har, aldrig noget den der taler mener at have del i. I årenes løb fik planen forskellige facetter – en side er en kritik af negationen i æstetikken og den æstetiske refleksion, en anden side er kritik af negationen i kulturliv, samfund og politik mere generelt, og en tredje angår negationen i forskellige institutioner såsom presse, universitet og kirke, en fjerde angår den forsøgsvis kortlægning af negationens nyere kulturhistorie.

Samtidig blev det klart for os, at selv om kritikken hviler på en omfattende fælles basis grundlagt gennem mange drøftelser og argumenter, så kunne vi ikke skrive en fælles tekst, da refleksionerne for hver af os førte i retninger som den anden ikke nødvendigvis kunne skrive under på. Vi har derfor valgt den form, at vi har skrevet hver sin del af bogen, sådan at den troende og den vantro ikke behøver underskrive hinandens trossætninger eller mangel på samme. Det medfører på den anden side visse overlapninger som vi håber blot tjener til at tydeliggøre de grundlæggende linjer i kritikken, belyst fra to forskellige projektører.

Enhver kritik af bogen vil naturligvis negere sig selv.

Vi retter en tak til Litteraturrådet, der på et tidligt tidspunkt støttede udviklingen af bogen.

København, 18. oktober 2004

*Frederik Stjernfelt & Søren Ulrik Thomsen*

## Overskridelsens vulgærmetafysik Den negative æstetiks erstatningskriterier

### Et mærkeligt argument

Den negative opbyggelighed viser sig i udbredelsen af et mærkeligt argument i forbindelse med kulturelle anliggender. Et tilfældigt eksempel blandt mange kunne være følgende: "Maleren Georgia O'Keefe gik sine egne veje og brød alle regler [...] I dag er hun et amerikansk ikon med eget museum i Santa Fe." (fra *Politiken* 22/10 04, anonym foromtale af udsendelse). Vi hører intetsomhelst om kvaliteten af Georgia O'Keefes ellers storslåede og velkendte værker, vi hører kun, at hun "gik sine egne veje og brød alle regler". Udsagnet består naturligvis af to slidte metaforer: hun var noget særligt, og hun overtrådte en række normer. Det underforstås i den automatiske kobling, at grunden til, at hun var noget særligt, var, at hun brød disse regler. Vi hører ikke nærmere om, hvilke regler der tales om, men i en generøs figur generaliseres regelbruddet til *alle* regler: dansede hun nøgen på bordene, myrdede hun en række personer, snød hun i skat, bekæmpede hun tyngdeloven, malede hun på en lidt anden måde end man ellers dengang gjorde? Er reglerne sociale konventioner, har de Moselovens tyngde eller er de tommelfingerregler for god maleskik? Det er i argumentet ligemeget, det afgørende er åbenbart, at hun blev sig selv i kraft af at bryde konventioner. Metaforen afbilder kunstneren i en lovløs' skikkelse – det vi ser for os er kunstneren som hovedperson i en *road movie*, hvor det gælder om at definere sin egen vej, der kun er egen, hvis den fører henover forbud, regler, love og konventioner. Det antages, at det væsentligste i kunstnerens virke ikke fx. er, om hun skabte et smukt, grimt, tankevækkende, intrigerende, sublimt, meditativt, slående værk – men om hun brød regler. Værket og dets egenskaber træder komplet i baggrunden til fordel for den rent negative karakteristisk at bryde regler. Den lovløses vej fører så i en lige så elsket og slidt kontrastfigur direkte over i den anerkendelse i bredfyldt mål, der venter ved enden af de egne veje: "I dag er hun et amerikansk ikon med eget museum i Santa Fe." Overgangen fra negativ til positiv bærer det implicitte argument: hvis bare man bryder tilstrækkeligt med regler, så venter en helgenkåring og et museum. Men vi hører stadig ingenting om kunstværket. Det glemmes ganske bag udsagnets minifortælling: er man tilstrækkelig negativ, så ender man i et positivt mausolæum.

Får man først øjnene op for figuren, så finder man den overalt. Det behøver ikke kun at være i anerkendende beskrivelser af sagesløse kunstnere, som i citatet ovenfor – det kan også være i kunstneres

egen selvforståelse. Nobelprisen 2004 gik som bekendt til østrigeren Elfriede Jelinek, der havde svært ved at modtage den. Hun har set sit værk som modsætning til sit land Østrig, og derfor krympede hun sig ved nu at få en pris, der fik hendes land til at erklære sig stolt af hende. Først raser man over et system, der ikke anerkender een, og når man så bliver anerkendt, raser man over det. Man må i alle tilfælde rase. Jelinek gik et skridt videre: hun afviser at rejse til Stockholm for at modtage prisen. Selv om hun har fået alle de litteratur- og kulturpriser i det tysk-østrigske område, hun overhovedet kan slæbe rundt, så vil hun ikke i noget tilfælde give prisuddelerne den anerkendelse at møde op. Her må almindelige høflighedsregler – at takke for en gave – brydes for at fremstille kunstneren, der ”går sine egne veje”. Men hvorfor, kunne man spørge, modtager hun så i det hele taget priserne? Hvorfor går hendes egen vej netop via alle de priser, hun hævder at afsky? Hvorfor afslår hun dem ikke bare, venligt, men bestemt? Hvorfor takker hun ikke diskret nej til checken med dynamitpengene fra Stockholm? Ville det ikke være det mest retlinede og konsekvente? - Fordi hun naturligvis alligevel gerne vil have den anerkendelse, der jo på trods af alle krumspring i sidste ende er målet for alle de negative attituder. Jelinek er også kendt som feminist, der på forskellige måder har protesteret mod kvindeundertrykkelse og forskelsbehandling. Men nu, hvor hun har fået prisen, siger hun bittert, at hun slet ikke har fået den på grund af sit værk, men kun fordi hun er kvinde – Peter Handke burde have haft prisen i stedet for. Hvis man ikke ser til kvindernes side, er det naturligvis forkert. Men ser man faktisk til deres side – ja, så er det overraskende nok også forkert. Uanset om man får priser eller ej, så er det kunstnerens ret og pligt at være forurettet og stille sig surmulende frem som offer. Igen: jo større offer, jo større mausolæum i den sidste ende. Her kunne man dog anføre en mere dreven og kynisk nihilist som Jean Baudrillard, der rigtigt noterer: ”At afvise æresbevisninger er at gøre dem alt for megen ære.” For hemmeligheden er jo altid, at man afviser den lille ære, fordi man dermed til slut forventer en så meget større.

At disse diskussioner kan forløbe, helt uden at man forfalder til at diskutere kunstnernes værker, er det mest påfaldende i disse argumenter. Værkerne synes næsten bare at være ret tilfældige påskud for iscenesættelsen af kunstnere som ejendommelige hellige dårer, der krænker regler og ofrer sig, blot for siden at ophøjes. I nogle tilfælde spiller kunstnerne selv med på melodien, i andre tilfælde er de uskyldige ofre for kritikere, fans og kunstinstitutioner, der har lært melodien udenad. I mange tilfælde kan logikken til og med gå ud over kunstnere – for hvad nu hvis de ikke har sørget for at bryde tilstrækkelig mange regler? Erik Jensen anmelder Paul Simons samlede

sange genudsendt i CD-box (*Politiken* 6/8 2004), og Jensen karakteriserer ham som en af 1960'ernes største sangskrivere, ligesom det om albummet *Graceland* fra 1986 generøst hedder, at det "definerede et årti". Disse præstationer er dog alligevel ikke tilstrækkeligt, for anmeldelsen slutter med følgende karakteristik af manden: "Måske var Paul Simon på godt og ondt bare lidt for normal efter alle disse år til virkelig at berede verden med store musikalske oplevelser af den slags, der får horisonten til at ændre sig radikalt?" Paul Simons værk hyldes i høje toner og skamroses helt op i den historiefilosofiske himmel – men der er *alligevel* noget galt med ham, og dette noget ligger ikke i værket – men i personen selv. Han er for normal. Beskrivelsen spiller selvfølgelig på albumtitlen *Still Crazy After All These Years*, der selv forfængeligt overtager det negative argument.<sup>i</sup> Han ville gerne, men var altså ikke skør nok. Han havde ikke overtrådt regler nok til et ordentligt mausolæum, og så tæller et bundt brillante sange alligevel ikke. Bemærkelsesværdigt er det, at de kriterier, der opstilles til erstatning for det at skrive gode sange – der altså ikke er tilstrækkeligt – sammenfattes i spørgsmålet, om "horisonten ændrer sig radikalt". Det ophører helt med at være musikalske kvaliteter, der er afgørende – det er i stedet diffuse, eksistentielle, historiske, ja, teologiske kriterier, der trækkes frem. At få horisonten som sådan til at skælve, det er for stor en opgave for en normal mand, der skriver gode sange, han er naturligvis for kedeligt et bekendtskab. Da må vi snarere kræve regelbrud, der gør kunstneren til offer - der så igen kan ophøjes.<sup>ii</sup>

Man genkender en figur fra René Girards religionskritik: syndebukken, der udstødes for at hjælpe samfundet af med en krise – blot for at den myrdede figur bagefter kan ophøjes til idol. Men syndebukken skal udmærke sig fra den lynchende hob ved sære og besynderlige egenskaber – han må ikke være normal. Hvorfor og hvordan har denne negative logik efterhånden fået status som afgørende kriterium i kunst og kultur? For det er ikke kun elitær og populær kunst beskåret et blive bedømt efter disse kriterier. Tag fx børne-tv-værten "Bubber", der i *Politiken* (29/10 2004) stilles over for et kritisk spørgsmål: Hvordan har du det med, at ingen mennesker over 140 centimeter tager dig alvorligt? "Bubber" svarer: "Det er voksne mennesker, der ikke har forstået, hvad det handler om, der har den opfattelse. Du ved jo også godt, idet du stiller spørgsmålet, at det ikke passer. Men sådan er det jo i Danmark. Hvis man bliver forbundet med noget, der er festligt og morsomt, så er det farligt." Harmløse børne-tv-udsendelser kan ikke længere legitimeres alene ved, at de er morsomme, underholdende, velproducerede eller oplysende. Også de skal være "farlige".

Men hvorfor er den blotte krænkelse af regler, negationen af værket til fordel for personen og ophøjelsen af det stakkels offer efterhånden blevet smedet sammen til en sejglivet kunstnermytologi, medens de konkrete værker fortaber sig bag larmen? Hvorfor er kriterierne for, om kunstværket er interessant, i stedet for blevet til kriterier for, om kunstnerens liv har overtrådt nogle regler? Det er den undren, der har ført os til at skrive denne bog.

*Dette værk overskrider den traditionelle forestilling og står som et provokerende slag i ansigtet på den borgerlige pænhed.*

Sæt et konkret X ind i stedet for "værk", og udsagn af denne art vil antagelig være velkendte fra disse års æstetiske diskurs, det være sig som udsagn hos anmeldere og kritikere, det være sig som kunstneres egen selvforståelse, det være sig i æstetiske analyser på universiteterne, det være sig i munden på kulturpolitikere – det være sig kort sagt hvorsomhelst i dén borgerlige pænhed, som udsagnet på overfladen ellers synes at tage afstand fra. Slå op på hvilken som helst avis' kultursider, og De vil kunne finde adskillige eksempler på anvendelsen af sådanne kriterier<sup>iii</sup>. Denne negativisme – forestillingen om, at det afgørende æstetiske kriterium ligger i overskridelsen af givne kunstneriske, kulturelle, politiske eller andre normer – er blevet vor tids kulturelle pænhed, den forestilling, som forener både kunstner og kunstinstitution, offentlighed og kulturpolitik. Ejendommeligt nok har dén, der ytrer et 'overskridende' udsagn, som regel ikke bevidsthed om, at han derved placerer sig trygt og godt i et ufarligt sæt vedtagne normer; han opfatter det tværtimod som om han dermed anbringer sig i en radikal og farlig yderposition uden for enhver konsensus, tydeligvis uden at opdage, at det meste af hele det øvrige kulturliv forlængst har anbragt sig i selvsamme position. Denne forestilling er resultatet af en særlig *forstørrelse til Intethed* – der er emnet for næste kapitel i denne bog - og den er den dominerende æstetiske metafysik i vor periode. Og den har til og med afsmittende effekter på videnskab, etik og politik. Dette essay er ideologikritisk, for så vidt som det analyserer og kritiserer denne æstetiske vulgærmetafysik.

Negativismen anerkender ikke noget kriterium for sandt, godt eller skønt. Men alligevel er den på mærkelig vis ikke nogen konsekvent nihilisme, idet den ikke munder ud i nogen total nivellering, i nogen hyldest til, at efter Guds død er alt tilladt. Alt er tilladt - men der er noget der er mere tilladt end andet. I det tomrum, der åbnes af kriteriernes påståede forsvinden, opretter negativismen uvægerligt og

konsekvent en række *erstatningskriterier*, og det er dem, der systematisk tillader fokus at glide fra sag til person, fordi disse kriterier er bundet til selve afsigelsen af værddidommen i stedet for til det den afsiges om, til udførelsen af værket i stedet for værket selv. Man synes at mene, at selv om vi ikke længere kan tro på kriterier for værket og dets udsagn, så kan vi alligevel godt bedømme – ikke selve værket, men den *person*, der på den ene eller anden måde dømmes i forhold til det. Om det nu er kunstneren, kritikeren, analytikeren, så fælder de alle dom over egne eller andres værker eller udsagn – og det mærkelige er, at den bedømmende *person* nu kan træde i stedet for den genstand, der egentlig var hele hans existensberettigelse. Det er en intellektuel version af at gå efter manden i stedet for efter bolden, idet man antager at bolden egentlig slet ikke eksisterer. Fra udsagnet glides der til udsigelsen. For hvis ikke der gives kriterier for genstanden selv, så kan den aktive nihilists dømmen i stedet (mærkeligt nok) måles på om *domsakten selv* er vellykket<sup>iv</sup>. Man kan her ligefrem skelne en række undertyper af negativismen alt efter hvilken karakter dette meta-kriterium har: om afsigelsen af dommen er *bevægelig, stærk, konsekvent, følsom* ... og sikkert endnu flere. Dette giver anledning til en formelig typologi over forskellige irrationalismer.

### Bevægeligheden som kriterium

Man anser fx en dømmen for særlig vellykket, hvis den negerer så hyppigt, at den end ikke tager sine egne tidligere domme for givet og konstant inddrager dem i det negerede. Det er *bevægelighedens* kriterium, nok det mest udbredte nihilistiske erstatningskriterium i den brede kultur. Forbilledet er her som så ofte Nietzsche: man må endnu have kaos i sig for at kunne føde en dansende stjerne, og anmelderfrasen er hentet fra et tidligt Ribbjergdigt: "X er ikke for fastholdere". Det er ligegyldigt om jeg dømmes sandt, ret, smagfuldt osv. - bare mine domme er bevægelige, konstant bevægelige. Bevægeligheden tages som indirekte bevis på, at mine domme former sig efter en genstand, der er så subtil og ustadig, at den ikke kan fremstilles direkte - det er endda den mindst frastødende version af bevægelighedens negativisme. Værre er den glidning mod fejringen af det dømmende subjekt, der er en konstant tendens i negativismens metakriterier: bevægeligheden skyldes et særligt smidigt, kreativt, skabende, ja, kunstnerisk gemyt hos negativisten. At en kunstner "konstant søger nye veje", "aldrig gør hvad man forventer", "altid er på kant med traditionen" kan man nu pludselig ophede til kriterier i sig selv – hvorved det fatalt overses, at langt fra alle nye veje behøver at



frembyde noget af interesse. Men ved hyldesten til bevægeligheden slipper man samtidig for at føle noget ansvar for gjorte indsatser – det er bare døde hamme, man som en slange forlængst har skudt af.<sup>v</sup> Dermed kan den bevægelige samtidig bekvemt stilles i modsætning til folk, der står ved hvad de har sagt og gjort. De kan nu fremstilles som stivstikkere, som traditionsbundne, ubevægelige, dumme, stædige, ja som undertrykkende despoter i deres stadige promovring af eet og samme greb og synspunkt - om det nu er skønt, godt, sandt eller ej kommer for negativisten slet ikke på tale, fordi metakriteriet alene tæller. Vindbøjtler, opportuniste og selvmodsigende vrøvlehoveder kan ved hjælp af dette magiske trick fremstå som mere sublime væsener end ansvarlige, ordholdende og sanddru, konsekvente personer.

Bevægeligheden kan i en yderligere bevægelse tages som tegn på, at den bevægelige person endog er i særlig pagt med en underliggende, dybere strøm: tidsånden, kunstens udvikling, livets egne dybe love. Denne fordobling fjerner ansvaret for bevægelsen fra den bevægelige, der mister sin skaberstatus såvel som faren for at blive holdt ansvarlig for fejludviklinger – men bliver til gengæld som prop på en bølge en særlig udvalgt markør for bevægelsen, en bevægelighedens præst.

### Kraften som kriterium

En anden version af metakriteriet ser alene på den *kraft*, værket eller udsagnet fremsættes med. Fremsættes det tøvende, hakkende, uden vilje, kan det naturligvis ikke have noget på sig og må vidne om en kritisabel uegentlighed hos det pågældende subjekt – der måske nørdagtigt er hæmmet af alt for komplicerede overvejelser for og imod. Frembrøles det derimod ufortøvet, ledsaget af øjeblikkelig handling, så er alene dette et kriterium på dommens sundhed. Besluttetheden som dommens metakriterium har naturligvis også fornemme filosofiske forgængere: Nietzsches overmenneske og dets suveræne handlinger; Carl Schmitts suveræne hersker, den tidlige Heideggers besluttede og derfor egentlige Dasein. Den politiske decisionisme som dette kriterium giver anledning til erstatter demokratisk diskussion (der naturligvis er flertunget, kompromisfyldt, langsommelig og derfor kraftesløs) med henvisning til viljen hos den brølende masse eller den stålsatte fører, om det nu er i højre- eller venstre-version og er antagelig eller forhåbentlig tilstrækkelig diffameret i det 20. århundrede til at man behøver at advare yderligere mod den. Men den genfindes på andre områder i vor tid: den æstetiske kritiks “stærke læsninger” og forestillinger om, at kunstværkets

tilblivelse og æstetiske virkning kan beskrives og værdsættes i kraftbegreber. Som i bevægelsens tilfælde kan kraften også fortolkes i flere registre: kraften kan vidne om et bagvedliggende objekt af særlig potent udstråling, eller den kan - oftere - vidne om særlig pragtfulde og radikale egenskaber ved den, der dog formår at dømmes med en sådan styrke. Forstås styrken relativt i forhold til omgivelserne har vi en ærkeversion af det nihilistiske erstatningskriterium. For hvorved viser det sig, at en dom er fremsat med kraft? I en nihilistisk version af Newtons lov om aktion og reaktion viser det sig ved: om den møder modstand. Derfor er den upopulære dom kraftfuld og modig, og derfor har den modige dom altid ret. Ibsen anede denne version i *En Folkefiende*: den har ret, som står mest alene. Men den nihilist, der tager afsæt i dette diktum, tvinges derfor til at opsøge det upopulære standpunkt - der følgelig straks bliver det mest populære blandt nihilister. Derfor bliver dén, der i egen indbildning er mest aristokratisk, solitær og med sine meningers ukompromitterede mod med en mærkelig omvendt dén, der med størst akkuratelse og nervøsitet følger de skiftende moder for i ethvert øjeblik at søge at demonstrere sit mod ved at indtage det modsatte standpunkt. Så meget større bliver dette paradoks naturligvis i en periode, hvor der ydermere findes en bred konsensus om modets kriterium. Hvor svært det dog er for modets nihilist i denne periode at finde et synspunkt, der er tilstrækkelig upopulært til at demonstrere hans ubeklækkelige mod. Som man ser, fører denne formel fra modets og kraftens kriterium og ind i bevægelsens kriterium. Som dette kriterium må modet være villig til at skjule en sandhed: at det populære faktisk i en uforudsigelig mængde tilfælde *kan* være godt, sandt og skønt; at det netop er tilfældet, at der ikke er nogen privilegeret relation, hverken positiv eller negativ, mellem massernes uforudsigelige konjunkturer (herunder i vor tid ikke mindst de nihilistiske massers) og det skønne, det sande og det gode. At tro det, sådan som metakriterierne gør det, bundet til subjekter som de er, det er at forveksle sociologi med ontologi.

### Konsekvensen som kriterium

En tredje og beslægtet version af metakriteriet ser kraften udfolde sig i en særlig ubrudt hævde af dommen: *konsekvensen*. Man fastholder sin specielle yndlingsnegation med en egen stædighed og denne konsekvens kan nu optræde som et stålsat, hærdet signal om at særlig uforhandlelige (men igen, på anden måde uerkendelige) genstande er på dagsordenen, såvel som om den herlige vilje til affejning af irrelevante sidespor hos det konsekvente subjekt. I moderne kunst og kunstkritik er dette metakriterium sikkert det mest udbredte af alle:

man må gøre hvadsomhelst hvorsomhelst og hvorforsomhelst, bare man gør det konsekvent. Er kunstværket *gennemført* er det eo ipso godt, uanset dets øvrige miserable egenskaber, og er hele kunstnerens værk konsekvent gør det uden videre i sig selv ubetydelige præstationer til et oeuvre. Gennemførtheds kriterium er fuldstændig ufølsomt overfor, om oeuvre faktisk er godt eller skidt, og kan således skjule reelt fremragende værker ved at rose dem for en sekundær egenskab: deres gennemførthed. Som den ældre Højholt engang hovedrystende sagde om sin egen sene anerkendelse: bare fordi man bliver ved med at gøre det samme, tror de pludselig det er godt! Dette metakriterium passer på ulyksalig vis sammen med en ofte fremhævet egenskab ved den moderne kunstinstitution: at er en kunstner een gang "brudt igennem", som det hedder med en karakteristisk kraftmetafor, så vil den særlige varelogik, der er tilknyttet konstruktionen af kunstneriske "perioder" i kunstinstitutionen tilsige museerne kun at købe værker af ham, hvor han typisk ligner det han er kendt for, om nu det pågældende værk i øvrigt er godt eller dårligt. Man fortæller således om allerede den ikke særlig sene Rauschenberg, at han ikke kunne komme af med sine billeder, fordi de toneangivende museer ikke syntes, at de lignede "en rigtig Rauschenberg". For kunstneren in spe stiller dette forhold ham over for een eneste afgørende opgave: at finde noget der ikke er gjort før - uanset om det iøvrigt tilkommer nogen interesse overhovedet - at gøre dét, og blive ved med dét. Efterhånden som kunstmarkedet mættes, bliver mulighederne for en sådan artikulation naturligvis mindre, og stadig mindre forskelle dyrkes med en stadig stigende nidkærhed: jeg, jeg vil være dén kunstner, der er kendt for at besmøre migselv med afføring fra en pitbull terrier, medens jeg hænger med hovedet nedad i en hestesene forbundet med min ene testikel. At bruge hundelort fra en rottweiler er jo forlængst set, dyrket og annammet af masserne, det ville jo med eet forvandle værket til den rene sentimentale idyl, der allerede hænger som sofastykke i tusind hjem, et småborgerligt og forlængst overskredet stykke kitsch.

### Følsomheden som kriterium

En fjerde version af metakriteriet trækker en forbindelse til den perceptionsakt, der dog antages at være gået forud for dommen: er dommen *følsom*, så er den naturligvis bedre end en ufølsom dom og vidner om at en meget subtil sanseakt (igen involverende en yderst subtil og på anden vis ufølelig genstand) har fundet sted. Af filosofiske valgslægtskaber kan her markedsføres Rousseau: inderligheden som

sandhedskriterium, men også den sene Heidegger, der efter at have lagt decisionismen bag sig kunne agitere for et mere gelassent forhold til tingene, ligesom de berømte bønder og deres lang- og følsomme færd med ploven hen over ageren. Men - igen - vidner den mest af alt om, at vi som subjekt for den følsomme dom har et pragtfuldt og følsomt subjekt, der med sit sitrende kød som indsats har vovet sig frem. Medens de to foregående, kraft og konsekvens, har en stærk maskulin affinitet, er dette meget anvendeligt for feminister. Et udsagn kan være nok så sandt, et værk nok så skønt, men kan man mod det indvende, at "Jeg *føler* nu ikke, at det er rigtigt!", så kan værket ifølge dette metakriterium godt gå hjem at lægge sig, for det er jo så ikke sandt eller skønt, men bare resultatet af en særlig malign (og ofte maskulin) tykhudethed. Hvordan demonstrerer man imidlertid at et udsagn faktisk er følsomt? - eftersom der ikke gives nogen ydre genstand eller kontrollerbart kriterium, som følsomheden kan måles på, så er de eneste genstande for hånden udsagnet selv og personerne involverede i dets ytring. Heraf får vi udsagn der i særlig udstrakt grad smager på sig selv, kredser om sig selv som bevis på deres egen følsomhed - ligesom udsagn, der performativt søger at illustrere den talendes følsomhed ved et omfattende førsprogligt inventar af suk, grimasser, emfase, prosodi, hvin, gestus, spjæt og så videre, der kan illustrere følsomheden ved at lade selve kroppen tale. Disse strategier hindrer dog ikke existensen af den mere bastante, der vover direkte at gøre den egne person til genstand: "Jeg er jo så følsom ..."

De fire metakriterier nævnt her<sup>vi</sup> er som det tydeligt fremgår potentielt fulde af indbyrdes modsigelser: den stålsatte krafts fremskudte hage over for den bløde følsomheds blævrende væv; bevægelighedens programmatisk flakke om over for konsekvensens lige så programmatisk stilstand. Det hindrer imidlertid ikke negativisten i at bevæge sig (sic) frit imellem dem, for er man først negativist, så er logisk modsigelsesfrihed et positivt og foragteligt dogme, man ikke skal lade sig undertrykke af; den konsekvens, der her eventuelt er på tale, skal ikke forveksles med logisk konsekvens. De fire metakriterier gælder alle det dømmende subjekt, og dette er derfor på mærkelig vis både karakteriseret gennem dem og hævet over dem, for så vidt som det jo er defineret ved sin helt egen cocktail af dem. Men i alle tilfælde peger negativiteten på en fejring af det subjekt der dømmes og handler efter metakriterierne: den hurtige, den stærke, den besluttede, den følsomme. Djærve skikkelser *jenseits von Gut und Böse*, ikke hæmmet af skønt, sandt og godt.

Men at man hastigt skifter mellem lige enfoldige synspunkter; at man med stort mod, stor styrke og intensitet skaber et mådeligt værk; at man sammenbidt og med overmåde konsekvens fastholder en løgn; at man sensibelt og intenst fornemmer noget tåbeligt er dog, køligt betragtet, ikke nogen reel redning for det faktum, at indholdet af det fremførte faktisk er værdiløst.

At erstatningskriterierne knytter sig til det dømmende subjekt røber hvilken implikation denne fejring af udsigelsen på bekostning af det fremførte har: det drejer sig egentlig slet ikke om at skelne mellem bedre og dårligere værker, men om at skelne de få – bevægelige, kraftfulde, konsekvente eller følsomme – subjekter fra den brede masse, fra borgerligheden: fra *de andre*.<sup>vii</sup> Derfor handler disse kriterier mest af alt om den dømmende selv og de sociale distinktioner, der rejses i og med dommen. Den dømmende interesserer sig egentlig slet ikke for værket, men for at ponere sig selv som aristokrat, som overmenneske.<sup>viii</sup>

Disse metakriterier kan nu, hvor de een gang er fejrede og anerkendte kategorier for det negative subjekt, oven i købet i en mærkværdig og tilsyneladende ulogisk men udbredt bevægelse virke tilbage som kriterier for *produktet* - selv om udgangspunktet for oprettelsen af metakriterierne ellers var manglen på kriterier for sagen selv. Det kan fx. fordres af kunstværket, at det er ualvorligt, at det er flosset, at det er fragmentarisk, at det er ufærdigt, ustadigt eller er usammenhængende at det er sært (og ikke alment).<sup>ix</sup> En særlig løsrevet dyrkelse af ironi, humor, særegenhed, fragment - alt sammen i sig selv uundværlige og centrale momenter i ånden - bliver derfor nye kriterier for negativisten. Faktisk oprettes her en hel række nye metakriterier, nu gældende for værket selv, via omvejen over personen: fragmentets, ironiens, usammenhængens, improvisationens metakriterier, der alle er støbt over kunstnerpersonens forhold til værket, men som nu løsrives fra ham og hævdes gældende for værket selv. Med dette skridt fordamper negativistens indledende programatiske pluralisme nu endegyldigt. Man *må* da overhovedet ikke fremsætte universelle udsagn; mod dem skal det partikulære, det sære, det egne, det lokale, det relative pr. rygmarv påkaldes. Man *må* da på ingen måde fremlægge harmoniske, alvorlige, klangfulde, sluttede, patosfulde værker (som om de i sig selv udgjorde forbud mod disharmoni, fragment og lystige fætre); heroverfor må det splittede, det klangløse, det groteske og det komiske fremsættes – med sammenbidt alvor - som norm. Negativisten holder sig derfor mærkværdigt nok ikke tilbage med udsagn af voldsom universalitet af

typen "Alle universelle udsagn er falske" og velafrundede, æstetiske proklamationer som "Alle harmoniske værker er uskønne".

En anden måde, hvorpå metakriterierne kan virke tilbage på værket, er kravet om, at værket skal være mærket af selve udsigelsesakten, at dennes spor i værket bliver mere afgørende end værket selv. Ekspressionismen fremstår forlængst som klassiske og veltempererede tilfælde på denne subjektets plads i værket i forhold til vore dages grasserende anvendelse af intimiderende selvbiografi i værkerne. For et eklatant eksempel kan man tage den af alle anmeldere på uforståelig vis hyldede udstilling *NowHere* på Louisiana nogle sæsoner tilbage: kilometervis af kitsch bestående af opklæbte A4-ark med oplysninger om kunstnerens sommerferie, personlige gøremål og så videre kunne her gøre det ud for kunstværker. At anmelderne så til gengæld hyldede udstillingen, vidner om et andet aspekt af negativismen: det kunne de gøre ud fra ungdoms- og tidsåndsyndens stakåndede metakriterier, for udstillingen var jo et excellent vidnesbyrd om hvad der rørte sig i tiden, hvad der var den unge kunstnergenerations interesser! Den var jo et fantastisk pluralistisk overblik over mange forskellige udviklinger! Meget muligt, men var det *godt*?

Alle disse negative kriterier for værket henviser således påfaldende nok til positive og konstaterbare egenskaber ved det. Det er vigtigt for at forstå negativismens indre anatomi at begribe, at den på denne måde uhæmmet, trods sin programmatisk nihilisme, kan udfolde en omfattende og voldsom moralisme på baggrund af aldeles faste og urokkelige normsæt. En negativ opbyggelighed, der selv tror sig fuldstændig hinsides godt og ondt, og derfor har licens til moralisme på frihjul. Blot fordrer den som betingelse for sin udladning den stadig sjældnere forudsætning, at dens fjende, det positive, viser sig. Et værk skabt med henblik på skønhed, en påstand fremsat med henblik på sandheden, et råd fremsat med henblik på gode konsekvenser - sådanne fornærmelser er i vore dage formelige krystallisationspunkter for kulturelle uvejr af negative udladninger. For negativisten er trods al sin pompøse overmenneskestøjhed en uerkendt slave af det positive: han må med nidkærhed opsøge, udgranske og udstille fænomener, der foregiver at være positiviteter, for at få lejlighed til et kannibalsk orgie af perfiditeter, der kan lade ham finde sig selv og ranke ryggen som det overmenneske han er. Om positiviteters dumhed samles de tolerante relativister i en rasende grisefest.

Nu er substantielle dele af kulturen - kunsten, human- og samfundsvidenskaberne, tv, presse - i den grad befriede områder, at

det ofte kan være ganske svært at finde et kødfuldt positivt fænomen at gnaske i. Men negativisten vil naturligvis nødig undvære grisefesten, der gør ham selv til subjekt, og derfor ser vi med deprimerende hyppighed en tilbagevendende scene: da der nu ikke er noget positivt flæsk for hånden, som man kan få i, så må negativisten for at få sig selv op at stå *lade som om* der er noget. Han er jo aktiv nihilist, og det skulle ikke være noget problem at fremstille et par illusioner. Nietzsche havde imidlertid næppe forestillet sig, at det var sådanne illusioner, den aktive nihilist skulle geråde i: fremmaningen af positive fænomener som han kan foregive at nedbryde for at mærke at han eksisterer. Ganske vist mærker viljen til magt kun for alvor sig selv, når den møder modstand, fortæller Nietzsche - men kan den tro på en modstand, som den blot foregøgler sig selv? I hvert fald er der ingen grænser for hykleriet, når den negativistiske kunst og tænkning skal fejre sig selv.

“Borgerskabet” er en fast teaterdæmon, der med simple midler manes frem for derfor øjeblikkelig at blive uddrevet - selv om ingen klasse har været så hastig til at anerkende de negativistiske kriterier som netop borgeren. Lyotard har med beundringsværdig selvkritik foreholdt sig dette problem: avantgardens tilintetgørelsescraze er jo formelt ligedannet med kapitalen og dens evne til at udvirke, at *all that is solid melts into air*, og det er derfor sagen selv iboende, at netop borgerskabet af alle skulle være i stand til at goutere negationen. Når negativisten tror at gøre op med borgerskabet, så er det naturligvis en fremdrømt udgave af ham selv, der står for skud, og det frådende opgør kunne med fordel arkiveres som et rent internt, psykologisk anliggende mest af terapeutisk værdi, hvis ikke det var fordi det er så sociologisk udbredt, at det truer de institutioner, der forsøger at videreføre og udvikle kriterier af ikke rent negativ art.

Vi har anført, hvorledes der er en oplagt psykologisk gevinst forbundet med negativismen: oppustningen af den egne person til grandioست overmenneske, udspændt af negativitet, er jo en prægtig pris for at undsige nogle kriterier, som negativisten samtidig på mærkelig vis anser for forlængst afdøde og derfor fuldstændig sikre og ufarlige at gøre sig lystig over. Men forklarer det alligevel hvorfor så mange ubetvivleligt intelligente mennesker flokkes under minustegnet? I mangel på stabile, positive værdier at få en ordentlig ophidselse over, betjener negativismen i vor tid sig ofte af en bemærkelsesværdig *catch 22* som følger: når ikke man kan overskride en given kunstnerisk norm på den reelt interessante måde, at overskridelsen ledsages af et forsøg på en artikulation af et eller andet ikke-negativt resultat - så kan negationen forløbe ved, at man skaber et værk, formulerer et udsagn, der afføder almindelig væmmelse ved at overskride basale

kropsgrænser (man sønderdeler nogle kroppe, hylder nogle massakrer, fremstiller et stinkende eller larmende kunstværk etc.). Hvis så nogle med god grund væmmes ved resultatet, så gælder deres væmmelse øjeblikkelig som garanti for, at bornerte, undertrykkende, borgerlige (fortsæt selv rækken af adjektiver) grænser på ny er overskredet og stor kunst er skabt. De kvalmeramte kan så forgæves insistere på, at de skam ikke er undertrykte og skam iøvrigt er store beundrere af moderne kunst - - - intet nytter, for har værket netop ikke hos dem afsløret en undertrykkelse, som de til overmål ikke engang selv vil vide af og som derfor har extra objektiv karakter? Igen antages noget uudsigeligt sandt at åbenbare sig, når skrankerne falder, og selvretfærdig kan den opbyggelige negativist hævde blot at ville det gode med det ak så bornerte, kvalmeramte menneske. Er man på den anden side efter tiårs negativisme hærdet og kan se mutileringerne koldt i øjnene, så tæller denne ligegyldighed naturligvis for negativistens anvendelse af metakriterierne ligefuldt som bevis på at man bare er en stakkels undertrykt. Her deler negativismen egenskaber med de pseudovidenskaber, som Popper anklagede for ikke at kunne falsificeres: får beskueren kvalme, så er der tale om kunst. Får han det ikke, er han ufølsom over for kunst. Gevinst på alle hylder. Med dette ufejlbarlige middel kan avantgardismen fejre uendelige triumfer som *versunkenes Kulturgut*: der vil naturligvis aldrig kunne eroderes ned til et niveau uden de væmmelses- og skrækgrænser, der er enhver kulturs forudsætning, og negativismen kan derfor fejre sig selv ind i en nedbrydelsens slette uendelighed.

Endnu et paradoksalt træk ved avantgardismen som ideologi er, at den faktisk gør avantgardens reelle kunstneriske resultater *mindre* end de egentlig er. Ved at præsentere dem som blotte krænkelser af regler, blotte overskridelser af normer, blotte tilintetgørelser af noget allerede eksisterende, bliver de kunstværker, det drejer sig om, gjort til negative afbilleder, der forbliver stærkt afhængige af de forbilleder, som de står i et negativt forhold til. Implikationen er, at man kun kan opleve impressionismen, hvis man har et mere traditionelt landskabsbillede for sit indre blik som en forventning, der følgelig kan skuffes og rystes, at man kun kan opleve kubismen, hvis man bornert kræver af billedet, at det burde overholde almindeligt perspektiv, at man kun kan værdsætte konceptkunsten, hvis man skuffes over, at den ikke forestiller noget. Avantgardismen gør reelt avantgarden til een simpel drengestreg, der ikke kan gøre andet end at sætte et minus foran noget allerede velkendt. Men det er at gøre den reelt foreliggende avantgardes mangfoldige og vidt forskellige resultater uret. Man skal nok ikke være blind for, at avantgardismen af denne grund indeholder en



erkendelsesøkonomi: hvis al kunst de sidste mere end 150 år kan sættes på negationens simple formel, så behøver man ikke andet for at forstå den end at finde en enfoldig, indskrænket udtryksform, som den kan siges at benægte. Og så er man herlig fri for at forsøge at forstå de ofte vidt forskellige oplevelser, modernismens hovedværker tilbyder, og man bliver fri for at forstå de mangfoldige forskellige og ofte indbyrdes modstridende æstetiske greb og principper de betjener sig af. Ja, man kan næsten blive helt fri for at forsøge at opleve og forstå værket, fordi man i dets sted kan sætte en ganske simpel psykologi: nemlig den om kunstnerens subjekt, der provokerer og bryder regler. Værkets rolle bliver da kun at minde betragteren om kunstnersubjektet og hans herlige vilje til provokation, som beskueren så kan identificere sig med og føle sig som fræk dreng i skolegården. Men det er en fræk dreng med en skolelærers træk. For avantgardismens regelbrud bliver nu noget, der doceres som didaktisk pointe. Avantgardismen – så avanceret og kompliceret udi egen indbildning – får et paradoksalt skær af simpel pædagogik. Værket ophører med at være en anledning til oplevelse og tanke og degenererer til at være en pegefinger, der påpeger bornerte fordomme hos betragteren. Men hvad der for alvor lider under denne forsimpning af avantgarden til pædagogiske tavler til terapi for beskueren er jo nøjagtig – værkerne, der ophører med at være udvidelser af sensibilitet og tanke for i stedet at blive pædagogiske proteser for negativ opbygghed.

Naturligvis findes der intelligente negativister, der er klar over hulheden i at erstatte egentlige kriterier med metakriterier og deres glidning over mod bedømmelsen af subjektet frem for sagen. Herhen hører den heideggerske dyrkelse af begivenheden, “das Ereignis”, der finder sted ganske objektivt og som kommer bag på subjektet; herhen hører den derridaske “différance”, som der jo ikke er noget subjekt, der kan bemestre. Men man kan meta’ere så meget man vil; uanset hvor højt man kravler op i et tårn af metakriterier, slipper man aldrig for subjektet, for der skal jo være *nogen*, der bedre end andre skal kunne sanse når “begivenheden”s diskrete skred finder sted og différancen sætter spor - og der er dermed øjeblikkelig ryddet en plads for et negativt præsteskab, der kan formidle dette til de andre, mere naive. Metakriteriernes totale skepsis, der synes så radikalt moderne, så radikalt oplyst, vender sig derfor i et sælsomt fixerbillede om, og negativisternes præsteskaber står i glimt frem som udbrud af dunkel hedenskab midt i det moderne, tunge af autoritetsstrukturer langt mere ubønhørlige end de institutioner, de kritiserer, fordi de er hinsides argumentet. De franske filosoffer Luc Ferry og Alain Renaut skriver i

deres programmatisk antologi *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, at deres filosofiske generation aldrig har kunnet glemme, at "hadet til argumentationen som sin vigtigste betydning har haft autoritetens tilbagekomst"<sup>x</sup>: negativitetens totale syrebad, så øjensynligt moderne, så velgørende kritisk, så uendelig skeptisk, kan som ingenting slå om i fuldstændig arkaisk stupor omkring lokale offerpræster, utilgængelige for argumentation og kritik.

Imod denne primitivisme er der ikke andet at gøre end at påkalde sig oplysningen. Nu er der naturligvis en stor buket af meget stridende opfattelser af forholdet mellem oplysning og kunst, og en udbredt fejltolkning bærer blot yderligere ved til negationens bål: den idé, at kunst bør viderebringe oplysningens temaer og inkarnere, tematisere og omhandle demokratiske værdier. Men en sådan idé er en nedsmeltning af oplysningens egentlige indsats: etableringen af de enkelte kulturelle områders autonomi. At hævde kunstens autonomi er at skærme den fra politik, etik, videnskab, teologi og hvad der ellers stirrer sultent efter den<sup>xi</sup> – og derfor også at skærme den fra negationen og dens metakriterier.

## Forstørrelse til Intethed

### Lille negationshistorie

Negationen som basal tankefigur har naturligvis spillet en rolle til alle tider, så sandt som man næppe kan tænke uden at benægte antagelser, man opdager er fejlagtige. Noget tilsvarende gælder den proces i den virkelige verden, som negationen har et intimt og dog ikke særlig klart forhold til: destruktionen, tilintetgørelsen – den har altid været en del af menneskelig handling og går hånd i hånd med nyskabelse af alle arter. Når vi her interesserer os for negationen, så er det ikke disse fundamentale anvendelser af ordet, der interesserer os. Det er derimod en særlig og massiv ideologi, der de seneste tiår har dannet sig på basis af negationen, der gennemsyrrer kulturlivet på mange niveauer og i forskellige former. Denne ideologi vil hævde, at benægtelse, afvisning, tilintetgørelse, overskridelse, ødelæggelse, tilsidesættelse, kort sagt negation, af en eller anden given position, er et tilstrækkeligt indicium på, at noget interessant er sket, at en erkendelse er gjort, et kunstværk opstået, en politisk handling gennemført. Denne negation er i en vis forstand vor tids udgave af nihilismen. Men den adskiller sig fra den nihilisme, som Nietzsche diagnosticerede i sin samtid og som var karakteriseret ved at hylle sig i positive, kristne klæder. Vore dages negativisme er en nihilisme med Nietzsches erfaring indbygget: den opstiller ikke forløjede og abstrakte positive fordringer, hvis hulhed den kæmper for at skjule – i det mindste ikke umiddelbart. Tværtimod kender den dén erfaring bedre end nogen og har taget den konsekvens at oprette en art meta-nihilisme: overalt hvor den kan, ser den hule, positive fordringer, der bør kritiseres, og for ikke selv at falde i denne fælde, har den oprettet sit eneste forbud, som til gengæld erklæres uoverskrideligt: forbuddet mod positivitet.

Kan man i denne negativisme se et forsøg på at realisere Nietzsches drøm om en alternativ, "aktiv" nihilisme? – en nihilisme, der ikke som slavernes foragtede udgave var reaktiv og bestandig måtte ytre sig i forbud mod suveræn adfærd, men som tværtimod udspringer, aktivt og uden ressentiment, af en kreativ skaben? Mange af negativismens profeter vil sagtens føle sig smigret af en sådan karakteristik, hvis de da ikke ligefrem allerede selv - med en mistænkelig positivitet - hylder en version af den og ser sig selv som særlig beåndede kraftatleter i en negativ skaberrus – men hvis det er tilfældet, så er negativismen, snarere end at være den virkeliggjorte aktive nihilisme, dens dementi. For Nietzsches utopiske idé var jo, at den aktive nihilisme ville være svanger med nye værdier, suveræne

værdier, der ville springe friske og stærke frem af skaberværkstedet, når de lumpne slavesjæles anslag var fejlet til side og det sunde overmenneske ville få mulighed for at udfolde sig ret. Men negativismen skaber ingen værdier – den flytter snarere værdisættelsen fra målet til midlerne og hylder ”processen” i samme omfang som den er skeptisk over for resultatet – og dens aktuelle fiasko stiller snarere spørgsmålet om hvorvidt værdier i denne dybe forstand overhovedet er noget, der ”skabes”.

Et kort overblik over nogle faser i negationens nyere historie vil gøre os i stand til at vurdere negativismens aktuelle udformning. Jorge Luis Borges har i den tidlige kristendom lokaliseret en karakteristisk figur, som han døber ”forstørrelse til Intethed”<sup>xii</sup>. Det, han dermed tænker på, exemplificerer han i en udvikling i teologien på kanten mellem oldtid og middelalder, hvor man skrider fra at forsøge at karakterisere guden ved en lang række adjektiver og til at hævde, at Han overhovedet ikke kan beskrives – man ser, at det på en måde er fornedrende for guden, at han skal trække rundt med et helt bundt af blandede, partikulære, altformenneskelige prædikater. Ved at overtage en tradition for beskrivelse af Jupiter blev guden ofte karakteriseret ved adjektiver udstyret med det græske præfix ”omni”, alle: guden er almægtig, allestedsnærværende, alvidende – som Borges siger, blev han til ”... et respektindgydende kaos af uforestillelige superlativer”. Men selv denne totaliserende beskrivelse af guden har imidlertid forekommet for snæver: ”... i slutningen af det femte århundrede erklærer den ukendte forfatter til *Corpus Dionysiacum* at intet affirmativt prædikat passer guden. Intet må prædikeres om ham, alt kan benægtes.” Selvfølgelig at udstyre guden med prædikationer synes at trække Ham ned i for lav en sfære, og hos ireren Johannes Scotus Erigena, der i det 9. århundrede oversætter *Corpus*, er guden blevet den eneste realitet, liggende bag alting: ”Han er ikke vidende, Han er mere end vidende, Han er ikke god, Han er mere end god, uransageligt overskrider og afviser Han alle attributter.” Følgelig anvender Erigena til at definere ham ordet *nihilum*, han er nu selve den intethed, hvoraf alting fremstår. Processen er fuldendt – beskrivelsen af den kultiske genstand, der begynder med en syndflod af adjektiver, forstørres ved generalisering og fjernelse af prædikater indtil et altomfattende Intet er tilbage. For Borges genfindes denne udvikling i mange andre kulturer – han nævner som eksempel Shakespeare-kultens udvikling fra bardens egen samtid og til det 19. århundredes dyrkelse af ham som en person, der ”var intet, men han var alt hvad andre var, eller kunne være” (William Hazlitt), en person, der var som ”oceanet, hvis mulige former var uendelige” (Victor Hugo).

Borges konkluderer: "At være een ting er uundgåeligt ikke at være alle andre ting. Den forvirrede intuition om denne sandhed har ført mennesker til at forestille sig at det ikke at være er mere end at være noget, og at det ikke at være, på en eller anden måde, er at være alt."<sup>xiii</sup> Denne *forstørrelse til Intethed* er en mulig udvikling i kulter til alle tider. I modernitetens problemfyldte tendens til, at mennesket i mangel af transcendent guddom guddommeliggør sig selv eller sider af sig selv, har denne menneske-kult i løbet af de sidste århundreder gennemløbet denne karakteristiske *forstørrelse til Intethed* – især synligt i menneskets dyrkelse af sig selv som geni i kunstreligionen og som samfundsdemiurg i dén religion, at mennesket uhindret kan skabe og omskabe samfund og kultur uden begrænsninger.

Denne *forstørrelse til Intethed* i løbet af de seneste to hundrede år omfatter både brede samfundsmæssige og idehistoriske udviklinger på den ene side og explicitte filosofiske og æstetiske doktriner på den anden – beskrivelsen af processen må derfor skifte mellem de to, der naturligvis ofte foreligger mest direkte udtrykt i filosofiske og æstetiske traktater. Den explicitte anvendelse af negationsbegrebet i denne det modernes kult om sig selv tager sin begyndelse hos de tyske romantikere, for hvem det benægtende udsagn ikke kun formallogisk betyder en negering af udsagnets sandhedsværdi eller psykologisk signalerer en afvisende attitude hos den, der siger det – men også henviser til et på en eller anden måde reelt eksisterende intet. Denne ide lå allerede i flere skolastikers udlægning af Aristoteles ud fra en realistisk intuition: benægtelsen måtte for at være gyldig også henvise til et forhold *in re*, der ikke kun var en effekt af tanken – men det afgørende er, at den tyske idealisme sætter denne i sig selv rimelige ide i intim forbindelse med det subjekt, som de i forskellige udgaver sætter i filosofiens centrum. For Fichte var skellet mellem jeg og ikke-jeg filosofiens fundament, og realiteten var det, der fremstod som ikke-jeg ved jegets benægtende aktivitet. Også Schelling gik ud fra modsætningen mellem jeg og ikke-jeg, hvor sidstnævnte er skiften, mangfoldighed, ubestændighed – og hvor det endelige jeks mål er at blive absolut og uendeligt ved udslettelse af alle sine særegne egenskaber: ved tilintetgørelsens overgang til ikke-væren, der ses som den afgørende proces for subjektet. I den spekulative idealisme er benægtelsesakten således særdeles potent: den kan i een version afføde realiteten, i en anden det absolutte jeg.

Den virkningshistorisk mest skæbnesvangre version af sådanne doktriner finder man naturligvis hos Hegel, der hyldede "det negatives uhyre Magt".<sup>xiv</sup> Han citerer med omhu gentagne gange Spinozas diktum: "Omnis determinatio est negatio" – enhver bestemmelse er negation. Hos Spinoza var tanken, at enhver individuel bestemmelse

kun kan komme til veje ved negation – forstået som en begrænsning af den universelle helhed, som alting indgår i. Helheden er det eneste reelt eksisterende, og de øjensynligt distinkte, individuelle ting og sager er blot aspekter af denne helhed. Hegel værdsætter heri den ide, at det negative er svangert med positivitet, det er i en vis forstand en art *mangel* i realiteten, der kalder på positiv udfyldelse, og han indsætter denne ide i sin famøse ”dialektik”. Enhver sådan bestemmelse ved negation er igen svanger med sin egen negation, således at enhver tilblivelsesproces består af en successiv række af negationer. Faren ved Spinozas doktrin var for Hegel, at enkeltgenstandenes væren forblev illusorisk og helheden egentlig det eneste reelt eksisterende, men denne fare mente Hegel at afværge med sit berømte begreb om ”negationens negation”. Dette begreb, hvori Hegel var inspireret af mystikere som Jakob Böhme, angiver ikke bare som i logikken en dobbelt negation, der fører os tilbage til start – heller ikke som i senere modallogik et kompliceret udsagn, der fordrer en tredje sandhedsværdi. For Hegel angav negationens negation en *virkelig* bevægelse, og ideen – for så vidt den kan gengives klart – var at selve negationen udspændte sig abstrakt mellem to modstillede størrelser. Negationens negation, derimod, negerede *hede* denne modstilling, idet den oprettede en ny, konkret helhed, hvori den oprindelige modsætning nu lå indlejret som aspekter af helheden; den var ”ophævet” i en ny, mere kompliceret positiv helhed (der så igen kunne udsættes for negation osv.). Begrebet ”dialektik” er jo i sig selv den sokratiske samtale som metafor overført på sociale tilblivelsesprocesser ud fra Hegels berømte ide om at åndens og verdens udviklingsbevægelser var eet og det samme. Negationens frugtbarhed i samtaler, hvor den kan bringe diskussionen videre, skærper synspunkterne og måske tillader en konklusion, der medierer mellem flere synspunkter bliver i denne skæbnesvangre metafor overført på realiteten og samfundslivet: sociale modsætninger, oprør, krige, revolutioner kunne nu fremstå som frugtbringende skridt i udviklingen, fordi de ses som forudsætningen for de senere, mere udviklede og komplicerede tilstande – som en række indvendinger, nødvendige for at føre samtalen videre. Det er antagelig velkendt, hvorledes Hegels opfattelse af denne proces’ uafvendelighed kan medføre forfærdende konklusioner: syntesen helliger negationen, målet helliger midlet. Med Hegel kommer en konsekvenssvanger ide således ind i verden: mennesket skaber historien, og det gør det ved hjælp af negationer, negationer som mennesket måske ikke selv behersker, men som taler og agerer igennem det.<sup>xv</sup> At en sådan påstand er rigtig i en lang række empiriske tilfælde, hvor oprør, modstand og kritik faktisk har ført til afvikling af udslidte strukturer og dannelse af nye og bedre,

hindrer ikke dens skræmmende effektivitet som ideologisk udsmykning af rene rædsler. Den viser sig uhyre anvendelig som både motivation og legitimation for grasserende overgreb – ja, den kan endda i en bemærkelsesværdig truende omvending blive til en værdsættelse af rædsler i sig selv som en art garanti for at verdenshistoriske udviklinger faktisk er sket. Som en af det 20. århundredes største og mest indflydelsesrige hegelianere, fransk-russeren Alexandre Kojève, afvisende sagde om '68: "Rien n'est passé. La sang n'a pas coulé." – intet er sket, intet blod er flydt. Her bliver det spildte blod pludselig kriterium på, at et reelt verdenshistorisk faktisk skridt er taget, at noget afgørende er sket. Dette skridt, fra Hegel til Kojève og hinsides, er vor tids udgave af Borges' *forstørrelse til Intethed*. Fra negationen som en bevægelse mod en ny positivitet – og til den blotte negation som positiv i sig selv. Udviklingen omfatter naturligvis langt fra kun disse to filosoffer, hvori den kommer til prægnant udtryk – tværtimod er de kun en lille men signifikant del af en omfattende kulturel bølge fra økonomi til vandrefugle, fra politik til avantgardisme.<sup>xvi</sup> Lad os spore et par positioner i denne moderne *forstørrelse til Intethed*.

Det er et vigtigt forhold for at forstå dynamikken i den moderne *forstørrelse til Intethed*, at den explicitte dyrkelse af negationen i kontinental tænkning har en mere implicit parallel i den angelsaksiske verden. Den spirende økonomis store gåde i det 18. århundrede var, hvordan en sum af enkeltpersoners egoistiske handlinger som resultat kunne give forbedringer af almenvellet. Bernard de Mandevilles *Fable of the Bees* stiller tidligt spørgsmålet, hvis mest berømte metafor naturligvis blev Adam Smiths "usynlige hånd", der handler bag om ryggen på den enkelte købmand på markedet og garanterer, at de mange egoistiske handlinger i et liberalt samfund ender med at forøge samfundskagen til gavn for alle. Formelt analoge begreber findes både hos Kant ("social asocialitet") og hos Hegel ("fornuftens list"). Disse ideer knæsætter den vigtige oplysningstanke, at handlinger, der for et første øjekast kan synes dadelværdige, i virkeligheden er komponenter i en mere omfattende, og uhyre gavnlige proces. Det, der for et umiddelbart og snævert blik synes negativt, er i virkeligheden positivt. Og, hvad mere er, denne usynlige, listige hånd fungerer kun, hvis markedet frigør sig fra traditionens snærende bånd, dvs. hvis markedsøkonomien får frit spil – og opbakning fra staten – til at destruere givne værdier og sammenhænge. Denne destruktion er eo ipso positiv – i sidste ende. Hegel læste naturligvis Smith som grundlag for sin forståelse af det liberale samfund – og tilføjede endog til hans bestemmelse af markedet den afgørende indsigt, at markedet ikke bare tilfredsstiller behov og socialiserer de aktører, der indgår i det,

men at det også skaber nye behov i en stadig innovations- og destruktionsproces. For Hegel var disse negationsprocesser på mere eller mindre konkrete niveauer naturligvis noget, der fandt sin plads i den rationelle, liberale stats institutioner, der i dialektikkens lange løb således var negationernes mere eller mindre uafvendende endemål og som Hegel blev berømt for at tro allerede var realiseret i hans tids Preussen.

Men denne økonomiske indsigt tillod Marx at transportere Hegels negationsbegreb over i en akut social, aktivistisk kontekst. Marx ser, på baggrund af både Smith og Hegel, at den liberalistiske økonomi udvirker at "all that is solid melts into air" (i Marshall Bermans epigrammatiske oversættelse) – men ulig de konservative kritikere i samtiden, der begræder denne bortlugning af stolte traditioner, faste værdier og social stabilitet<sup>xvii</sup>, hylder hegelianeren Marx negationen: først ødelæggelsen af det gamle bereder vejen for det nye. De negative, destruktive aspekter af liberalisme og kapitalisme må hyldes (snarere end deres positive aspekter, der bliver konstante genstande for marxistisk kritik) – hermed transporteres negationsfiguren for alvor over i en politisk kontekst, hvor konkrete, sociale spændinger bliver set som negative midler til på længere sigt at fremskaffe den lovede sociale positivitet. Heri ligger endnu et skæbnesvangert træk: bortfjernelsen af dialektikkens mål fra nuet og til en ubestemt, fjern position i fremtiden – så at de aktuelle negationer bliver vigtigere end den stadig fjernere positivitet, der egentlig skulle legitimere dem. I *forstørrelsen til Intethed*-processen skulle denne positivitet bliver fjernere og fjernere - med dybe konsekvenser i de følgende to århundreder, både i politiske ideologier på begge fløje og på filosofiske positioner på disse fløje, der kunne fungere som deres legitimering, fx. højre- og venstrekojèvierne Maurice Blanchot og Jean-Paul Sartre, der hver på sin måde hyldede negationen – eller Ernst Jünger og Walter Benjamin for en på flere måder tilsvarende tysk tandem.<sup>xviii</sup>

For de fleste marxister vedblev positiviteten at spille om ikke andet så en vigtig retorisk rolle for at legitimere nuets negationer – men andre udviklinger kunne fjerne den helt og aldeles. I romantikkens kunstreligion lå allerede lignende strukturer: det romantiske gesamt-kunstwerk, der kunne forene kunst, politik og videnskab i een grandios, dennesidig utopi, var for mange af romantikerne uopnåeligt i en grad, så kunsten måtte begrænse sig til indirekte at henvise til den ved udmaling af den aktuelt begrædelige tilstand (fx. Schuberts og Müllers herlige *Winterreise*) på indholdssiden – og ved brug af negativt definerede former som fragment og ironi på udtrykssiden, sådan som Schlegel-brødrene var de fremmeste fortalere for. Hos Nietzsche mødes oprørets negative kraft fra den hegelianske tradition med den



romantiske kunstreligion i doktrinen om at filosoffer med hammeren: destruktoren af gamle værditavler, der antages at føre over i det geniale kunstner-overmenneskes skabelse af nye. Figuren har struktur til fælles med Hegel: destruktoren er nødvendig for opbygningen af ny positivitet – men ulig Hegels verdenshistoriske og statsfilosofiske determinisme véd vi ikke længere, hvornår eller endda hvorvidt det Overmenneske faktisk vil komme til at eksistere, som fører negationen til bunds og kan påbegynde den positive skabelse af de nye tavler. Heri en voluntarisme og individualisme hos Nietzsche, der var Hegel fremmed: det er op til enhver enkelts kapacitet, om man evner at påtage sig overmenneskets byrde. Og den begynder i alle tilfælde med negationen, med destruktoren - om den så sidenhen når til den positive, konstruktive fase eller ej bliver mindre evident. Overmennesket tænkes i kunsterens billede som skaber, og en social distinktion ligger derfor indbygget i den aktive nihilisme mellem de skabende og de ikke-skabende slavesjæle. Overmennesket kendes her på, at det er ham, der tør påtage sig destruktoren. Og hans aktivitet kendes som nævnt på, om den møder modstand – gør den det, så legitimerer det i sig selv handlingen. Triaden Hegel-Marx-Nietzsche<sup>xix</sup> er vigtig i negationshistorisk sammenhæng, fordi de hver på sin måde i kraft af deres virkningshistorie bringer negationen ud af filosofihistorien og ind i et bredere felt af effekter i kunst-, politik- og socialhistorie.

I æstetikhistorisk sammenhæng er det intet tilfælde, at Nietzsche står som centralfigur i den store vitalistiske bevægelse i kunst, filosofi, politik og samfund i nøjagtig samme periode som avantgardekunsten formulerer sine klassiske positioner, fra omkring 1890-1940 – udviklinger, der alt for ofte anskues som adskilte og separate. Vitalismen overtager Nietzsches vægt på livet som en afgørende proces forud for erkendelse, politik og kunst, som til gengæld skal måles på, hvordan de tjener livet<sup>xx</sup> – og den føjer hertil darwinismens vægt på destruktionsprocesser som den naturlige selektions forudsætning. Den placerer dermed en form for negation som et centralt led i livets bevægelse, både fylo- og ontogenetisk – og samtidig imprægneres avantgarden helt fra grunden af med vitalisme og negationstænkning. Der har nok været en tendens i kunst- og kulturhistorien efter 1945 til at skelne mellem højreorienterede vitalister, der kunne overgives til historiens mødding på den ene side, og ”sande” avantgardister med venstrefløjssympatier på den anden (omend de notoriske problemer med store modernister som Hamsun, Céline, Pound, Eliot, Jünger og mange andre har været konstante sten i skoen for denne konstruktion af en politisk korrekt avantgardisme),

men i selve perioden er der langt snarere tale om et kontinuum mellem højre- og venstrevarianter i den vitalistiske avantgardisme.

Vægten på processen frem for resultatet i vitalismen svarer i avantgardismen til de genkommende forsøg på negation af værkbegrebet i kunsten. Vitalismens vægt på "livet selv" som den afgørende metafysiske kategori får sit korrelat i avantgardismens doktriner om, at kunsten skal ophæve sin autonomi og slå om i ændret liv, samfund, politik – som vi kender det fra Peter Bürgers beskrivelser af den tidlige avantgarde. Vitalismens kritik af den stivnede, borgerlige, civiliserede livsførelse til fordel for et mere naturligt og ubundet liv har sit korrelat i avantgardismens konstante kritik af æstetiske normforestillinger. Ja, i stort omfang er det et kunstigt skel, vi forudsætter, når vi her sammenligner vitalisme og avantgardisme: på store felter overlapper de to helt ubesværet – mange vitalister *er* simpelt hen avantgardister, og vice versa. Centralt står selvfølgelig doktrinen om negationens hovedrolle i den æstetiske skabelsesproces - Picasso: "Enhver skabelsesakt er først en destruktionsakt". Vitalismen er i samme periode tæt knyttet til anti-borgerlige politiske strømninger på begge yderfløje, som avantgardismen da ofte også kunne tilknytte sig, jvf. de velkendte alliancer mellem konstruktivismen og sovjetkommunismen, futurismen og fascismen, surrealismen og den franske (og jugoslaviske!) kommunisme – og de mindre kendte alliancer mellem ekspressionisme og nazisme (Goebbels hyldede den tyske ekspressionisme, men tabte i nazibevægelsen kulturkampen med Rosenberg, hvis forlorte socialrealisme sejrede). I den vitalistiske avantgardisme ligger således som en konstant ideen om, at negationen i kunsten ikke alene tjener æstetiske mål, men også, og i samme bevægelse, politiske mål. En nærliggende variant bliver, at den politiske negation overordnes den æstetiske: det vigtige er, at værket kan siges at bryde (underforstået: politiske) normer, for gør det det, så udgør det i sig selv dets legitimation. Pendanten på det individuelle plan bliver, at kunstneren som person må leve et uborgerligt liv: han må i egen livsførelse inkarnere negation, gå forrest som eksempel – og det i en grad, så det ofte kan overtrumfe, hvilke værker han egentlig får lavet. Heraf følger den egentlig overraskende samklang mellem avantgardismen og traditionel, biografisk litteratur- og kunstforståelse, som man igen og igen støder på – i begge tilfælde degenererer værket ofte til påskud for dyrkelse af personen.

Flere af de stærke æstetikfilosofiske positioner i århundredets midte er direkte informeret af negationens politik.<sup>xxi</sup> Det gælder den russiske formalisme, ifølge hvilken afvigelsen fra, negationen af, dagligsproget er formelen for det litterære kunstværk. Det gælder Heidegger, ifølge hvem mennesket åbnes for "das nichtende Nicht des

Nichts” i angst-, kedsomheds- og andre eksistentielle oplevelser – og hvor den besluttede handling, uden nogen anden grund end afgørelsen selv, udgør autentisk adfærd i modsætning til masse menneskets fraser. Kunstværket er kun kunstværk, hvis det formår på afgørende og historiedannende vis at sætte sig igennem og ændre et folkefællesskabs kultur – efter krigen mildnes dette etniske kriterium til at kunstværket udgør en radikal ”begivenhed”, hvor sandheden viser sig. Figuren viser den tætte forbindelse mellem negation, decisionisme og dyrkelsen af den uvilkårlige ”begivenhed” som åbenbaringskategori. Og det gælder hans elev Sartre på den modsatte politiske fløj, der direkte gør tilintetgørelsen til menneskets særlige privilegium, det er heri mennesket eksistentielt adskiller sig fra den øvrige verden, og det er heri dets frihed og skaberevne ligger. Kunsten bliver her den paradigmatiske negationshandling: værket som billede er i sig selv et ”intet”, der vidner om den skabende tilintetgørelse hos mennesket – snarere end om nogen positiv, gestaltende evne. Som man ved, bliver det hos Heidegger og Sartre i lange perioder hhv. nazist- og kommunistpartiet, der antages at kunne forvalte negationen politisk, i en vis forstand politikken forstået som grandiose, kollektive kunstværker. Hos Adorno skal kunstværket være konstitutivt fragmenteret: den skønne form må negeres, for at kunstværket kan komme til indirekte at henpege på en anden verden end samfundets helhed præget af instrumentel, teknisk fornuft, om hvilken det gælder, at ”Das Ganze ist das Unwahre” – med denne negationsstrategi kan kunstværket komme til at inkarnere det negative paradoksbegreb ”det ikke-identiske”, der i god hegelsk tradition samtidig er det særlige, det individuelle. Også for Frankfurterskolen kunne der således ligge en påstand om en lige linje fra kunstværkets negative, ja destruktive karakter og til dets sociale progressivitet. I alle tilfælde sætter disse doktriner kunstens negativitet i direkte forbindelse med en social opbyggelighed og man kan i dag undre sig over i hvilket omfang dette dialektiske trick egentlig har kunnet opleves som indlysende. Men indflydelsesrige som de er, er de langt fra de eneste.<sup>xxii</sup> Der er en meget lang række andre forskellige poetikker fra århundredets midte: Jünger, Bataille, Blanchot, hvor der hævdes en særlig intim sammenhæng mellem poetisk skabelse, negativ erfaring og mere eller mindre indirekte politisk nytte – men selv om mange af disse negationspoetikker således forstod sig selv som akut politiske og knyttede sig til massepartier på de politiske yderfløje, så forblev de som hovedtendens endnu elitære projekter, oftest stejlt vendt imod populærkultur af alle arter. Dette skulle imidlertid ændre sig med negativismens folkelige succes efter krigen.

En del af disse alliancer mellem avantgardisme og negativistiske politiske doktriner blev naturligvis opgivet efter 2. verdenskrig, især højrefløjsversionerne - men nu muliggjorde '68 et omfattende genbrug af disse positioner, nu i (primært) venstrefløjssudgave. I løbet af samme periode sker der sideløbende en overraskende social- og kulturhistorisk udvikling: nedsynkningen af negationen fra filosofisk speciale, social undtagelse og politisk yderfløj til folkemetafysik. Hvor kunstreligionen fra romantikken til avantgarden reserverede negationen til de udvalgte genier - og hvor de politiske religioner på yderfløjene bredte den videre ud, men dog stadig reserverede den til de famøse udvalgte racer og klasser - så har perioden efter 2. verdenskrig haft karakter af den negativistiske vitalismes stadige og støtte udbredelse som *versunkenes Kulturgut*. '68-bevægelsen udgjorde uden tvivl en markant fase i denne proces: her recirkuleres vitalistisk gods fra begge fløje i mellemkrigstiden i en regulær vækkelse, der er kompatibel med det ekspanderende velfærdssamfund. Stadig større dele af befolkningen får højere uddannelser med studentens lange livsfase med lav indtægt på kanten af samfundslegemet, hvor bohème-selvforståelsen bliver nærliggende, uddannelser hvor til og med negationsdoktriner nu ofte doceres som nærliggende selvforståelse for human- og samfundsvidenskabelige intellektuelle. Ikke tilfældigt blev den gamle heideggerianer Marcuse ungdomsoprørets filosof par excellence, og hans temaer: erotisk frigørelse, kunstens kritiske rolle og opgør med "one dimensional man" og forbrugersamfundet og dets tingsliggørelse og "repressive afsublimering" er da også klassisk livsfilosofiske temaer. Bohèmerollen generaliseres i en hel ungdomsgeneration - og de efterfølgende - og bliver ret pludseligt en udbredt identifikationsmodel for meget omfattende grupper. Hermed følger ideen om, at kunst ikke er nogle fås privilegium, men at alle i en vis forstand er kunstnere ("livskunstnere"), idet livet selv skal blive som et kunstværk, hermed udbredes doktrinen om, at processen er vigtigere end resultatet, om at institutioner som sådanne er stive, undertrykkende og bør bekæmpes, at destruktions af etablerede værdier og krænkelser af eksisterende normer i sig selv er svanger med frigørelse og ny positivitet. I forhold til den økonomiske liberalismes rolle i den moderne negationshistorie begyndelse er det slående, at '68-oprørets venstre-vitalisme relativt uproblematisk formæler sig med neo-liberalismen i 80'erne og 90'erne, ofte med overraskende ideologiske resultater til følge. Når Ulla Tørnæs til manges overraskelse i sin gymnasireform nu indfører projektarbejde, neddrogning af skriftlige opgaver, fjernelse af pensumkrav, opgivelse af vidensindlæring til fordel for omstillingsparathed, sociale kompetencer og lignende i uddannelsesreformer, der samtidig på mystificerende vis

lanceres som faglige styrkelser, så er det sandsynligvis fordi disse klassiske reformpædagogiske tiltag efter deres formulering i 68-bevægelsen er blevet genbrugt i erhvervslivets management- og ledelsesfilosofier og nu kan vende tilbage til undervisningssystemet med begge politiske fløjes vitalistiske blåstempling. Negationen retter sig her mod uddannelsesvæsenets klassiske dyder, vidensindlæring, pensumkrav, eksaminer og karaktergivning, der med grundtvigiansk-vitalistiske greb karikeres som tom udenadslære, undertrykkende terperi og den sorte skole – idet man som overalt regner med, at negationen i sig selv vil være garant for at en ny og utopisk positivitet spirer frem, når de gamle strukturer negeres.

Resultatet er, at negationstænkningen fra at have været spydspidstænkning i det 18. og 19. århundrede, da ideen *om* avantgarden også var en ide *for* avantgarden, i løbet af det 20. århundrede efterhånden ad mange grunde og kanaler er blevet meget brede befolkningsgruppers selvforståelse. Lingvisterne beskriver, hvordan britiske navne som Willy, Johnny og Brian først blev indlånt i Danmark omkring 1880 af en sportsinteresseret overklasse for så gradvist at synke ned gennem de sociale lag indtil de nu er endt som karikerede tabersymboler. Negationens udbredelse udviser samme figur: fra eliteideologi til gradvis voksende massetro. Tag Kristen Poulsgaard som eksempel: engang sammenbidt rindalist og pølsevognsindehaver, der udødeliggjorde udsagnet om, at Danmark er for lille et sprogområde til en ballet – men som nu i sit otium har slået sig på amatørmaleriet og beretter, at han er nået frem til, at den abstrakte kunst faktisk er god nok. Eller tag den tidligere partifælle Pia Kjærsgaard, der ikke forsømmer at sætte sig i PH-lampens skær, når tv-kameraet gæster hjemmet. - Negationens gamle symboler er nået vidt. Dette resultat er ikke uden ironi: negationstænkningen burde i en vis forstand af indre grunde forekomme uegnet som massebevægelse, fordi den altid forudsætter, at *nogle andre*, mindre ånder inkarnerer det positive, inkarnerer den brede, naive masse, som man kan hæve sig over i negationens triumferende bevægelse. Der bliver let noget komisk over en massebevægelse, hvori den enkelte føler sig højt hævet over den almindelige pøbel. Man ser for sig scenen fra *Life of Brian*, hvor Brian nervøst prøver at dæmpe den ophidsede tilhængerskare ved at sige "You're all individuals", hvortil mængden ekstatiske brøler: "We're all individuals!" – undtagen en enkelt, der protesterer: "I'm not." Men dette forhold giver sociologisk anledning til en stratifikation af negationer internt i negationsbevægelsen: man kan altid hæve sig en yderligere tak ved at give negationens skrue en tand til og hævde, at negationen fra i forgårs nu allerede er annammet og derfor må forlades – eller ved at lade forstå, at ens egen negation er mere radikal og

forbeholdt en snævrere kreds end de populære vulgærnegationer, der allerede har vid udbredelse. Denne skrue gælder ikke bare æstetiske positioner i snæver forstand, men også det æstetiske forbrug, sociologernes "conspicuous consumption": de græske øer gjaldt for en generation siden for udforsket areal for nogle få modige avantgardister, idag er de charterbranchens hoveddestinationer, og turismens førende negativister har allerede ladet Thailand, Bali og Latinamerika bag sig på vej mod indtagelsen af det helt uspolerede. Hårfine generationsskel kan på denne måde etableres mellem tæt beliggende kunstnergenerationer – subtile statusskel kan oprejses ud fra, hvilke negationsresultater ens egen lille sub-socialgruppe anerkender til forskel fra de andres. Men selve mekanismen og den dertil hørende negationsideologi forbliver identisk – heri ligger det komiske i negationen som kitsch, som vor tids kronhjort-ved-skovsø over de tusinde designersofaer.

Negationen viser sig således som ideologisering af et af den vestlige civilisations fornemste træk: den stadige selvkritik som motor i civilisationens udvikling. Når denne selvkritik absoluteres og frigøres fra konkrete forhold og argumentative sammenhænge, resulterer den i en negativisme, der tror at kunne kritisere hele "den vestlige civilisation" *tout court*, og som antager den automatiske fordom, at hvad Vesten foretager sig er partout fordækt, ondartet og undertrykkende. I filosofien finder vi denne *forstørrelse-til-Intetheds*-bevægelse i doktriner som Heideggers, hvor den vestlige tænknings udvikling som sådan siden præsokratikerne er karakteriseret ved en stadig Værensglemsel, hvor vi gror til i gold teknik, hvorfra kun en hjemmelavet hedensk gud kan redde os. Eller hos Derrida, hvor hele den "vestlige metafysik" fra Platon og frem i en håndvending identificeres som noget, der nu een gang for alle kan afskrives og dekonstrueres. Disse negative filosofiske platituder har deres korrelat i negationens paradoksale politiske selvhad: udsprunget af den vestlige kulturs udvikling som den er, vender den sig radikalt mod sit ophav og kan nu i stedet i en automatisk exotisme omfavne alt hvad der er anti-vestligt, fra Sovjetkommunisme til maoisme, fra Pol Pot til Al-Qaeda. I løbet af de to århundreders *forstørrelse til Intethed* har denne logik genbrugt kontinenter af irrationelle doktriner midt i Vestens hjerte, begyndende med Schopenhauers omfavnelser af buddhismen. Zarathustrisme, naturreligion, mysticisme, astrologi, hermetisme, mikro-makro, trobriandere, aztekere, mayaer, den stadig fortløbende produktion af nye indiske guruer med deres beundringsværdige evne til fremstilling af aske ... listen over negativt motiveret importvås er uendelig, og altid defineret ved den gode gamle ædle vilde, om hvem vi i hvert fald véd det ene og negative, at han er alt andet end Vesten.

Disse doktriner blandes, genblandes og genfremsættes i generation efter generation i stadig nye tågede cocktails, der er egnet til at henrykke enhver ny negationstørstig ungdomsgeneration. At disse exotismeglade doktriner med flere århundreder på bagen også har haft en fatal feedbackvirkning på de "ikke-vestlige" samfund med militant "occidentalisme" som resultat er der omsider ved at komme lys på efter det seneste produkts opdukken på verdensscenen i form af Al-Qaedas vestligt uddannede, velhavende og velartikulerede kritikere af Vesten.<sup>xxiii</sup>

Den amerikanske filosof Charles Peirce bemærkede engang, at negationen er den simpleste af alle logiske domme: negationen er *logisk* lettere end assertionen, dét positivt at hævde noget (den første kræver bare at man aner en eller anden diskrepans mellem tegn og tanke; den anden kræver at man faktisk har undersøgt de mulige diskrepanser og afvist dem), medens assertionen *psykologisk* er lettere end negationen (idet den sidste forudsætter den første, ikke omvendt): Negationen kræver en assertion at udfolde sig på.<sup>xxiv</sup>

Heri ligger i kimform en analyse af negationens tiltrækningskraft: den virker psykologisk "svær" og krævende i forhold til assertionen, fordi den forudsætter denne og har karakter af at benægte et positivt udsagn, som ergo først skal fremsættes og måske forstås i et eller andet omfang - men den er til gengæld logisk pæret i modsætning til den grundigt velundersøgte assertion. Negationen er - isoleret taget - næsten gratis; enhver kan finde diskrepanser mellem tegn og tanke, som Peirce siger: enhver kan ponere sig som kritisk genius ved at afvise noget allerede etableret. Det er imidlertid notorisk sværere at lade negationen efterfølge af den syntese, som det oprindeligt var Hegels diffuse ide, den brude munde ud i: at integrere den foreløbige positive dom og dens benægtelse i en ny og mere omfattende helhed - eller, mindre dialektisk udtrykt, at lade negationen følge af artikulationen af et eller andet positivt.

Den simple negation er naturligvis allestedsnærværende: den foreligger som del af så godt som hver eneste tankeproces, hvert eneste tankeexperiment, der løber af stabelen hos hver af os hver eneste dag. Den er et uundværligt logisk instrument, der forsøgsvis kan sætte en antagelse ud af kraft med henblik på at undersøge, hvad der *så* sker. I denne basale forstand er dialektikken - naivt forstået som samtaleteori - uangribelig, og negationen med den. Hvordan skulle man kunne angribe en så basal byggeklovs i tanken? Men det, der her angribes er ikke negationen, men derimod *negativismen* - den ideologi, at negationen er *tilstrækkelig* som redskab til og kriterium for at skabe nyt i kunst, politik og videnskab. Højmodernismen kan tjene som

eksempel: den er uden enhver tvivl en af de rigeste kunstneriske perioder i menneskehedens historie – og den har netop i udpræget grad gjort brug af negationen som æstetisk redskab. Men når højmodernismen gav anledning til skabelsen af så mange æstetiske hovedværker, som vi beundrer den dag idag, så var det netop fordi den i praksis *ikke* blev stående ved negationen, men gik videre og undersøgte nye sammenhænge, frembragte nye positiviteter, artikulerede nye strukturer, udkastede nye syner, der hidtil havde været utilgængelige. Den havde negationen i sin basale værktøjskasse, men langt fra som eneste redskab – sådan som mange af dens fortolkere og udøvere antog og stadig antager. Her skal man nok være sig for at tro, at kunst og poetik kan sammenlignes direkte. Der er ingen garanti for at en kunstners egen ideologiske selvforståelse reelt er i een-til-een-overensstemmelse med de værker, han frembringer – den sammenbidte negativist kan være langt klogere i praksis end sin egen negative ideologi – der er ingen grund til at antage, at hans skrifter om kunst kan fungere som facitliste til hans værkliste. Selv om avantgarden i stort omfang betjente sig af en avantgardistisk selvforståelse med negationen på en central plads – så er der slet ingen grund til at tro, at en sådan doktrin udtømmer forståelsen af de værker, der blev dens resultat (så meget mere som man på de fleste andre punkter end netop dette jo forlængst er gået bort fra at tro, at kunstnerens intention nødvendigvis udgør den afgørende nøgle til kunstværket: når først det er sat i verden, må det klare sig selv). Bedømmelsen af disse værker er tværtimod uafhængigt af negationen. Negationen er en central kunstnerisk teknik – men den er ikke noget æstetisk kriterium. Der eksisterer jo i det hele taget ingen facitliste, der resulterer i interessant kunst – hverken positiv eller negativ. Det første vidste man efterhånden godt – nu må man også affinde sig med sidstnævnte. Kunst virker, når den virker – det er det, der er æstetikens herlige opgave at beskrive og forklare – men den udgør ikke nogen opskrift. Det er kun, hvis man forfalder til hjemmegjorte teologiske doktriner som at ”Omne ignotum pro magnifico” - Alt ukendt antages at være vidunderligt - at man kan tro på, at negationen nødvendigvis er svanger med mirakler, hver eneste gang den tages i anvendelse – det er det, vi her kalder *avantgardisme* som negativ ideologi for at skelne den fra avantgarden og dens reelle resultater.

Men alt det vidste mange af de klassiske avantgardister naturligvis aldeles udmærket, tag fx. igen Picasso, der var ærkenegativist med sin allerede citerede ide om destruktionen som første trin i skabelsesprocessen - men som naturligvis i endnu større omfang var interesseret i det positive udbytte af negationen, jvf. hans lige så berømte videre skridt: ”Jeg søger ikke, jeg finder ...”



## Livet selv

### Livsfilosofi og konservatisme

Negationens forbindelse til livsfilosofi og vitalisme har jeg antydnet – men livsfilosofien har på sin side en særlig forbindelse til konservativ kulturkritik, sådan som den udfolder sig på begge politiske fløje. At den nære forbindelse mellem livsfilosofi og mere eller mindre radikal konservatisme er så uudforsket, som tilfældet er, har nok med flere ting at gøre. For det første livsfilosofiens mærkelige, dårligt definerede status. På almindeligt dansk betyder “livsfilosofi” i første omgang bare “livsanskuelse” eller “verdensopfattelse” eller “livserfaringer” eller “ide om hvordan livet bør leves”, og i den betydning er livsfilosofi noget enhver direktør, skuespiller eller andre folk, der udtaler sig til et dameblad, har. Det er ikke den betydning, af “livsfilosofi”, der her interesserer os. Det er, lidt mere teknisk udtrykt, den form for filosofi, der hævder, at livet har et absolut primat over andre filosofiske emner, således at traditionelle filosofiske størrelser som sandhed, moral, æstetik, politik og så videre kan og bør nybedømmes og kritiseres ud fra en overvejelse over, hvilke rolle de spiller i livet<sup>xxv</sup>. Ofte kaldes livsfilosofi i denne forstand også “vitalisme”<sup>xxvi</sup>. De strømninger, der hævder sådanne ideer, strækker sig fra fagfilosofi over skønlitteratur og kunst til ungdomsbevægelser, politik og religion, og ofte artikuleres denne form for livsfilosofi i blandede diskurser, der inddrager flere af disse områder. Men det indebærer, at livsfilosofien, for det andet, ikke hører til noget særligt veldefineret akademisk område. Den har ikke sit automatiske gebet og kan lige så vel studeres (og praktiseres!) af filosoffer, litterater, sociologer, biologer, politologer som religionsvidenskabsmænd. Man kan således pege på livsfilosofiske skribenter, der hører til hvert af disse områder, tag fx. livsfilosofiske filosoffer som Nietzsche, Bergson, Scheler, Heidegger, Sartre, tag livsfilosofiske sociologer som Simmel, politologer som Schmitt, teologer som Kierkegaard, biologer som antidarwinisterne Uexküll og Driesch eller darwinister som Haeckel, religionsvidenskabsmænd som Eliade, litteraturforskere som Lukács (den unge) og Benjamin og skønlitterater af mange slags, fra Hamsun, Gide og Jünger til Hesse, Brecht og Lawrence, for nu at foretage et lidt tilfældigt udvalg - herhjemme fx. Thøger Larsen, Johs. V. Jensen, Harald Bergstedt. Af samme grund tenderer den mod at falde ned mellem alle disse stole, idet hver af de nævnte faggrupper ofte med sindsro regner med at de andre tager sig af den, hvis de da ikke ligefrem overser den fuldstændig, fordi den er dette svært anbringelige amfibium. Disse personer *kalder* sig sjældent livsfilosoffer; ordet har en nedsættende

klang og er ilde lidt som professionsbetegnelse, og heideggerianere vil fx. stejle over at se deres fundamentalontologiske mester anbragt i dette lidet smigrende kompagni. Det hænger sammen med, at læren om livets primat ofte foragter den lærde, diskursive fremstilling som sådan, og snarere foretrækker at artikulere sig i en fragmenteret, billedrig *Dichterphilosophie*, der er mere levende, mere i pagt med "livet selv", som det ofte karakteristisk hedder. Det er ikke nogen nødvendig konsekvens af livsfilosofi i denne tekniske definition, at den må tage negativt parti imod oplysningen, imod videnskaben, imod teknikken, imod moderniteten, imod demokratiet - men af en eller anden grund, som jeg her vil se nærmere på, bliver det meget ofte tilfældet.

I den eksempel række, jeg nævnte ovenfor, vil man kunne se dels en koncentration om det 20. århundredes første halvdel, dels en hældning mod den politiske højrefløj. Man kan da også lidt parodisk sige, at den prototypiske livsfilosof er en tysk højrefløjsmilitant fra 1920'erne. Men hvad der for alvor gør emnet interessant, også for andet end et rent åndshistorisk studium, er det forhold, at livsfilosofiens udbredelse i dag næppe er mindre end i 1920'erne, men måske mere usynlig på grund af dens allestedsnærværelse. Samt det forhold, at den binding til højrefløjen, som den ved første øjekast udviser, ved nærmere eftersyn må kompletteres med en lige så stor udbredelse på (især uortodokse) dele af den politiske venstrefløj. Jeg vil i det følgende forsøge at tegne en skitse af livsfilosofiens genealogi og derudfra nærme mig spørgsmålet om dens konservative indebyrd.

### Livsfilosofiens genealogi

I en vis forstand er spørgsmålet om nogen absolut begyndelse for livsfilosofien - som alle genealogiske spørgsmål - absurd. Livsfilosofiske temaer har altid været berørt, Diogenes, Augustin, Montaigne, Pascal, men den stærke moderne tradition for livsfilosofi begynder parallelt med negationen som et aspekt af romantikkens opgør med oplysningstraditionen. I tysk sammenhæng nævner man ofte Jacobi som den første livsfilosof med hans kritik af Kant, men Herders vægt på det konkrete folks livsførelse som en relativisering af den absolutte fornuft kan lige så godt gælde som en tidlig livsfilosofi. I grov opstilling kan man sige, at Kants kopernikanske revolution åbnede for livsfilosofien - den subjektivistiske side af Kant lærer jo, at alle ontologiske spørgsmål i en vis forstand kan oversættes til erkendelsesteoretiske spørgsmål - alle spørgsmål om væren kan oversættes til spørgsmål om aspekter af vor status som erkendende væsen. Men denne ide åbner øjeblikkelig for en syndflod af

indvendinger - men indvendinger, der er støbt i selvsamme form. For vi er jo ikke kun erkendende væsener. Vi er *levende* væsener, og dette endda i en vis forstand måske før vi erkender. Erkendelsen må derfor suppleres eller erstattes af mere primitive bestemmelser tilhørende livet selv. Vi er historiske væsener, vi er biologiske væsener, vi er fantaserende væsener, vi er kønnede væsener, vi er æstetiske væsener, vi er temporelle væsener, vi er kødelige væsener, vi er sprogbærende væsener, vi er dødelige væsener, vi er villende væsener, vi er vælgende væsener, vi er normdannende væsener, vi er magtsyge væsener, vi er mediterende væsener, vi er skrivende væsener, vi er kæmpende væsener - alle disse egenskaber, og flere til, er egenskaber ved livet selv, før vi erkender, i det mindste før vi gør det i den strengt videnskabelige brug af ordet.<sup>xxvii</sup> Derfor kan alle disse egenskaber negativt påkaldes som argumenter imod videnskab og oplysning som livsfjerne tørvetriller-diskurser, der kun tjener til at hæmme og forkvakle livet. Påpegningen af det fundamentale i alle disse "levende" egenskaber forud for erkendelsen er livsfilosofiens basale credo, og det udgør samtidig matricen for dens mangfoldighed af doktriner. For man kan nu profilere sin egen version af livsfilosofien ved at lægge vægt på den særlige og særligt intensive proces i livet, som man finder afgørende - og så bruge den som metafysikkritisk indsats mod erkendelsen (og, ad modum Kant, i samme bevægelse også mod ontologien og realiteten, som allerede forudsættes reduceret til erkendelse).

Livsfilosofien har således en egen og bemærkelsesværdig indre arkitektur: den er relativistisk med hensyn til erkendelsen og realiteten, fordi vor erkendelse af verden slet ikke drejer sig om det vi tror den drejer sig om, men drejer sig om at tilfredsstille et dybere behov i livet selv. Samtidig får væren selv ad bagvejen en ufiltreret adgang tilbage i livsfilosofien, for medens det med Kant antages umuligt for os ad erkendelsens vej at nå tingen selv, så antages det i de forskellige livsfilosofier ikke umuligt for os at nå indsigt i livets love, fordi vi selv er levende. Ved at kigge ind i os selv eller ud på os selv får vi en stjålen mulighed for at se væren i sig selv - den første tænker, der for alvor rendyrker denne ide er nok Schopenhauer, for hvem den indre oplevelse af viljen udgjorde en kongevej til tingen i sig selv.

Schopenhauers argument er værd at kigge nærmere på, fordi strukturen i det gentages i mange forskellige versioner af vitalisme og negativisme. Ideen er modsat Kant, at vi jo faktisk meget vel kender tingen i sig selv, ganske vist ikke ad nogen videnskabelig vej, og heller ikke primært fra etikken, men fra vort eget indre liv, så sandt som vi selv udgør en del af tingen i sig selv. Kroppen er på een gang både subjekt og objekt. Som objekt er den del af fænomenverdenen - men

på samme tid er kroppen subjekt, og derfor har vi en direkte adgang til kroppens indre væsen. Og ad introspektiv vej mente Schopenhauer at kunne konstatere den direkte sammenhæng mellem vilje og handling som basis for den ide, at vort indre liv er domineret af *viljen* – fra hans noter ved vi endog at Schopenhauer argumenterede med viljens fremtrædende status i erotiske oplevelser – i orgasmen fornemmes viljen i ren form, der strømmer gennem kroppen. Schopenhauer bliver derfor en art ejendommelig dualist, som titlen på hovedværket *Die Welt als Wille und Vorstellung* angiver: viljen over for forestillingen. Det er nu intet subjektivt viljesbegreb han forfægter – viljen foreligger ikke kun i det enkelte individ, det er *tingen i sig selv*, verden som sådan, der består af en strømmende vilje, og de enkelte fænomener, subjekter og objekter i den, er blot dele af viljen, der har udspaltet sig til del-viljer på forskellige niveauer. Men det indebærer også, at viljen er mangfoldig og derfor konstant geråder i modstrid med sig selv. Viljen gennemstrømmer allerede den fysiske verden – for så vidt udgør Schopenhauer en art negativ version af universalromantikens forestillinger om dybe kræfter, der forenede subjekt og objekt. Hos ham er forestillingslivets subjekter og objekter resultat af viljens stræben – og deres forskellige begær og selvopholdelsestrange er individuerede versioner af viljens stræben, der i sine inkarnationer søger at opretholde sig selv, hvorfor den naturligvis kommer i konflikt med andre sådanne viljer og dermed presser viljen frem mod stadig større objektivering i en art negativ dialektik. Hele det menneskelige passionsliv kan forstås som resultat af denne viljens mangfoldige modstrid med sig selv – hvorefter også følger, at disse stridigheder er udvejsløse, ingen moral eller politik kan definitivt løse dem. Heraf Schopenhauers berømte pessimisme: subjektet narrer ofte sig selv til at tro på høje idealers drivende kraft, fornuftens ledende rolle og lignende – men under dem ligger altid den blinde vilje, egoistisk, grundløs og umotiveret, der aldrig for alvor kan forløses. Der er således basis for en illusionsløs ideologikritik, der finder viljen bag alle mulige skønmalende og selvgode tendenser i ånden. Subjektet er på denne måde slave af viljen, og kan aldrig løsrives fra den, selv døden frigør kun viljen fra dens individuation i enkeltindividet, men dræber den ikke.

Schopenhauers æstetikfilosofiske konsekvenser var som bekendt en art askesens æstetik: Schopenhauer overtager Kants ide om æstetikken som defineret ved det interesseløse velbehag – i den desinteresserede skuen får subjektet momentant adgang til en ren erkendelsens sfære, hvor det i en vis forstand lader den individualiserede vilje og dermed subjektiviteten bag sig. Lykken ved denne æstetiske, objektive ide-anskuelse kan mildne bindingen til viljens vilkår – men kun midlertidigt. En mere radikal utopi ligger i

forestillingen om at eviggøre denne oplevelse – men det er kun muligt, hvis man kunne få selve viljen i sig til at dø bort. Det er her, Schopenhauer importerer buddhismens begreber – kan man bortrive ”mayas slør” og se at ens egen vilje kun er en momentan del af den store viljesstrøm, så åbnes der for etisk handling, der ophæver viljesegoismen, for man har nu adgang til den basale medlidenhed med de andre viljer, der ligesom jeg selv er fanget i deres udvejsløse inkarnationer.

Strukturen i Schopenhauers tankemåde er genkommende i livsfilosofien: en eller anden proces i livet tillader os at kigge direkte i Værens dybe brønd: den er vilje (Schopenhauer), den er historie (Hegel) den er magt (Nietzsche), den er erotik (Freud), den er heterogenitet (Bataille) ... eller hvilken af listen af egenskaber foroven man måtte foretrække (man kan selv mere sig med at sætte forfattere på en sådan liste af egenskaber). Hvad æstetikken specielt angår, danner Schopenhauer ligeledes matrice for en række vidt forskellige vitalistiske strategier: i stedet for buddhistisk at lade viljen bortdø, kan man i stedet potensere den, pluralisere den, raffinere den, frigøre den – afgørende er det, at æstetikken tænkes som tæt bundet til den definition af livets dyb, man nu foretrækker, således at den kommer til at gå forud for erkendelsen. Og endelig danner hans import af østlig mystik skole: for mange livsfilosofier bliver forskellige ikke-vestlige traditioner skattet importgods – af den ene grund af de er ikke-vestlige og således antages at gå imod Vestens oplysningstradition og dens privilegering af erkendelsen.

Livsfilosofien radikaliserer således den relativisme, der kan blive resultatet af Kant - samtidig med, at den i en modsat bevægelse tillader en direkte kontakt med noget absolut, nemlig *livet selv*. Med denne paradoxale struktur får livsfilosofien (øjensynlig) det bedste af begge verdener: relativismens plasticitet, tilintetgørende skepsis og licens til uhæmmet negation i den ene ende - og den førkantianske ontologis næsten teologiske tryghed ved visheden om direkte kontakt med det absolutte i den anden ende. Det tillader endog livsfilosofien ad denne omvej at træde i direkte kontakt med videnskaben, eller i hvert fald *visse* videnskaber - nemlig de videnskaber, der beskæftiger sig med livet. Biologi, teologi og sociologi er særlig oplagte kandidater, for så vidt disse videnskaber beskriver centrale aspekter af livet selv - ved denne bemærkelsesværdige omvej kan livsfilosofien forene en radikal relativistisk erkendelsesskepsis i den ene ende med en blind videnskabstro i den anden - blot de valgte videnskaber giver direkte indsigt i livet selv som absolut størrelse.<sup>xxviii</sup> Men dette absolutte har så også ganske særlige karakteristika: det er netop *levende* og derfor changerende, strømmende, foranderligt og absolut dennesidigt og

derfor hverken tilgængeligt for ontologiske eller teologiske kategorier af mere statisk eller transcendent karakter - det garanterer at livsfilosofiens paradoxale yderpunkter kan mødes. Det afgørende er bare, at dette absolutte ikke længere består af statiske kategorier - men af noget, der er ubegrænset processuelt og svanger med en kreativitet af stadig nye former. Det er tydeligt, at disse karakteristikker flytter centrale egenskaber fra guden over på livet selv, dvs. fra en hinsidig sfære og ind i den dennesidige verden. Livsfilosofien får derfor med bemærkelsesværdig regelmæssighed karakter af religionserstatning, af en hjemmelavet hedenskab, der hylder dette bevægelige absolutte i dets konstant skiftende former. Denne kult omkring det levende bevirker, at livsfilosofien egner sig formidabelt til at videreføre en afgørende side af Kants program på folkeligt frihjul: metafysikkritikken. Etablerede doktriner af alle arter kan anklages for at være gamle, statiske, kraftsløse, stivnede, viljesløse, kønsløse, umoderne, formelle, tekniske men frem for alt *døde* - berøvet enhver af livets kvaliteter, som man måtte foretrække. Man slipper derved for at tage stilling til de kritiserede doktriners *sandhed* (godhed, skønhed, rigtighed, osv.), fordi livets kvaliteter antages at gå forud for disse metafysiske størrelser. At noget ikke har del i *livet selv* er for livsfilosofien i denne forstand derfor det springende punkt - for det er i så fald livsfilosofisk usandt.

Livsfilosofien er derfor en filosofi, der lever af at *tage parti*: for livet, og imod det, der hæmmer det. Livsfilosofien bliver derfor også et praktisk skema at identificere venner og fjender med: Fjenderne er dem, der er imod livet selv (i mange varianter kan disse endog med sindsro dræbes, fordi de i en vis forstand allerede er dødninge: de er jo imod livet). Alt efter variant kan disse livets fjender skifte stærkt: det kan være konservatisme, det kan være videnskab, det kan være oplysning; kristendom; rationalitet; den ældre generation; totalitarisme, men også demokrati; traditionen, men også moderniteten. Livsfilosofien er således på ingen måde nogen kohærent lære - den er snarere en tankestruktur, der kan indoptage vidt modsatrettede bestemmelser, bare de kan fortolkes ind i skellet mellem det dybe, dynamiske liv og det overfladiske, statiske, der hæmmer livet, ja den kan endog, meget nærliggende, stille sig imod konservatismen i bevaringens og traditionens forstand som det der hæmmer livets stadig strømmende væld. Skellet mellem dyb, strømmende kraft og overfladisk stivnet form er en grundformel for livsfilosofi. Hvorfor er det da, at livsfilosofien alligevel får en særlig affinitet til konservatismen?

Biologi og radikalkonservatisme

Det er der flere grunde til. Efter darwinismens gennembrud i 1860'erne får livsfilosofien gennemgående en biologisk farvning, og den fremvoksende biologi får ofte tildelt rollen som en art videnskabelig underbygning under livsfilosofien. Men den biologiske tid er selvsagt meget længere og langsommere end den kulturelle tid, og derfor rummer en biologisk konciperet livsfilosofi ofte en henvisning til en mytisk, biologisk urtid, der bliver et potent kulturkritisk middel at rette mod kritisable fænomener i nutiden. Konservatismen og den biologiske livsfilosofi deler en intuition om, at store, fortidige – og potentielt fremtidige – tidsspand rummer dybe sandheder, som enhver kultur stakåndet koncentreret om nuet fortrænger. Hvad mere er: livsfilosofiens fordring om spontant at gribe livet som en proces forud for erkendelsen gør den kritisk over for erkendelsens fordringer på sandhed – det der stiller sig frem som sandhed er bare hvad der momentant, i nuet, gavner livet, og det kan nårsomhelst skifte, ganske som det biologiske liv må underkaste sig den hårde nyttens lov i *survival of the fittest*. Biologien vinder således på begge fløje: den dybe fortids arv på den ene side, og nuets utilitaristiske beredvillighed til tilpasning på den anden – begge i modsætning til intellektets konstruktioner. Denne konstante erkendelseskritik til fordel for en henvisning til det spontant levende liv rimer med en anden konstans i konservatismen: henvisningen til den uartikulerede viden, der ligger opsummeret i traditionen – som modsætning til fortænkte planer for samfundsindretningen, de være sig af socialistisk eller liberalistisk art. En tiltro til det spontant foreliggende, uartikulerede, forud for tanken, forener derfor livsfilosofi og konservatisme. Men som man vil kunne se, så udgør dette slægtskab på ingen måde nogen simpel sammenhæng mellem livsfilosofien og politisk konservatisme forstået som forsigtig bevaringsbestræbelse. Livsfilosofiens fordring på at have lokaliseret en kritikbasis hinsides erkendelse og politik gør den til en *kritisk* filosofi, og den konservatisme, der passer til den, er følgelig en kritisk, en aktivistisk konservatisme, der ikke blot bevarer, men fordrer et mere eller mindre aktivt program for at retablere eller endog nyetablere de konservative værdier. Det er derfor en “radikal konservatisme” – virksom i forskellige grader og doser i empirisk foreliggende konservatismer – der er livsfilosofiens naturlige politiske partner. Begrebet skærpes under indtryk af kommunismen til “den konservative revolution” i første halvdel af det 20. århundrede. Dette begreb bringes i spil af Thomas Mann og Hugo von Hoffmannsthal,<sup>xxix</sup> men i løbet af tyverne populariseres det, og da Ernst Jüngers sekretær Armin Mohler efter krigen forfatter sin blanding af dokumentarium og forsvarsskrift for gruppen af tyske radikalkonservative i tyverne, døber

han hele gruppen "den konservative revolution". Det særlige tankesæt, som begrebet henviser til, er imidlertid ikke noget idehistorisk novum, hvad man kan se af den kongerække af forgængere, som de tyske radikalkonservative opstiller: fra Heraklit og Platon frem til Augustin, Machiavelli, Hobbes, Burke, Joseph de Maistre, Donoso Cortes, Schopenhauer, Thomas Carlyle, Baudelaire, Nietzsche. Ideen er, at den rette, uhildede tingenes tilstand er forstødt af udviklingen, af naive moderne projekter, især liberalisme, og at kun radikal handling kan bringe udviklingen tilbage i led igen.

Dette for vor tid øjensynlige *contradicto in adjecto* - en radikal konservatisme - viser noget andet: nemlig at den livsfilosofiske konservatisme ikke er noget privilegium for den politiske højrefløj, men at den - meget tydeligt i Weimartyskland - fungerede som kritisk substrat også for den uortodokse venstrefløj - dvs. den, der ikke sluttede op om 3. internationale leninisme. Selv om den aktivistiske del af marxismen, kommunismens berømte "børnesygdomme" - Trotskijs permanente revolution til eksempel - slet ikke kan sige sig fri for radikalkonservativ livsfilosofi; man kan her mindes Karl Mannheims skarpe diagnose af socialismen som barn af liberalismen og konservatismen, der udgør de to mest grundlæggende politiske orienteringer. Den, der tydeligst inkarnerer livsfilosofiens udbredelse over begge politiske fløje er nok den ret fantastiske skikkelse Ernst Niekiisch, "nationalbolsjevik" i 20'erne og 30'erne, der mente at Tyskland skulle vende sig imod oplysningens Europa, indse, at det var en del af Asien og søge partnerskab med Sovjet - og som senere blev spærret inde af nazisterne og endte som førende politiker i DDR og sluttelig igen dissident sammesteds. Men også nazipartiets konglomerat af kritisk gods fra begge de politiske fløje (jvf koblingen national-socialisme) viser denne tendens. Livsfilosofien demonstrerer således, at kommunisme og socialdemokratisme som primært økonomiske doktriner (og deres mange forskellige kompromisformer) ikke er ene om at tegne den politiske kritik på venstrefløjen, sådan som både marxister og deres kritikere har haft en tendens til at tro. Tag fx stalinisten Scherfigs muntre hån over for idealisterne i romanen af samme navn, der ikke har forstået den økonomiske kamps primat, men hylder et spektrum af naragtige livsfilosofiske doktriner, fra barfodsgænger og reichianisme over kritik af pengeformen til vegetarianisme, astrologi og alkymi. Disse idealister vil imidlertid ofte placere sig selv på venstrefløjen, en tendens, der er fortsat til dagen idag. På den blødere venstrefløj er man ikke så kræsen som Scherfig - tværtimod synes den doktrinære marxismes vægt på lønkamp og økonomiske forhold ufølsom over for massernes undertrykkelse på mange andre niveauer, der bedre kan begribes med konstant import af



livsfilosofisk gods. I mellemkrigstiden er der således en dyb beslægtethed mellem de politiske yderfløje i deres regionalisme, anti-oplysning, anti-teknologi, naturromantik, okkultisme, anti-amerikanisme, anti-kapitalisme, anti-borgerlighed og anti-parlamentarisme. Konservatismen var dengang decideret anti-liberal og husede derfor med selvfølge kombinationer af disse livsfilosofiske kulturkritiske positioner vendt stik imod det borgerlige samfund (der blev set som en liberal konstruktion) - og den kunne ubesværet dele mange af dem med venstrefløjen, fordi man var enige om fjenden: det borgerlige samfund på afstand af livet selv. Man forstod ganske vist kritikens basis forskelligt - højrefløjens race, nation, folk over for venstrefløjens klasse, lag, kadreparti - men det konkrete ubehag over det fremvoksende borgerlige samfund, som begge fløje byggede disse doktriner ovenpå, og som langthent hvervede deres medlemmer, var af samme livsfilosofiske tilsnit.

## 68 og radikalkonservatismen

Nu er det min tese, hvis detaillering ville fordre en større idehistorisk afhandling, at disse udbredte kritikpunkter i stort omfang blev "afluset" fra den europæiske højrefløj i kølvandet på fascismernes nederlag i 2. verdenskrig. Det er velkendt at eugenik fx trivedes over et bredt politisk spektrum i de fleste vestlige lande før krigen - og blev resolut afluset efter udryddelseslejrenes rædsler blev kendt. Men dette skete også med en lang række mindre spektakulære positioner. De konservative partier måtte for at overleve afsværge sig store kontinenter af deres livsfilosofiske arvegods, som de havde delt med fascisme og nazisme; de måtte stille sig på den politiske liberalismes sikre grund, opgav kritikken af kapitalisme, borgerlighed og demokrati, de blev partier med en lidt traditionalistisk og socialt bevidst variant af liberalismen; de blev de mere farveløse midterpartier, vi kender idag. De blev "ikke så konservative, at det gør noget" (Schlüter), eller de blev "Danmarks borgerlige parti" (Bendtsen). Men "borgerlig" hidrører fra den franske revolution og er netop noget ganske andet end "konservativ".

Hermed blev store dele af det livsfilosofiske kulturkritiske gods hjemløst i det politiske spektrum efter krigen, hvor venstrefløjen nu domineredes af lønkampsorienterede socialdemokrater og sovjetkommunistpartier. Men denne fritsvævende livsfilosofiske kulturkritik var for stærkt et instrumentarium til at ligge ubenyttet hen ret længe. Da dele af den europæiske venstrefløj fra omkring 1960 - herhjemme med dannelsen af SF i 1958 - artikulerede sig imod kommunismen, så lå den konservative, livsfilosofiske kulturkritik klar til anvendelse. SF

blev naturligvis dannet af reformkommunister, der gik ud af DKP – men med et afgørende og ofte overset tilskud af kulturkritisk højskoleheretikanisme, personificeret fx i Poul Dam og bevægelsen “En Verden”. Livsfilosofien med dens automatiske opvurdering af ungdommen havde allerede siden vandrefuglene i det wilhelminske Tyskland budt sig til som nærliggende forståelsesramme for ungdomsbevægelser af alle arter - dette partnerskab havde fortsat op gennem århundredet, tydeligt fx. i kunstneravantgarder af mange livsfilosofiske arter - men dette forhold exploderede få år efter i den mangesidige 68-bevægelse, hvor livsfilosofien fra at være kritikbasis på de politiske yderfløje, i bohèmers og kunstneres selvforståelse og i filosofers konstruktion, ret pludselig blev en moderne folkereligion. 68 markerede som bekendt på ingen som helst måde det opgør med kapitalismen, som nogle af dets protagonister troede - men det markerede faktisk et opgør med borgerligheden i livsfilosofisk (ikke marxistisk) forstand. 68 var et livsfilosofisk oprør mod det moderne samfund. Hele den rutinemæssige opvurdering af overskridelsen, af skødesløsheden, af den konstante bevægelse, af dynamikken, af foranderligheden, af ungdommen, af kroppen, af bevægelsen for dens egen skyld, af kritik mod borgerlige adfærdsformer - som stadig nye subkulturer overtager og som stadig nye generationer af journalister tager til sig - den stammer fra 68's nyartikulation af den konservative kulturkritik. Og tilsvarende den konstante kritik af normer, regler, former, vaner, koder, som noget, der hæmmer og undertrykker livet selv - som selv en gammel livsfilosof fik øjnene op for under formen “formløshedens tyranni” (Løgstrup). 68-ikoner som Hesse, Tolkien, Marcuse impersonerede endda den direkte forbindelse tilbage til mellemkrigstidens livsfilosofi. I en vis forstand blev SF - efterhånden som partiets marxistiske grundlag visnede bort i marxismens konstante deroute fra 1980 og til nu - i stadig større grad et genuint konservativt parti - helt på tværs af de reelt eksisterende SF'eres selvforståelse. Jeg tænker her ikke bare på den ide, der ofte er blevet ført i marken de senere år: SF som konservativt parti, fordi det på mange punkter går imod det moderne samfunds udvikling - men mere specifikt på de typer af argumenter, der anvendes, af etnisk, regional, køns-essentialistisk, antiborgerlig art. I de seneste år har partiet fået sin pendant på højrefløjen, Dansk Folkeparti, som det da også deler mærkesager med – såsom EU-modstanden. Ligesom SF har været et reservesocialdemokrati plus marxisme og konservativ livsfilosofi, så er DF et reservesocialdemokrati plus indvandrerskepsis og konservativ livsfilosofi. Men 68'ernes livsfilosofiske opgør med borgerligheden har i den grad sejret, at SF er ved at blive overflødig: i de følgende generationer har den bredt sig i hele samfundslegemet, langt ind i

Venstres Ungdom.

Min tese er derfor, at livsfilosofien og med den troen på negationen som afgørende kritisk greb - har sejret - ganske vist ikke som doktrinær lære på slogans, parolers og filosofiske skolers niveau, heldigvis - men som spontant forståelsesmønster for ungdomsgenerationer siden 1968. Så udbredt er livsfilosofien blevet som *versunkenes Kulturgut*, at Anders Fogh Rasmussens berygtede nytårstale 2002 og dens railleren mod eksperter endog kunne udtrykke sig i livsfilosofisk lingo lånt direkte fra '68: "systemdanmark", "ekspertvælde", der undertrykker "almindelige mennesker". Dem, der lever livet selv.

Typer af livsfilosofi

Med livsfilosofien som optik får mange åndshistoriske indsatser en ny og ændret betydning. Heidegger er ikke bare fænomenologiens viderefører som Husserls elev - han er også den, der importerer livsfilosofisk gods ind i fænomenologien, som når han finder at bestemte stemninger i livet giver særlig kontakt med væren selv (angsten, kedsomheden) i modsætning til gennemsnitsborgeren "das Man" fanget i overfladisk snak, eller som når han i opgøret med oplysningstænkeren Cassirer i 1929 henviser til livets få ekstatiske "Spitzenaugenblicke". Her finder man en typisk livsfilosofisk figur: hvis det er således, at livets strømmende dyb bliver dækket til af borgerlighedens stivnede overflade, ligesom det voksende dyr bliver sluttet inde af sin ham (billedet er Ernst Jüngers), ja så er der ganske få privilegerede erfaringer og øjeblikke, der lader os på overfladen hensmægtende væsener få kontakt med dybet. Det bliver formlen for den sækulære åbenbaringslære i livsfilosofiens kult og som i en tradition fra Nietzsche til Deleuze og hinsides hylder "intensiteterne" som livets egentlige manifestation. Heidegger tydeliggør også livsfilosofiens affinitet til hjemmelavet nyhedenskab, når han i sin høje alder formulerer sin ejendommelige doktrin om firheden, "das Geviert", med mennesker, guder, himmel og jord. De ubestemte guders flertalsform går i tysk tradition tilbage til Hölderlin, men hvad det nøjere er for guder, hensvæver i det absolut dunkle - medens til gengæld deres manifestationsformer pluraliseres.<sup>xxx</sup> De livsfilosofiske vækkelser i det 20. århundrede er derfor religiøse udbrud af nyhedenskab - der da også i mange tilfælde kan podes med ekstrakter fra den okkulte vestlige tradition såvel som import fra østlige og "primitive" religioner, der ofte anses for mere oprindelige og uspolerede af vestlig oplysning. En omfattende skiftende synkretismedannelse ser dagens lys, hvor man kan mixe sin egen

cocktail af vidt forskellige religiøse traditioner – paradoksalt nok muliggjort af religionsvidenskaben og dens publikation af oversatte, kritiske udgaver af verdensreligionens hovedværker. I de vestlige samfund er dette antagelig en af de allermest afgørende og endnu relativt ukortlagte religiøse udviklinger - og sikkert en del af baggrunden for den sideløbende omsiggribende afkristning og sækularisering, der i højere grad skyldes store befolkningslags omvending til forskellige varianter af hjemmelavet livsfilosofisk hedenskab, end den skyldes doktrinær ateisme. Livsfilosofien er radikalt dennesidig og derfor religionskritisk i den forstand at den som Nietzsche afviser existensen af fordrømte *Hinterwelten*. Man skal forblive jorden tro, som det hos ham hedder i den centrale sentens fra *Also sprach Zarathustra*: når man vender sig mod den dennesidige existens og bibeholder fordringen om at denne existens skal vise sig værd at være tro, så opretter man en åbenbaringslære i det dennesidige, en lære, der som Nietzsche præcis siger det, fordrer en æstetisk legitimering af existensen.

Man kan oprette en hel botanisk samling af forskellige intensive processer i livet, der af forskellige livsfilosoffer antages at give særlig direkte æstetisk adgang til livet selv: drømmen (freudianere, Breton, Jünger), kvalmen (Sartre, Bataille), ritualer (Eliade), meditationen (Klages, Zen), volden (Sorel), kønnet (venstrefreudianere, Bataille), rusen (Jünger, Timothy Leary, Bukowski), angsten (Heidegger, Kierkegaard), smerten (Jünger), sulten (Hamsun), valget (Schmitt, Sartre), viljen (Schopenhauer, Nietzsche), døden (Heidegger), indskydelsen (Gide), latteren (Nietzsche), kunsten ... denne figur trives vidt og bredt i vore dage, man kan selv fylde ud med hvad man nu foretrækker som ekstatiske livsprocesser, men det afgørende er troen på, at i særlige intense processer bryder sandheden frem<sup>xxx</sup> - der viser sig "løndøre" til en dybere verden, som det hedder hos Ernst Jünger. Man kan næsten udpege ledige nicher for livsfilosoffer *in spe*, der ønsker at gøre karriere: hvem vil være profeten for at hikket er en afgørende vej til livet selv, eller opvasken, eller ærgrelsen ... Hippieæraens trivallitteratur rummer eksempler på denne generalisering (Pirsig: *Zen og kunsten at vedligeholde en motorcykel*) - og buddhismens voksende indflydelse blandt vestlig, især californisk ungdom skal sikkert forstås ud fra det forhold, at den forener livsfilosofiens fordring på dennesidig transcendens med velfærdssamfundets fordring på personlige valg: hvad det er, der udløser transcendenten er individuelt, og buddhismen kan i den forstand indgå en smidig synkretisme med hvilken som helst livsfilosofi, okkultisme eller hedenskab. Samtidig fortaber denne version dog noget af den kollektivitetstiftende virkning, som enigheden om en bestemt manifestationsform for livet selv udgør. Men i alle tilfælde er

livsfilosofien i vor tid blevet noget, vidt forskellige projekter kan nære sig ved. Sloganet "Den levende avis" dømmes implicit de andre aviser til at være stivnede, borgerlige affærer, på afstand af livet selv. Men nøjagtig samme implicite argumentation finder vi hos danske nynazister: "Nationalsocialisme - det er selve livet".

Livsfilosofiens dominans i vor tid ligger imidlertid ikke kun i dens mange explicitte versioner. Den ligger snarere i dens uformulerede variant, der uden paroler, doktriner eller refleksion bare spontant antager, at samfundsmæssig form af enhver art er et undertrykkende system, der holder livet nede og som derfor kræver alle former sønderbrudt i en konstant forandring. Selve hyldesten til den konstante forandring, bevægelse, fornyelse, udvikling – helt uanset hvad forandringen fører til – er essentielt livsfilosofisk, ligesom dens korrelat: kritikken af enhver form for normer, former, strukturer, vaner. Det vil næppe kunne krænke nogen at konstatere, at disse holdninger er blevet allemandseje i perioden efter 2. Verdenskrig. Denne holdnings måske overraskende iboende konservatisme er synlig i de mange 68-ere, der med alderen bliver højreorienterede: de bliver sjældent besyngere af det fri marked men med en vis konsekvens forskellige varianter af radikalkonservative, populistiske, almuedyrkere, ekstasedyrkere: Botho Strauss er det prominente tyske eksempel, herhjemme har vi (på anden vis ret forskellige) skikkelser som Henning Eichberg, Klavs Birkholm, Jean Fischer, Mogens Camre, Steen Piper ... Samtidig passer livsfilosofien som form – med sine mangfoldige udgaver, med sin plasticitet – ironisk vel til det moderne velfærds/markedssamfund. Måske er den simpelthen i sin supermarkedspluralitet den adækvate kritiske bevidsthed til markedet (selv om den på indholdsplanet typisk vil vende sig direkte mod markedet)?

Skal man karakterisere livsfilosofien som vækkelsesbevægelse, så er den, sine mange, ofte uforenelige varianter til trods, som tendens lavkirkelig og antimoderne – og den er derfor åndshistorisk parallel til forskellige former for radikalprotestantistiske vækkelser i samme periode, sådan som Søren Ulrik Thomsen kortlægger det senere i denne bog.<sup>xxxii</sup> Den hylder formløshedens tyranni (jvf. Løgstrup – der i øvrigt på andre punkter selv er temmelig livsfilosofisk i sin kritik af erkendelsesteorien), den kan måske nok samle sig i stramme ritualer, men så helst nogen, der kan skiftes ud *overnight*, den afskyr enhver form for mere bindende kult eller systematisk dogmatik, enhver form for uomgængelig tænkning eller praxis. Den hylder rutinemæssigt det "provokerende", det "overskridende", det, der "udfordrer gængse forestillinger". På trods af modernitetens frådende udvikling er livsfilosofien oftest også antimoderne. Kontakten med livet selv stilles

op som korrektiver eller endda dementier af det moderne samfund med alle dets regler og love, dets sondringer mellem forskellige sfærer, dets kompromisagtige, debatterende, ufanatiske karakter, hvoroverfor livsfilosofien vil sætte drama, passion, endelig afgørelse (der gives naturligvis eksempler på formælinger mellem livsfilosofi og modernitet, jvf. futurismen eller dele af neoliberalismen, men i det store perspektiv er antimoderniteten langt mere udbredt).

### Skidt og godt i livsfilosofien

Hver af os må daglig tumle med problemet om, hvad - om noget - der overhovedet gør livet værd at leve. Den enkeltes demokratiske frihed til "pursuit of happiness" har denne konstante bagside: at traditionen, politikken, fællesskabet eller religionen på deres side er ophørt med at fortælle os, hvad der gør livet værd at leve. Som sociologer fra Bauman til Giddens ikke ophører med at minde os om, opretter vi i en vis forstand livshistorisk en række skiftende fortællinger om vort eget liv, der udgør vor egen individuelle trosbekendelse på dette vigtige punkt. Livsfilosofien kiler sig ind i dette hul: det kunne dog være, at livet *selv* kunne meddele sig, at stærke oplevelser som basis for en filosofi kunne lære os dette og garantere dette og samle os i fællesskaber om måder at nærme sig livet selv på ... Når livsfilosofien i denne forstand holder sig i privatsfæren er den uskyldig, nøjagtig ligesom den øvrige enorme flora af potentielle personlige præferencer. Når livsfilosofien bliver farlig, er det når dens had til institutioner og normer giver sig til at erodere vigtige støttepiller for det moderne samfund: videnskab, demokrati, oplysning, civilsamfund, dannelse, institutioner, ja, selv evnen til at gebærde sig på et marked. Så møder den radikale konservatisme den nødvendige, strukturelle konservatisme, der er institutioner iboende - ikke mindst i det moderne samfund - i åben kamp. For den radikale konservatisme står naturligvis i modsætning til den strukturelle konservatisme, der hævder, at også de moderne samfund er traditioner, der har udviklet bevaringsværdige skikke, institutioner, værdier, politikker, indsigter. I en vis forstand er det moderniteten, arven fra den franske revolution, disse to konservatismer er uenige om - jvf. deres stik modsatte opfattelse af begrebet "borgerlig". Ingen af disse to konservatismer er uden videre lig med den, som partier som det hjemlige konservative folkeparti måske står for. Det er snarere et fortsat kompromis mellem begge - måske det, der udgør grundlaget for dette partis fortsatte tragikomedie som skueplads for uendelige opgør.

I en vis forstand er livsfilosofiens konservatisme uundgåelig. Den har sin basis i et uudryddeligt aspekt af det personlige liv. Det man må

advare mod, er dens tendens til kollektivt at artikulere sig imod videnskab, demokrati og oplysning med negationen som middel. Så såre livsfilosofien bliver til en doktrin, der tror at kunne kritisere erkendelsesteorien *tout court*, fordi den anser sig selv for mere grundlæggende, bør alarmklokkerne ringe. Det bør være et afgørende kriterium for livsfilosoffer af alle arter. Ligesom kriteriet om at livsfilosofiens spontane skelnen mellem mere og mindre "levende" personer ikke kommer til at danne basis for differentiering i politiske rettigheder. Sørger man for, at dette ikke sker, kan man måske endda lære noget af dele af livsfilosofien. Nogen bør derfor foretage et kritisk, komparativt studium af livsfilosofiens udviklinger og dens varianter - en tårnhøj idehistorisk opgave, der er vanskelig, fordi den fletter sig ud og ind af filosofi, litteratur, politik, ungdomsbevægelser, sociologi, religion, okkultisme, sport, journalistik og meget, meget andet<sup>xxxiii</sup> - og den derfor fordrer så vidt forskellige kompetencer til sin kortlægning.

## Negativismen i kulturen

At negationen er blevet udbredt i kulturen, kan man kun alt for let forsikre sig om ved at slå ørerne ud i presse og tv og almindelig konversation. Vendinger som "at overskride normer", "chokere publikum", "nødvendige provokationer", "tale Roma midt imod" og så videre er blevet dagligdags reklameslogans for de mest bovlamme præstationer. Men negationen er imidlertid også bredt til stede i kulturen i en række mere indirekte og øjensynlig mere subtile manifestationer.

### Kritik som attitude

En af dem kan man kalde kritik som attitude. Den første gang, figuren for alvor gik op for mig tror jeg var for nogle år siden, da Dorrit Willumsen havde fået Nordisk Råds Litteraturpris, og tv-journalisten Stig Andersen (?) blev sat til at interviewe hende i en nyhedsudsendelse.. Hvorvidt interviewereren havde læst den præmierede bog eller andre af prismodtagerens værker var uvist – men samtalen indeholdt i hvert fald intet der tydede på det. Han valgte i stedet for at tale om bog og forfatterskab at stille sig kritisk an med spørgsmål à la: "Hvorfor skal forfattere egentlig overhovedet have priser?" – som om Dorrit Willumsen selv havde krævet ind og var ansvarlig for uretmæssigt at have raget en fordel til sig, som den kritiske journalist så kunne afdække. At Andersen overhovedet ikke selv havde noget interessant at bidrage til interviewet med gjorde det pinagtigt klart, at den kritiske attitude var blevet en maske, man hastigt kan gemme sig bag, egnet til at skjule, at man ikke har gjort sit hjemmearbejde godt nok – og hvis seeren heller ikke er specielt informeret om den pågældende sag, så kan man imponere med sin kompromisløse holdning, sit gennemskuende blik, sine afbrydelser, der hindrer interviewofret i at forklare sig, og sin generelle mistænkeliggørelse af den interviewedes intentioner, som om der i alle tilfælde var grund til at tro, at der lå misdædige personlige motiver bag. Den kritiske maske er naturligvis en karikatur af en yderst vigtig funktion i en oplyst offentlighed: den i sund forstand kritiske journalist, der har opdaget, at der i det aktuelle tilfælde faktisk er grund til at mistro interviewofret, fordi der foreligger inkriminerende oplysninger – journalisten, der har indhentet information fra en lang række kilder og derfor er i stand til at triangulere sig frem til en sandhed, der er ubehagelig for mange parter i en sag, reporteren, der efter grundigt arbejde er blevet i stand til at



finde en kilde, der kuldaster den officielle version af en sag – alt det vi er i blevet vant til at forbinde med den højstemte retorik om pressen som den fjerde statsmagt. Problemet er, at disse hæderværdige og uundværlige indsatser er forbandet lette at mime, hvis man står over for et offer, man kan overraske, og et publikum man kan føre bag lyset. Den kritiske attitude er negationen i spil på det journalistiske område: man anser det for et gode i sig selv, at man kan inkriminere en person, og kan man få vedkommende til at stamme, rødme, svede, kremte, få tics, virre med hovedet eller flakke med blikket, eller, hvis man er rigtig heldig, til at stikke en nødløgn om en i øvrigt fuldstændig ligegyldig sag – ja, så er scoren hjemme i det personfikserede spil, der med en mærkelig insisteren kendetegner negationen. Nu klarede Dorrit Willumsen sig heldigvis godt i den aktuelle sag, der endda gav anledning til, at røster i pressen efterfølgende undrede sig over det passerede – men den konkrete sag fungerede til gengæld som øjenåbner: man blev med eet klar over, hvor ofte man egentlig havde set noget lignende foregå. Hvor stor en procentdel af den højt beklagede politikerlede skyldes egentlig, at politikere rutinemæssigt ikke får lov til at tale ud, og jo da i hvert fald ikke til at præsentere et argument fra start til slut, men bliver talt til som om de var en mellemting mellem uartige skolebørn, krigsforbrydere og linselus, der har været gejele for at få 20 sekunder på tv-skærmen?

Kritikken som attitude præger også dagbladskritikken af kunst, hvor mange kritikere skriver som om kun den kompromisløse destruktion (eller ditto, omend sjældnere, den sangvinske, helt ukritiske tiljubling) kan få pennen til at flyde. Der synes kun at eksistere karaktererne 00 eller 13 – mest den første – og det skyldes en yderligere og tydeligvis stærkt tiltrækkende egenskab ved negationen: at den er taknemmelig at skrive på. Nedrakningen som genre yngler ondartede karakteristikker og metaforer i kø, og den rasende anmelder, der gejler sig selv op ved at lade negation følge på negation, kan glæde sig over ekstasen i sit eget sprog, almedens det faktum lades i baggrunden, at det gælder kunst som alt muligt andet, at de fleste præstationer falder i mellemgruppens karakterer omkring en 7-8-9-10 stykker. At skrive sådanne karakterer ud i prosa kræver imidlertid kompromiser, forbehold, argumenter, på-den-ene-på-den-anden-side, nøjagtige karakteristikker og stilistisk finesse – fordringer, der kræver en større stilist og tænker for at blive indfriet på en interessant måde end den simple opgave at opfinde en række djærve pejorative.

Jeg har ved flere lejligheder fået det smigrende tilbud at skrive en "klumme"- en ugentlig spalte i en avis, hvor en fast figur udbreder sig kritisk om dette og hint. Når jeg rutinemæssigt har afvist tilbuddene, skyldes det, at sådanne spalter er formelige mistbænke for

negation. Man kan se for sig klummisten sidde svedende torsdag aften lammet af stofnød med kaffe, cigaret og tom skærm, medens deadline åndsfraværende nærmer sig ... men klummen er jo til alt held en subjektiv spalte, så hængende ud over yderste deadline kan man altid opfinde et eller andet at brokke sig over, uden naturligtvis at have tid til at bygge sit angreb på den research og de fakta, man normalt ville stille som mindstefordring for en seriøs kritik af nogetsomhelst. Bortset fra genrens få beundringsværdige mestre er det ikke mange, der evner at holde stand over for negationens automatiske fristelse – så meget mere som det jo er notorisk lettere at kritisere i al generalitet end at præcisere sin kritik, subsidiært foreslå en reel positiv, konstruktiv løsning på et problem. Den generelle kritiks negation hæver til gengæld skribenten op i en aristokratposition, hvor man med ørneblikket gennemskuer og strør giftige adjektiver om sig – men en position, der er ganske gratis i mangel på reelt tankearbejde angående den sag, der er til diskussion. At have en kolonne anses for et særligt adelsmærke, få skribenter beskåret, hævet over dem, der faktisk må trækkes med at fylde bladet med egentlige, fladpandede informationer – en bagvendt tingenes tilstand: Klummesyge.

## Offer og offentlighed

En mærkværdig, underjordisk forbindelse går der imellem negationens udbredelse i kulturen og fremvæksten af den attråværdige offerposition. Historikeren Henrik Jensen har i *Ofrets århundrede*<sup>xxxiv</sup> peget på den mærkelige figur, at det at indtage offerpositionen i stigende grad bliver en strategisk gevinst i løbet af det 20. århundrede. Jensen ser 1. verdenskrig, dens diffamering af den vestlige kultur og taberstaternes mere eller mindre retfærdige martyrier som en udløsende årsag, og det er langt fra udelukket, at der kan være noget om den ide – men det er påfaldende, at det at indtage offerrollen, at identificere sig med Kristus, som Søren Ulrik Thomsen siger andetsteds i denne bog, vokser frem som strategi i fuldstændigt parallelløb med negationens udbredelse som kulturgode. Den hemmelige akse mellem disse to ting er sandsynligvis den, at er man offer, så har nogen gjort unævnelige ting mod een, fordi man har vovet at negere et eller andet – og så har man dermed vundet retten til at kritisere vedkommende. Omvendt: man har først for alvor ret til at kritisere, hvis man selv har vovet en negation og dermed placeret sig i en udsat position som offer.<sup>xxxv</sup> Kigger man fx på de sidste 40 års danske kulturdebat, er figuren slående: selv da 70'ernes venstrefløj var på sin sejrige tinde, dengang der virkelig var noget om solide kulturelle bermudatrekanter, da holdt man aldrig et sekund op med at se sig selv som forfulgte og

talte konstant om den lige så konstant fremvældende "højrebølge". Nu tredive år efter har samme generations højrefløj fået del i den politiske magt, sidder i komfortable flertal i mange afgørende institutioner og kan tiltræde en mere eller mindre berettiget hævn over de gamle generationsfæller – og hvad taler man så om, nu hvor man har indtaget sin position? De "kulturradikales" overvældende og ubrydelige magt over kulturlivet. Et grundlæggende træk i denne figur er naturligvis det carl-schmittske forhold, at politik i sit væsen er at ponere sig i forhold til en fjende (om man nu omgås fjenden demokratisk eller som Schmitt mere martialske). Men dette grundlæggende faktum forklarer jo ikke, at man nødvendigvis skal fremstille sig selv som det ynkelige *offer*, tæt på at blive kvast af denne fjende – det er et særligt træk fremdyrket for at konkurrere om sympatigevinster i den offentlighed, alle parter henvender sig til, så man sluttelig vinder den fagreste præmie af alle: retten til at kritisere. Som det altid er tilfældet i negationens laviner af ideologiseringer, så hindrer denne figur jo ikke, at der faktisk *findes* ofre – tværtimod, så bygger den på det – men det er barokt at se, hvordan succesrige kunstnere gennem mange årtier med velbeslåede bankkonti og uendeligt overskud på anerkendelseskontoen fortfarende føler sig nødt til at understrege hvor marginaliserede og udstødte de er, og det er mærkværdigt at overvære, hvordan politiske sager nødvendigvis må lanceres med en klagende røst.

En sag, jeg specielt har interesseret mig for, er Jugoslaviens sammenbrud i 90'erne. Det er ganske slående, hvordan alle sagens parter i de forskellige efterfølgerstater rutinemæssigt fremstiller sig selv som ofre – med det "internationale samfund" som den implicite lyttende forælder, der skal dømme i denne søskendestrid – ikke bare ofre for en aktuell ugunstig politisk konjunktur, men som historiske ofre for en langvarig og udstrakt lidelseshistorie gennem århundreder, kulminerende i Serbien, Ex-Jugoslaviens stærkeste republik og med kontrol over stridskræfterne, der direkte greb til religiøse sammenligninger for at legitimere sine velarmerede indgreb i naborepublikkerne med hær og paramilits. Een sammenligning gjaldt jøderne, og en periode sidst i firserne opstod der med rod i den voksende serbisk nationalisme en serbisk-jødisk venskabsforening - med det udtalte formål at sammenligne serbernes offerskæbne med jødernes, så de serbiske lidelser kunne blive potenseret på jødisk klangbund (heldigvis kunne jødiske iagttagere som Elie Wiesel gennenskue hykleriet). En anden, endnu mere nærliggende gjaldt naturligvis Kristi lidelseshistorie: det ortodokse Serbien som Guds lam. Forfatteren Brana Crncevic kunne heraf i et fantastisk argument slutte: "Gud er ansvarlig for de serbiske forbrydelser, hvorimod de andres forbrydelser er Djævelens gerninger." Det var ikke ironisk ment.

Tilfældet er rigtignok ekstremt – men angiver meget vel logikken: når man ponerer sig selv som offer, så er det fordi man håber på at blive anerkendt som aggressor – så man i ro og mag kan begå sin legitime negation.<sup>xxxvi</sup>

Udbredes denne type argument i samfundslegemet, får man som effekt en forbløffende struktur: magten er altid noget *de andre* har. Når også direktører, professorer, toppolitikere, kunstnere og så videre gør deres entre i debatten med offerets karakteristiske klynken, ja, så er der reelt ingen steder tilbage, hvorfra den legitime magt udøves med rolig hånd og sikre argumenter – alt skal først dramatiseres som resultat af overgreb, der i anden omgang giver offeret særlige rettigheder til at træde frem og negere.

”Experimentet” som negationsform

Et andet kulturelt gemmested for negation dækker sig under ”experimentet” som metafor. Christiania er et socialt experiment, man forsøger sig frem med eksperimenterende pædagogik – og naturligvis: man laver eksperimenterende kunst. Experimentet anvendes som centralt kvalitetskriterium: eksperimenterende kunst anses for i sig selv at være al anden kunst – der i stilhed dømmes ikke-experimenterende – overlegen.

Som i tilfældet med den kritiske attitude parasiterer den negative eksperimenteren på et i udgangspunktet sundt, godt og oplyst fænomen. Experimentet er et af den oplyste videnskabs fornemste bidrag til civilisationen. Man laver en forsøgsopstilling, vejledt af ens mere eller mindre omfattende teoretiske begribelse af et eller andet fænomen, og denne teoretiske begribelse forudsiger, at opstillingen udvikler sig på en eller anden mere eller mindre præcist defineret måde. Man lader nu opstillingen udvikle sig frit, idet man afspærrer den fra ydre forstyrrelser, og herefter kan man ud fra resultatet bedømme graden af korrekthed af ens teori og udkaste nye eksperimenter, der giver endnu mere præcis viden. Experimentet sammenfletter i forbilledlig form teoretisk med empirisk viden, a priori ræsonneren med trial-and-error, allerede oparbejdet indsigt med indsamling af ny data. Der er naturligvis mange interessante erkendelsesteoretiske spørgsmål knyttet til experimentet. Hvor præcist et tankeexperiment skal man have klar, før det kan omsættes i reel eksperimenteren? Er et heldigt udfald af experimentet en egentlig bekræftelse af teorien, eller kunne andre teorier redegøre for samme udfald? Hvordan fortolkes et uheldigt udfald af experimentet – hvilken modifikation af tankeexperiment eller forsøgsopstilling skal det give anledning til? I alle tilfælde er fortolkningen og bedømmelsen af experimentets udfald

centralt for oparbejdelsen af viden og for udkastet af nye eksperimenter.

Det afgørende kriterium på negations-experimentet er imidlertid, at der ikke foreligger nogen som helst reel interesse for udfaldet. Der foreligger som regel ikke nogen bare mådeligt expliciteret teori om resultatet, hvilket demonstreres ved, at udfaldet slet ikke underkastes nogen undersøgelse. Uanset hvad man ellers kan mene om Christiania – det er ikke her emnet – så er det ikke i nogen rimelig brug af ordet noget ”socialt experiment”, hvis det ikke på noget tidspunkt er genstand for en evaluering, der kan drage konklusioner af experimentet og modificere, afslutte eller fortsætte den igangsatte undersøgelse. Som man ser, er denne brug af metaforen ”experiment” formelt ligedannet med negationen uden efterfølgende positivitet: experimentet har så alene karakter af, at nogle almindeligt underforståede normer slækkes eller fjernes. Dette kan NB være aldeles interessant, hvis man vel at mærke interesserer sig for, hvordan udfaldet bliver, og hvordan det står i forhold til lignende udfald med beslægtede ændringer af normer og indstillinger. Men det er ikke tilfældet i negationen som experiment, hvor alene negeringen af normer anses for tilstrækkeligt kriterium, så man ikke behøver interessere sig for det faktuelle udfald.

Man genfinder det med deprimerende hyppighed i ”pædagogiske eksperimenter”. I debatten om det omstridte skole-experiment ”SKUB” i Gentofte Kommune blev den pædagogiske konsulent, professor Per Fibæk Laursen i *Politiken* spurgt, om der fandtes internationale erfaringer, der viste, at sådanne eksperimenter faktisk førte til øget indlæring. Han blev forbløffet over spørgsmålet – det gjorde der naturligvis ikke. Experimentet var jo vigtigt af helt andre grunde. - Men uden efterfølgende kontrol, intet experiment. Negationens indgroede rolle i reformpædagogikkens surreelle verden blev jeg klar over i en personlig oplevelse. Jeg bladede engang i et af mine børns – dengang ca. 8 år – matematikhæfter, og opdagede til min undren, at halvdelen af stykkerne var regnet forkert. Jeg spurgte barnet, om ikke læreren tjekkede stykkerne, og fik at vide, at det gjorde han da ikke. Det havde barnet aldrig tænkt på, at han kunne eller burde finde på. Sagen måtte naturligvis drøftes på at forældremøde, og her fik jeg svaret: Nænej, her praktiserer vi ”Ansvar for egen læring”. Hvis barnet ønsker at få sine stykker kontrolleret, er det sandelig barnets  *eget ansvar* at henvende sig til læreren og bede om at få det gjort. Matematiklæreren fralagde sig med dette argument og med docerende tonefald ethvert ansvar. Jeg replicerede naturligvis, at man vel ikke på andre af livets områder normalt anser 8-årige børn i stand til at påtage sig ansvar, og at det snarere måtte være en del af uddannelsen og opdragelsens

langsigtede formål at gøre dem i stand til det. Det argument gjorde intet indtryk. Jeg forsøgte så med en almindelig appel til fallibilismen: Jamen, børn bliver da klogere af deres fejltagelser! Hvis ikke man påpeger, når de har gjort noget galt, så lærer de jo ingenting! Det argument bragte til gengæld læreren i harnisk: *Det* kunne han sandelig ikke finde på. At påpege fejl over for barnet var jo at *krænke* det. Det kunne jo tage skade! I sin solidaritet med ofret bragte pædagogen sig dermed i position til et negerende modangreb. Jeg måtte påf trække mig tilbage, men klogere på, hvordan argumentstrukturen bag pædagogiske eksperimenter er. Det afgørende ved experimentet er, at man negerer et sæt givne normer (at læreren skal besvære sig med at rette børnenes opgaver), og så udstyrer man sig med en ideologi, der synes at garantere de positive konsekvenser (at barnet dermed friholdes fra krænkelser og bliver mere naturligt, frigjort, etc.) – en ideologi, der samtidig overflødiggør, at man interesserer sig for experimentets reelle udfald, hvordan det *faktisk* går med barn og indlæring (hvor den reelle nærliggende konsekvens er, barnet faktisk ofres og bliver usikkert, idet det intet lærer).

Intetsteds trives experiment-metaforen imidlertid så godt som i kunstverdenen: at et værk er ”experimenterende” tæller som kriterium i sig selv – og jeg har i essayet om erstatningskriterierne analyseret et bundt af former, som experimentets argument kan tage. Og sandt er det da også, at meget af den mest fantastiske kunst det 20. århundrede har præsteret, har været resultat af eksperimenter (men har tidligere kunst mon ikke også det?). Men disse værker er jo netop kun gode, fordi kunstneren ikke *alene* har interesseret sig for at eksperimenter med at suspendere givne æstetiske, institutionelle eller politiske normer, men fordi han *også* har interesseret sig for hvad der faktisk var at finde på den anden side af normen (og konsekvent kasseret det han fandt, hvis det ikke af en eller anden *anden* grund var interessant).<sup>xxxvii</sup>

## Negationens stilistik

Experimentets metafor er et meget godt eksempel på et generelt greb i negationens stilistik: den anelsesfulde antydning af enorme og vigtige konsekvenser, som imidlertid ikke positiviseres og bestemmes nærmere. Ved dette trick overlades det til læseren at udfylde det negative tomrum med egne fantasmer, hvilket sikkert er en af grundene til den negative stils effektivitet. Grebet har en række beslægtede undertyper. En af dem angår det simple propagandatræk ”det ny” – hvis man kan sige om noget, at ”det er en helt ny X”, så tæller det i sig selv som argument. Det er forbløffende, i hvilket omfang og med hvilke

variationer denne fidus fra reklamens barndom genbruges i anmeldelser, debat og akademiske afhandlinger – ja, i hele den successive række af modebølger, der karakteriserer mange af de bløde videnskaber og som reelt ikke adskiller sig fra nyhedsdyrkelsen inden for tøj, mad og livsstil. <sup>xxxviii</sup>Variationsmulighederne her er mangfoldige. ”Det anderledes” – man understreger med megen omhu og falbelader, hvor helt anderledes og enestående det værk eller den indsigt er, som man anpriser, men man undlader behændigt nogensinde at sige noget nærmere om *hvor* den herlige anderledeshed egentlig består.

En filosofisk udgave af denne stilfigur finder man i det skamrede begrebspar, der stiller det Samme over for det Andet – hvor sidstnævnte kategori så komme til at bære al interesse som det forjættende, næsten ubegribelige som det er nogle få beskåret at besidde indsigt i, medens de mange bornert bestræber sig på at reducere det til det evindelig Samme og dets triste gentagelser. Men reelt reducerer figuren begge de områder, der placeres på hver sin side af grænsen til det helt Andet. Det Samme – om det nu er ens egen tradition, land, sprog, nation, kultur – bliver til intet andet end identisk gentagelse af sig selv – medens til gengæld det Andet bliver berøvet *sine* interne forskelle og bliver lige så ensformigt, bortset fra, naturligvis, at det investeres med en diffus, quasi-teologisk sakral intensitet, der kalder på åndeløs ærefrygt snarere end koldblodig udforskning og dissektion. Reelt er tiraderne om det Andet slet skjult hjemmerullet religion.

Tilsvarende kan man – meget anvendt i humanistiske universitetsopgaver – opstille en papirtiger ved navn ”traditionen” og sige, at det man er ude på at karakterisere, står i fuldstændig modstrid med ”traditionen”. At man derved samtidig får udført en omfattende kompleksitetsreduktion og har fået alting forud for det kunstværk eller den indsigt, man vil hylde, gjort til een grå, trist gravsten af enshed, er en behagelig bigevinst, der immuniserer een mod den omfattende opgave det reelt ville være at begribe ”traditionen” i dens enorme omfang af mange forskellige og indbyrdes modstridende tendenser. For alle disse strategier gælder, som den amerikanske litteraturteoretiker Stanley Fish engang sagde, at ”Deviation theories trivialize the norm” – at afvigelsesteorier trivialisere normen. Han tænkte naturligvis her på prototypen i den russiske formalisme, der jo hævdede afvigelsen fra dagligsproget som konstitutiv for det litterære kunstværk – men i samme bevægelse derved kom til at gøre dagligsproget meget mere enhedsligt og meget mere enfoldigt end det er. (Allerede Roman Jakobson indså jo imidlertid denne fare og generaliserede ideen til begrebet om ”den poetiske funktion”, så den også omfattede dagligsproget og således ikke undgik at trivialisere normen.) Men denne

trivialisering af normen er stik modsat et af de basale *motiver* i negationens stilistik: den har både erkendelsesøkonomiske gevinster – man bliver fri for at vide noget om forskellene i ”normen”, i traditionen; – den har utopisk-anelsesfulde gevinster – man bliver fri for at positivere det man vil advokere for og faktisk argumentere for, hvilke nøjere forskelle det egentlig har i forhold til ”traditionen”, og man kan så kan nøjes med at skitsere et helt åbent, forjættende mulighedsrum, som læseren selv kan indrette som han vil; – og den har den gevinst at placere negativisten som den, der privilegeret skuer ind i dette mulighedsrum, for underforstået er det, at han da sagtens *kunne* positivere sit vue, hvis nøjeregnende nørder kom og bad ham om det.

### Negation og universitet

Negationen har også bredt sig på de højere uddannelser – naturligvis i første omgang på de humanstiske og samfundsvidenskabelige dele af dem. Som man kunne vente, finder vi den i proklamationer om, at der er erkendelse at hente, hvis man ”bryder med traditionen”, ”nedbryder faggrænser” og så videre. Negationens udhulende effekt er på dette område så meget mere pikant, som tværfaglighed faktisk på mange områder er en decideret nødvendighed, der sættes af sagen selv, for så vidt som mange naturligt forekommende emner og problemer ubesværet strækker sig over adskillige fagområder. Universiteternes fag- og faktultetsgrænser skyldes i stort omfang forskellige historiske tilfældigheder og skiftende historiske opfattelser af fagenes grundlag og udgør i mangfoldige tilfælde institutionelle erkendelsesgrænser, som der faktisk er ganske god mening i at overskride – ingen kunne støtte genuint tværfagligt arbejde mere end undertegnede, der har brugt store dele af sin karriere på at deltage i noget sådant (og iøvrigt er netop selve negationen som kulturideologi umulig at studere uden en sådan tværfaglig tilgang). Men her tilføjer negationen som altid sin automatopfattelse af, at en sådan overskridelse *i sig selv* er en god ting – uanset resultatet. Det giver naturligvis anledning til vās, og det er ganske sigende, at den velkendte parodi på tværfagligt kaudervælsk, Alan Sokals opsigtsvækkende artikel i *Social Text*, netop bar titlen ”Transgressing the Boundaries”. Netop ideen om, at selve grænseoverskridelsesakten (og ikke resultatet af den) er det centrale, fanges i denne titel med den karakteristiske livsfilosofiske yndlingsverbalform præsens participium. Denne form finder man i et flor af internationale bogtitler fra de seneste tiår – og den udgør netop et relativt sikkert indicium på negativ livsfilosofi. Sokals geniale artikel peger desuden på et andet karakteristisk negationstræk ved den særlige diskurs, der parodieres: dens skepsis over for videnskabelighed



som sådan. Det er påfaldende, at der inden for selve den videnskabelige institution således har kunnet udvikle sig en decideret anti-videnskabelig ideologi – tydelig i strømninger som dekonstruktion, social konstruktion osv. – negativistiske strømninger, der på den ene side hævder videnskabens umulighed, på den anden side udbreder en omfattende diskurs derom *inden for* selve den videnskabelige institution, en diskurs, der ofte søger at underbygge sin antividenskabelighed med videnskabslignende argumenter. Et karakteristisk træk er her, at man gerne henviser til en række videnskabelige indsigter i videnskabens egne begrænsninger: Gödels teorem, Heisenbergs usikkerhedsrelation, kaosteorien, Löwenheim-Skolem's teorem o.m.a., storslåede indsigter, der har en ganske præcis karakter – og så generaliserer derudaf: disse teorier viser, at videnskaben selv har bevist, at videnskab er umulig.

Socialkonstruktivismen negerer med triumf videnskabens mulighed: når fysikere hævder et eller andet resultat, så er det bare et udslag af sociologiske kampe mellem grupper af videnskabsmænd i institutionen. Socialkonstruktivismen undersøger dog aldrig hvordan det kan være, at sociologien, på hvis vegne disse påstande fremsættes, så ene af alle videnskaber skulle være i stand til at nå til faktiske indsigter, til og med gyldige for andre videnskaber, når fx fysikken ikke kan det.

<sup>xxxix</sup>Dekonstruktionen skyldes naturligvis Jacques Derrida, der er berømt for sit udsagn om at "il n'y a pas de hors-texte", der er ikke noget udenfor teksten, og bygger dette på en art negativ teologi, der hævder, at de overfladiske fænomener vi synes at studere, tekster, bevidstheder, subjekter, skyldes en bagvedliggende forskelssætten, der er umulig at gribe.<sup>xl</sup> Med et så diffust og altomfattende redskab kan så al positiv søgen efter viden dømmes umulig. Dekonstruktionen er for tiden i tilbagegang efter sin heyday i 70'erne og 80'erne, men det ødelæggelsesarbejde af skepticistisk art, den nåede at forrette i de "bløde" videnskaber, forbliver det en omfattende opgave at udbedre. Karakteristisk for diskurser som disse er, at det afgørende mål synes at være at negere eksisterende påstande på et yderst generelt niveau – ikke at foreslå bedre, sandere, mere interessante eller mere effektive resultater. Effekten er derfor, at hele videnskabsområder trues med at skride ud i ren negativitet – hvorfor da også de negativistiske positioner i human- og socialvidenskaberne udløste de såkaldte "science wars" i USA. Disse positioner har kunnet hente skyts i forskellige skepticistiske positioner i filosofien, der sofistisk har troet at kunne argumentere mod erkendelse som sådan, mod anden erkendelse end fysikkens, mod oversættelsens mulighed, mod forståelsens mulighed, mod begrebet om sandhed som korrespondens. Overraskende nok har påstande som disse trivedes i begge grene af

det 20. århundredes filosofi, både i den såkaldt kontinentale filosofi med dens metafysiske længsler og i den videnskabsvenlige analytiske filosofi med dens ligeså antimetafysiske doktriner. Som Randall Collins siger, så kan de to strømninger for et overordnet perspektiv ses som samme melodi spillet i to forskellige tonearter: Brentano-Husserl-Heidegger og Frege-Russell-Wittgenstein. Ja, man kunne tilføje et ekstra vers til melodien: Nietzsche-Derrida-Deleuze og Carnap-Quine-Davidson. Mod disse eroderende tendenser må man sige som John Searle: nu må filosofien altså holde op med at stå og lave sofisterier, der foregiver at betvivle muligheden for ganske simple udsagn ("the cat is on the mat"). Filosofien må indse, at vi lever i et samfund der frembringer enorme mængder af ny viden hver eneste dag – det er at forstå hvordan dette er muligt, der er den reelle opgave.

Jeg har selv for nylig været draget ind i en polemik, der ganske skarpt viser, hvilke problemer på universitetet, der følger af at hævde sådanne skeptiske erkendelsesteorier. Det drejede sig om en debat om et folkemord, hvorvidt det fandt sted eller ej. Jeg hævdede, at det gjorde, og støttede mig heri i den bedste tilgængelige viden om emnet, som den forelå i et antal forskellige rapporter. Min modpart hævdede, at det var temmelig uklart om det var foregået noget folkemord – men støttede sig ikke til nogen som helst forskning på området, og begrænsede sig til at henvise til sin egen status som ekspert. Til overflod fik min modpart arrangeret en underskriftindsamling imod mig, der hævdede, at jeg ved at kritisere ham havde krænket hans ytringsfrihed. Mere end 80 personer, heraf mange akademikere, skrev under på indsamlingens centrale påstand, at "enhver har ret til sit synspunkt". Men det er nietzscheansk perspektivisme indført på universitetet: Nietzsche, der netop hævdede, at der ikke eksisterer sandheder, men kun perspektiver – synspunkter. Men sagen viser også, hvad der sker, hvis man giver efter for negativismen. Hvis man ikke længere på universitetet stræber efter sandheden og ikke anser det "synspunkt", der er underbygget af argumenter og fakta for mere værdifuldt end det, der ikke er det - ja, så er der kun tilbage, hvem der kan hævde at være "ekspert", og så kan man ved at samle støtter stemme om hvem der har ret til at kalde sig dét – så kan man kort sagt stemme om sandheden. Så bliver sandheden alene et spørgsmål om magt.

Derfor bliver der for negativisten ofte kun politik tilbage – som han til gengæld kan føre med den kynisme, der er den beskåret, der véd han har ret. For når videnskaben hævdes umulig, så er der – ligesom i tilfældet med kunstens erstatningskriterier – naturligvis fri for import af andre kriterier end de videnskabelige. I den amerikanske campus-radikalisme præget af dekonstruktion og lignende erstattes

basale sandhedsfordringer følger ofte af politiske kriterier, der nøjagtig som i kunstens negativisme er forbundet til de udøvende personer og deres "identitetspolitik". Om man er sort eller hvid, mand eller kvinde, hispanic, muslim eller noget helt tredje kan så hurtigt komme til at overskygge det trods alt for videnskaben langt vigtigere faktum, at man er videnskabsmand. Den oprindelige betydning af "political correctness" er således et negations-fænomen: et forbud mod at en række betegnelser blev anvendt, fordi man antog, at hvis benævnelserne forsvandt, så forsvandt faktisk også de fænomener man ikke kunne lide. Altså, hvis man ikke længere sagde "negro" eller "black", men i stedet "African-American", så forsvandt raceproblemerne.<sup>xii</sup> Endnu et eksempel på, hvordan negativismen – helt modsat dens nihilistiske, "grænseoverskridende" udgangsposition – kan ende i bastant moralisme: der er nu en lang række ting, der ikke må siges ligeud men skal sløres i bornerte og tågede omskrivninger. Det mest barokke tilfælde på effekterne af disse ideer, jeg har hørt om stammer fra en førende professor på et californisk universitet af mit bekendtskab, der var blevet udnævnt til formand for en komité, som skulle evaluere en uddannelse på nabouniversitetet. Stolt iførte han sig sit bedste tøj og mødte op hos rektor, blot for i forkontoret at blive skåret ned af en vrissen sekretær: "You have to go to the men's room, sir. Santa Barbara is perfume-free area." Så måtte den gode mand bøje hovedet og skylle sin aftershave af.

Negativismen truer imidlertid også universitetsinstitutionen fra en anden kant, der ofte opfattes stik modsat: reduktionen af universiteterne til hjælpeinstitutioner for erhvervslivet, der truer med at få en århundredgammel og med møje oparbejdet tradition for solid og uafhængig forskning til at *melt into air*. At en forskningsminister i fuldt alvor kan føre sin politik under den grænseoverskridende overskrift "fra forskning til faktura" er ganske sigende for denne version af negativismen, der igen demonstrerer den økonomiske liberalismes potentielle affiniteter til negationen. Sandhedsbegrebet reduceres reelt i denne hårdhændede tilgang til nytte – et argument, der sjovt nok har mere klangbund hos Nietzsche end hos Adam Smith.

Universitetets problem – at negativismen beskyder det fra ret forskellige vinkler, venstre- som højreorienterede – gør naturligvis den aktuelle diskussion om dets status vanskeligere. Men som vi så i tilfældet med reformpædagogikken, så udgør denne krydsild faktisk et afgørende problem: at en klassisk venstrefløjs-negativisme, inkarneret i '68, på mange områder flyder sammen med en nyliberal højre-negativisme, indtil de to ofte er usknelige. Den første kritiserer alle samfundsmæssige normer, regler og vaner, fordi de apriori anses for undertrykkende – den anden anklager med samme automatik de

samme regler, fordi de antages at hæmme markedet. Dette angreb – som attack med syre og base fra hver sin side på een gang – er naturligvis farligt for institutioner som uddannelse, forskning, kunst, politik, der er afhængige af at videreføre gennem lang tid udviklede og forfinede standarder for hvad der er god og effektiv præstation inden for deres respektive områder. Indsatsen er ganske høj – for så vidt som sådanne højtudviklede traditioner kan være særdeles vanskelige at genskabe, hvis de een gang først er brudt ned.<sup>xiii</sup> Den negativisme, som universitetet kæmper med på begge politiske fløje overser universitetets helt centrale samfundsmæssige rolle, hinsides de mængder af praktisk og upraktisk viden, der frembringes: at udgøre en konstant institutionel repræsentation af det interesseløse arguments mulighed – at udgøre en samfundsmæssig insisteren på existensen af en sandhed hinsides alle perspektiver, som al nytte, ideologi, erhverv, politik og andre værdisættelser er afhængige af. Selv om universitetet måske historisk ikke har meget at prale af, for så vidt fokus på videnskabelig sandhed og oplysning i 16-1700-tallet kom fra akademier, videnskabelige selskaber, private borgeres cirkler end fra de dengang af kirken afhængige universiteter, så har universitetet siden Humboldt-modellens gennemslag for to hundrede år siden inkarneret denne centrale indsigt, der uden sin institutionelle insisteren kan fordampe til fordel for et rent anarki af negative interessekampe.

At negationen også retter sig mod institutioners formelle side blev klart for mig for mange år siden, hvor jeg skulle modtage Aarhus Universitets guldmedaille ved årsfesten. Jeg klædte mig ud i smoking, ganske vist forstyrret af detaljer som en pink skjorte og alenlangt udslået hår – blot for at opdage, at jeg havde begået et faux pas. Ved festen stak jeg ud som en surreel påfugl – alle de fremmødte professores et lectores kom tøflende i maosutter og hvad for en islandsk trøje de nu havde på det år. Jeg bemærkede manglen på doktorring hos en af de deltagende doktorer, og pludselig var det som om han næsten savnede ringen som et egnet knøjern til at lukke munden på den ceremoniliderlige idiot. Men jeg tror, at en institution, der ikke formår at fejre sig selv også har vanskeligt ved på langt sigt at celebrere og fastholde sine mål. Formen i denne forstand er ganske vist ydre og må ikke tage overhånd, men i veldoseret mængde tjener den et formål, nemlig at beskytte indholdet. Man kan blot lave en kommutationsprøve ved at sammenligne med filmindustriens analoge årsfester: prisuddelingerne. Her er selv de mest skæve instruktører og skingre skuespillere pinagtigt klar over, at det er med at maje sig ud for at festligholde at branchen faktisk besidder betydning.<sup>xiiii</sup> Negationen er også synlig i universitetets byggerier. De omfattende

campusbyggerier i halvfjerdserne i Aalborg, Odense og København (Amager, Panum og Nørre Alle) tog enhver form for ærefrygtindgydende monumentalitet ud af universitetsbyggeriet og erstattede det med deforme, metastaserende kæmpeparcelhuse, hvis eneste æstetiske kvalitet var deres indre labyrintik. Aulaer blev sparet bort – hvorved selve stedet for institutionens blik på sig selv, hvor rektor og dekan kan henvende sig til store lærer- og studenterforsamlinger, var væk (og et gæringssted for store demonstrationer naturligvis samtidig behageligt fjernet). Men med placeringen af disse stykker deprimerende betonkonkretisme på dystre, afsides adresser mistede personale og studerende også institutionens opbakning om, at det de laver faktisk er vigtigt og bør aftvinge respekt. Naturligvis var denne arkitektur i en vis forstand i overmåde god overensstemmelse med den daværende tidsånd og dens uhyre lavkirkelige institutionsopfattelse: projektgrupper, hvor lærerens autoritet ikke spillede nogen stor rolle, hvor enhver ”etableret” sandhed blev udsat for identisk automatvivi, og hvor sandheden snarere var noget, der bare voksede spontant frem i konteksten, hvis ellers gruppernes dynamik tillod det. Professorvældet var afløst af lektorvældet, hvis fagforeningsbevidste grundlov nummer eet lød, at ingen initiativer fra forskerside er velset – for sådan noget er forsøg på at hævde sig, hvilket truer lektormassens konstitutionelle ligeværdighed. Besparelser og (sjældne) stigninger i tildelingen blev administreret efter grønthøsterprincippet. 68-”bevægelsen”s berømte ”lange march gennem institutionerne” endte således forbløffende hurtigt i stilstand.

Man må nu håbe, at den universitetsreform, der hovsaagtigt blev vedtaget overnight uden megen seriøs forberedende arbejdsindsats, vil være i stand til at overkomme negationens effekter på universiteterne: den krævende dobbeltopgave det er at genoptage universiteternes formbevidsthed.

## Form

Men ikke kun på universitetet er negationens hovedfjende *formen* i enhver afart. Lyrisk form affejes som centrallyrik, prosaform afvises som trivallitteratur, omgangsformer placeres som undertrykkende systemer, ansættelseskriterier afvises som repressive tricks hos døde, hvide mænd, der bare ansætter hinanden, videnskabelig form affejes som vestlig metafysik, social form forstås som i alle tilfælde undertrykkende institutioner. Formen i alle dens varianter har imidlertid den helt afgørende fordel, at den kan expliciteres og derfor kontrolleres, udsættes for konstruktiv kritik, ændres, omformes, gives

andre og nye former. Anti-formen er derimod nødvendigvis diffus, vag, ukontrollabel. Det betyder ikke, at den er vild, kreativ og overskridende, sådan som den selv gerne vil spejle sig – det betyder snarere, at den udøver et bedøvende og dumpt nullermandstyranni nedenunder sine radikale gebærder – formløshedens tyranni – fordi ethvert forslag om eller påpeging af en form, gammel, ny eller evig, i sig selv anses for obsolet. I stedet fremholdes en utopi om en form, der slet ikke er form, men derimod proces, bevægelig, altid svanger med nyt – en utopi, der naturligvis er notorisk uindfrielig, fordi ethvert nyt udkast naturligvis må stivne i en form.<sup>xliv</sup> Den uopfyldelige forestilling om det helt Andets fremkomst får derfor snarere den effekt at spærre for reelle, kreative nyartikuleringer af formen – det Bedste er blevet det Godes værste fjende.

Intet er blevet Nogets værste fjende.<sup>xlv</sup>

Negationen er en omstændelig og omskiftelig ting at omgås. De tendenser, der her er blevet karakteriseret og kritiseret, skyldes den særlige løsrevne kult om negationen i sig selv – og alt hvad deraf følger, opgivelse af kriterier, relativisme, persondyrkelse, skepticisme – her samlet under etiketten negativisme. Det indebærer ikke, at enhver grænseoverskridelse kan aflyses, enhver kritik pakkes væk og enhver modsigelse dæmpes. Naturligvis ikke – disse momenter er så indgroede dele af ånden, at ethvert tænkende og levende menneske involveres i dem hver eneste dag. Ja, tværtimod, faktisk: negationen i sin ideologiserede form ender med at skygge for seriøs kritik, reel overskridelse af bornerte grænser med henblik på faktisk forbedring. Men måske er den negative opbyggelighed i alle sine former - den særlige kælnedyrkelse af den tomhjernede modsigelse, grænseoverskridelsen alene for dens egen skyld, den kritik, der egentlig smager mere på sig selv end det den kritiserer – at den nu måske omsider kan overskrides og placeres som et stykke kitsch, der kan hænges op i kulturhistorien som en mærkelig, vag og velkendt genstand ved siden af den kronhjort ved skovsøen, som den så ofte har troet den var helt i modstrid med.

Det ville – ganske vist i en noget anden forstand end Hegel forestillede sig – være negationens negation.

En tak til Isak Winkel Holm for gode kommentarer og modspil.  
Essayet "Overskridelsens vulgærmetafysik. Den negative æstetiks erstatningskriterier" har i en tidligere version stået i D. Jørgensen (ed.): *Metafysik i dag*, Århus 1999. Essayet "Livet selv - livsfilosofi og konservatisme", har i en tidligere version stået i A. Ehlers Dam (ed.) *Forandre for at bevare*, Kbh. 2003

Jeg har behandlet en del af de emner der her causerende berøres, mere indgående i en række artikler, fx. "Buddhas København", *Københavnromaner*, (ed. M. Barlyng og S. Schou) Kbh. 1996; "Looks like rain. Lille note om avalens, poesi og totalitarisme", "Irgend Etwas. To nietzscheanske perspektiver i Ernst Jüngers *Das abenteuerliche Herz*" og "Den dovne og den sløve. Cassirer-Heidegger debatten som prisme for modsætningen mellem erkendelsesteori og livsfilosofi", alle i *Rationalitetens himmel og andre essays*, Kbh. 1997; "Efter postmodernismekonstruktionens sammenbrud - Fjord, det postmoderne og Kojèves skrue", in Hans Fink et al. (eds.) *Bue og bølge. Festskrift til Johan Fjord Jensen*, Århus 1999; "Manden der vidste for meget. Spionagens ontologi i realitet og litteratur", KRITIK 138, 2000; "Dans i bobler. Fodboldbeskrivelserne i *Fodboldenglen* - en ideologikritisk note", in Tania Ørum (ed.): *Hans-Jørgen Nielsen* Kbh. 2001; "Vandig kulturkritik. Benjamins "Erwachen des Sexus"" in H. Reeh (ed.) *Læsninger i Walter Benjamins Berliner Kindheit*, Kbh. 2001; "A Natural Symphony? The Actuality of J. von Uexküll's *Bedeutungslehre* for the Semiotics of Our Day", in *Semiotica* 134, vol 1/4 - 2001 (dansk udgave i KRITIK 155, 2002); "Thøger Larsen - forfatterportræt", in Anne-Marie Mai (ed.) *Danske digtere i det 20. århundrede*, Kbh. 2002; "En døvende Skumfos af Blod - vitalismen som problemløser, i Harald Bergstedts eksempel", KRITIK 171, 2004.

---

<sup>i</sup> Figuren har bredt sig i rockmusikken efter den blev kunst i tressernes løb. Den første popgruppe, der fandt på at anvende den rene negation i en titel var nok Jefferson Airplane, hvis opsamlingsalbum fra 1970 hed *Worst of Jefferson Airplane*. Naturligvis en parodi på naive popgruppers “Best of”-albums, men samtidig med den særlige arrogance, der implicerede, at de her sange hører til en langt højere og mere seriøs klasse end de glade viser på et “Best of”-album.

<sup>ii</sup> Intetsteds bliver denne logik tydeligere udstillet end i Fluxus-bevægelsen. Med sit strømmende navn, sin insisteren på nuet og sin vægring ved værkkategorien inkarnerer Fluxus mange sider af negationen – men at der alligevel lå en udtalt positivitet skjult bag alle falbeladerne viser det forhold, at de aldrende Fluxus-kunstnere nu 40 år efter med stor alvor insisterer på bevægelsens musealisering, ofte i form af ligegyldige rekvisitter fra 40 år gamle happenings, der ikke har efterladt sig resultater af værkkarakter. Det var altså alligevel mausolæet – lymuseet, med Højholts ord – der ventede til sidst. Museet er naturligvis ikke uinteressert i at spille med – et morsomt eksempel kunne man se på en stor retrospektiv Fluxus-udstilling i San Francisco i 1994. Her var en lang række af Fluxus’ herlige “kasser” udstillet: kufferter, mapper, kassetter, æsker, etuier osv. udstyret med hvert deres sært sammenstillede inventar af genstande, nøje anbragt på hvert sit plysforede sæde eller holder, som om de var sammensat med et eller andet nøje specialiseret formål, man kun kan gisne eller have mareridt om. I en typisk gestus var en af disse kasser – af Ben Vautier – i en skabskufferts form og størrelse af kunstneren udstyren med den doktrin, at låget skulle lukkes 10 centimeter i hvert år, hvorefter kassen skulle forsegles og gemmes i kælderen. Kassen skulle således forlængst have omsluttet sit gådefulde indhold for evigheden. Men så kunne publikum jo ikke længere se indholdet – stik mod pointen havde museet følgelig stoppet lågets trinvis lukning ved en 15-20 centimeters sprække, så man stadig kunne se indholdet. Den oprindelige intention om et kunstværk overgivet til tidens ubønhørlige forløb var nu afløst af det oprindeligt godt skjulte mål: den sluttelige musealisering og ophøjelse.

<sup>iii</sup> Lad os tage et helt tilfældigt eksempel: *Politikens* madguide skriver om et spisested i mellemklassen: “Søren Gericke har åbnet et spisested, hvor unge kan øve sig i teamsamarbejde. Projektet lykkes, men uanset de gode intentioner skal maden stadig kunne honorere gæstens ønske om at blive overrasket og rive os ud af hverdagen for en stund.” (15/10 04, forfatteren nævnes ikke). Negationen er nået vidt, når dens kriterier gøres gældende for et almindeligt måltid på et



---

almindeligt spisested. Det synes ikke afgørende, hvorvidt maden er veltillavet, smager godt, anvender gode råvarer og serveres behageligt – afgørende er teologiske kategorier: maden skal intet mindre end rive os ud af hverdagen. At negationskriteriet til og med har nået det tilvante stadium af biedermeier ses af det lille ord “stadig”: det er ikke ved enestående lejligheder med særlig eksklusivve restauranter eller særlig talentfulde kokke, at sådanne exceptionelle krav skal stilles: de stilles til ethvert måltid, der således eleveres fra fødeindtagelse til negativ ekstase. Hver dag skal man rives ud af hverdagen. En gastronomisk *forstørrelse til Intethed*.

<sup>iv</sup> I kantiansk jargon kan vi sige, at når det ophører med at være muligt at bestemme en transcendentalæstetik for genstanden ved hjælp af skemaer, der giver et inventar af mulige former, så oprettes der i stedet en *udsigelsens transcendentalæstetik*, der privilegerer forskellige stabile aspekter ved udsigelsen. Det henstår ganske vist i det komplet uvisse, hvorledes det skulle kunne være muligt at isolere stabiliteter i udsigelsen, når det hævdes umuligt i den øvrige del af fænomenverdenen.

<sup>v</sup> Metaforen er Ernst Jüngers, der samtidig kunne forsvare sine højreextreme værker ved at fremstille sig selv som ”seismograf”- men det vil jo sige: følge de uvilkårlige bevægelser, større end een selv. Dette argument flytter ansvaret for bevægelsen væk fra subjektet og over til en bagvedliggende historie og er især anvendeligt angående bevægelser man bagefter måske ikke har grund til at være stolt af. Det genfindes hos Sartre, der når han skal kritisere sine tidligere stalinistiske positioner siger, at han *dengang* havde ret, men at historien i mellemtiden har udviklet sig, så man nu må indtage et andet standpunkt ... Argumentet sikrer som man ser snildt, at man har ret, *immer schon*.

<sup>vi</sup> Ud over de fire metakriterier knyttet til enkeltpersonen kan man naturligvis også lokalisere varianter knyttet til kollektive subjekter (hvor de naturligvis først for alvor bliver politisk betænkelige). Styrkeargumentet foreligger her i jeg-og-med-mig-flere-versionen: at vi er mange der mener et eller andet er i sig selv grund til at antage synspunktet. 6 millions Elvis fans can't be wrong. Det var de jo sandelig heller ikke, men det er ikke derfor de havde ret. I filosofien florerer dette argument i “turn”-begrebet, efter “the linguistic turn” er der ingen ende på rækken af “pragmatic turns”, “literary turns”, “iconic turns” og så videre. Som sociologiske konstateringer er disse turns ubetvivlelige og problemfri; som argumenter holder de naturligvis ikke. Den kollektive version af konsekvensargumentet findes i flere udgaver; den klassiske er naturligvis *traditionen*: at vi nu så længe har ment det

---

samme beviser, at vi har fat på det uudsigelige objekt. Den kollektive udgave af følsomhedsargumentet er svær at kommunikere direkte og findes nok mest i stilistiske strategier: vi hippier signalerer i klædedragt, tonefald og adfærd vores enorme følsomhed, der overstiger den stive, pansrede borgers. Den kollektive version af bevægelsesargumentet spænder fra den almindelige tro på det vigtige i ungdommens bevægelser over de politiske "bevægelser" og til oldingens forsikring : "det vigtigste er at følge med ..." (hvorfor egentlig det?). Kombineres bevægelse og styrke på det kollektive niveau, får man en farlig cocktail: "Den tyske ungdom har allerede valgt", som Heidegger sagde anerkendende om naziungdommen i rektoratstalen.

<sup>viii</sup> Her skal vi slet ikke behandle den ildevarslende mulighed det så er at fylde denne nyvundne aristokratposition op med semantisk gods, så de få bliver særligt etnisk, socialt, racemæssigt eller på anden måde fremragende.

Det er vigtigt her at skelne negativismens aristokrat-dyrkelse af subjektet fra diskussionen om eliter i demokratiske samfund. Når mange mennesker tøver over for ordet "elite" er det antagelig fordi negativisme-aristokratismen med rette skræmmer – men reelt er det svært at overse, at demokratiske samfund som alle andre behøver en elite, inden for videnskab, kunst, sport og meget andet, en elite der fungerer efter kriterier, der ikke kan og skal være til demokratisk afstemning. Det afgørende er imidlertid, at denne elite er en *kompetence*-elite, på amerikansk et meritokrati, der alene er elite i kraft af sine kompetencer og ikke i kraft af særlig pragtfulde subjektive egenskaber: når experten går hjem fra Fakta og tager tøflerne på, er han lige så almindeligt et menneske som alle mulige andre.

<sup>ix</sup> En god anledning til at reflektere over sådanne æstetiske kriteriers status er den californiske rockgruppe Grateful Dead, der om nogen er en musikalsk videreførelse af ideer fra Beat Generation. Gruppen vandt ry ved sine timelange, kredsende improvisationer, ikke ulig free form jazz – men det, der hindrer disse improvisationer fra at blive triste programmatiske inkarnationer af løsagtighedens metakriterium, er, at de altid folder sig ud på baggrund af stramt orkestrerede rock- og popnumre. Spændingen mellem det stramme og det løse giver her anledning til svimlende forløb af stor skønhed – hvor den rendyrkede tilbedelse af den løse improvisation i sig selv sjældent fører til mere end slaphed.

<sup>x</sup> Paris 1992, s. 149.

<sup>xi</sup> Noget lignende gælder naturligvis den modsatte vej rundt. Den æstetiske negativisme truer med at brede sig ud over naboområder

---

som politik og måske især videnskab, så at videnskaben må opgive sandhedsbegrebet til fordel for bedømmelser af negationsæstetisk art – tag som eksempler socialkonstruktivismen, hvor videnskabelig sandhed søges reduceret til magtrelationer i videnskaben, dekonstruktionen, hvor sandhed søges reduceret til retorik, kohærens- og konsistenstolkninger af sandhedsbegrebet, hvor teoriens interne harmoni bliver eneste argument for at vælge den.

<sup>xii</sup> I “From Someone To Nobody”, in *Other Inquisitions*, Austin 1993 (opr. 1952), da. udg. “Fra Nogen til Ingen”, i KRITIK 140, 1999

<sup>xiii</sup> Man kan tilføje, at Umberto Eco har interesseret sig for den samme proces (i første kapitel i *The Limits of Interpretation*, oversat til dansk i KRITIK 116, 1995). Her nævner han et yderligere skridt, der tages af renæssance-hermetikken og som er interessant at pege på i denne sammenhæng. At guden er ubeskrivelig og følgelig kun kan beskrives ved en kakofoni af selvmodsige og misvisende prædikater kan radikaliseres yderligere til den ide, at det er guden *i sig selv*, ikke bare diskursen om Ham, der er selvmodsige og inkonsistent.

Dekonstruktionens begreb om en forskelssættende “arkeskrift” bag alle fremtrædelser bærer fx. præg af en negativ teologi med disse karakteristika; noget lignende gælder deleuzismens “rhizomer”.

<sup>xiv</sup> Fra fortalen til *Phänomenologie des Geistes*, da. udg. i Oskar Hansen: *Hegel*, Kbh. 1971, 154-55. Her hedder det videre: “Men er det det negatives uhyre Magt, at det accidentelle som saadant, adskilt fra dets Omfang, at det bundne, som kun er virkeligt i dets Forbindelse med noget andet, at det vinder en egen Tilværelse og vinder Frihed i dets Afsondring. Det er Tænkningen, det rene Jægs Energi, Døden, hvis vi vil kalde denne Uvirkelighed saaledes, er det frygteligste og at fastholde det døde det, som kræver den største Kraft. ... At Aanden dvæler ved det Negative er den Tryllekraft, som forvandler det til Væren.” Her ser vi i kimform mange konsekvensrige ideer om negativiteten: dens forbindelse til subjektet, til et begreb om subjektets “kraft” og til destruktion og død. I kapitlet om selvbevidsthedens frihed kobles så denne ide til dialektikken som negativ bevægelse, der opererer i historien i kampene mellem herre og slave med sidstnævnte som negativ sejrherre i det lange løb.

<sup>xv</sup> Fra og med Hegel oprettes der således en intim og skæbnesvanger sammenhæng mellem historiefilosofi og negation. At negationer i sig selv er prisværdige, alene fordi de er historiesvangre og derfor uanset deres øvrige konsekvenser antages at bringe historien videre – det er en formel, som det 20. århundredes totalitatismer har holdt tæt til deres hjerte. Det danner så også basis for en omfattende og ondartet historicisme i humanvidenskaberne – for så kan man alene studere

---

humanistiske emner som en successiv række af negationer, der giver anledning til "perioder" i åndshistorien, perioder hvor den ene antages at negere den forrige – men hvor hver enkelt periode indadtil antages at udgøre en simpel position. Det tillader dannelsen af et historiebillede i en tegneseries lignelse, hvor man så forestiller sig, at forståelsen af det enkelte værk er lig med indfældningen af det i den pågældende periodes "kontekst". Sådanne positioner omfatter fx. Foucault (en Heidegger-variant) og frankfurterskolen (en Marx-variant). På en sådan basis kan historiefilosofier som den Adorno-Lukacs'ske danne basis for stadige og aggressive henvisninger til, at "historien" er altings forståelsesramme og at alting er fuldstændig historisk og kontingent (og at formel beskrivelse af værker følgelig er irrelevant – reelt en vestlig variant af stalinismens fordømmelse af "formalismen" til fordel for socialrealismen) Karakteristisk for sådanne historister er imidlertid, at de temmelig sjældent er interesseret i den faktisk foreliggende empiriske historie med alle dens mange kilder, fakta og konflikter, som de med skuffende konsekvens ved særdeles lidet om – det der menes med "historie" er ikke *wie es eigentlich gewesen*, men alene den historiefilosofiske tegneserie i nogle få, hegel-marxistiske overskrifter. Den adornitiske ide om "oplysningens dialektik" er en sådan tegneserie fuld af negativistisk irrationisme, ligesom Lukacs' sentimentale ide om at i Middelalderen var alting spundet ind i en episk, harmonisk gudstro (idet kætteri, religionskrige, hedenskab, skolastik, islam hastigt overses), hvorefter moderniteten fremstår som en successiv række af negative fald, der så antages at gøre romanen som genre begribelig.

<sup>xvi</sup> Fremstillingen af negationshistorien fokuserer på dette enkelte træk og er derfor på to måder uretfærdig over for de diskuterede tænkere. For det første indeholder deres doktriner naturligvis meget mere interessant end der her kan diskuteres – og for det andet lægges vægten på de idehistoriske *effekter*; dvs. hvad hegelianere, marxister og nietscheanere af forskellig art måtte popularisere og forenkle hos deres læremestre med kulturhistorisk effekt bliver vigtigere end måske mere sofistikerede ideer hos læremestrene selv.

<sup>xvii</sup> Tag fx. Justus Möser, sådan som han fremstilles i Jerry Mullers fremragende *The Mind and the Market. Capitalism in Western Thought*, Anchor Books 2003.

En del af Marx' propagandistiske genialitet lå i, at han kombinerede liberalismens fremskridstro med en fastholdelse af en sådan konservativ kulturkritik: den "fremmedgørelse" og "tingsliggørelse", som liberalismen medførte – klassiske konservative kategorier – ville ophøre efter den helt store negation, som

---

revolutionen udgjorde. Forstørrelsen til Intethed fungerede i løbet af Marx' eget værk: hvor den unge Marx søgte at positivere Revolutionens resultater i det rørende billede af jagt, fiskeri og litterær kritik om aftenen, da ophørte den modne Marx med at positivere socialismens lyksaligheder – hos hans arvinger i Frankfurt skærpedes det endog til et forbud mod overhovedet at gøre sig positive forestillinger, der kunne komme til at spærre for festlighederne.

<sup>xviii</sup> Den kritiske sammenligning af højre- og venstrenegativisme i skikkelse af radikalkonservatisme og frankfurterskole er aktuelt i sin vorden, se Trine Hauge Nielsens afhandling *Forholdsmæssighed og forsoning. Civilisationskritik i konteksten af den konservative revolution og den kritiske teori* (ph.d. afhdl., Roskilde Universitetscenter 2003) og Troels Heeger Jacobsens *Den stereoskopiske strategi. Erfaring og modernitet hos Ernst Jünger og Walter Benjamin* (speciale, Københavns Universitet 2004).

<sup>xix</sup> Den filosofi- og idehistoriske skitse i dette essay indebærer naturligvis på ingen måde, at de nævnte filosoffer er de vigtigste i perioden, men blot at de og deres tilhængere repræsenterer signifikante trin i negationens *forstørrelse til Intethed*. Som kritiker af den livsfilosofiske negativisme kan især fremholdes oplysningsfyrtårnet Cassirer, hvis uudgivne bind 4 af *Philosophie der symbolischen Formen* (nu udgivet som *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Hamborg 1995) indeholder en eviggrøn kritik af livsfilosofien på rationelt grundlag.

<sup>xx</sup> Se den nøjere diskussion af vitalisme-begrebet i næste essay.

<sup>xxi</sup> Man må naturligvis skelne flere forskellige niveauer i negativitetens rolle i sådanne teorier – een angår kunstværkets forhold til samfund og politik, en anden kunstværkets negerende forhold til tidligere værker og perioder, og en tredje en indre negativitet i værket selv, der manifesterer sig som spænding mellem forskellige tendenser i det. Det er naturligvis muligt at interessere sig for sidstnævnte varianter uden at sammenklappe den med de andre, men alt for ofte identificeres de uden videre.

<sup>xxii</sup> Disse negative æstetikker er som tendens forbundne med en vigtig filosofisk og videnskabshistorisk strømning: skepsisen over for *lighed* som relevant kategori for kunst, erkendelse og videnskab. I æstetikken viser denne tendens sig naturligvis ved en afvisning af mimesis, realisme, genkendelighed som æstetisk kategori, og i midten af det 20. århundrede kunne fx forholdet mellem abstrakt og figurativt maleri rutinemæssigt skanderes som en skarp modsætning i disse begreber. I bakspejlet virker dette antagonistiske skel nu mærkelig altmodisch, og der fremstår snarere et kontinuum mellem

---

mere eller mindre abstrakt og figurativ kunst uden at nogen af delene i sig selv er mere ”progressivt” end andet. Noget lignende gælder diskussionen for/mod litterær realisme. Strømningen er imidlertid del af en bredere åndshistorisk tendens, der ikke i alle detaljer kan gennemgås her, men som bl.a. omfatter matematikkens skepsis mod billedlige fremstillinger fra og med opdagelserne af de ikke-euklidiske geometrier midt i 1800-tallet, forsøgene på opgør med korrespondensteoriene for sandhed i filosofien, den strukturelle sprogvidenskabs hævde af tegns ”arbitrære” status, ”billedforbuddet” i kvantemekanikken, skepsisen over for mentale forestillingers rolle i tænkningen i ”imagery-debatten” i kunstig intelligens – reelt et emne for en omfattende tværvidevidenskabshistorisk forskningsopgave. Disse forskellige former for ligheds-skepsis har i negationen kunnet vende sig mod selve den ide, at der overhovedet findes tegn motiveret ved deres lighed med den genstand, de henviser til. Denne common-sense ide har således i nyere tid været angrebet fra to sider, den analytiske filosofi inkarneret i Nelson Goodman og strukturalisme og poststrukturalisme, inkarneret i Umberto Eco. I alle tilfælde lyder argumentet, at det tilsyneladende lighedsbårne tegn *i virkeligheden* skyldes dybereliggende, ubevidste konventioner, og at dets angivelige lighed derfor kunne og burde negeres – hos den tidlige Eco tydeligt motiveret i politisk aktivisme: tegnets konventionalitet måtte hævdes af politiske grunde, for galdt det, ville alle tegn være åbne for ideologikritisk negering ved politisk handling (jeg har behandlet disse argumenter nøjere i ”How to Learn More”, i Brogaard et al. *Iconicity*, Kbh. 2000). Negationen og lighedskritikken er ikke eet og det samme, men har ofte kunnet flettes sammen takket være ligheden i deres argumentative strategier. Eco er i øvrigt heldigvis blevet klogere siden tresserne og indrømmer i *Kant and the Platypus* (1997) ikoniske tegn en basal status i semiotikken (se Stjernfelt ”Review of Umberto Eco: ”Kant and the Platypus””, in *Recherches Sémiotiques/Semiotic Inquiries*, Toronto, vol. 21, nr. 1-3, 2001, 309-22).

<sup>xxiii</sup>Jvf. bogen *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, Ian Buruma, Avishai Margalit, 2003, da. udg. 2004: *Aftenlandet*, der argumenterer for, hvordan civilisationskritik med afsæt i tysk romantik har præget anti-vestlige ideologier fra shintoismen og panslavismen til Al-Qaeda. Noget lignende har den syriske filosof Sadiq al-Azm tidligt set: når den ellers universalistiske islam pludselig kan udlægges som noget ”autentisk” der karakteriserer den arabiske verdens særlige, partikulære kultur, og som krænkes af vestlig rationalitet, så skyldes

---

det arabisk import af Heidegger (KRITIK, nr. 162-63). Hvad Buruma og Margalit ikke expliciterer er, at udførelsen af marxisme-leninisme til tredjeverdenslande fra Rusland til Kina, Cuba, Angola og Cambodia reelt idehistorisk tilhører samme bølge: antivestlig tysk romantik som politisk exportvare.

Hvad specielt islam angår, er de negativistiske forsøg på at omtolke den til en lokal, etnisk kultur truet af Vesten specielt parodiske. Når både modstandere og tilhængere af islam er enige om, at den i hvert fald er noget helt andet end Vesten (som så enten er offer for eller trussel mod den), så er de begge ofre for en uerkendt orientalisme, der gør islam mere exotisk end den er. Som Randall Collins bemærker, så er islam for det globale idehistoriske overblik på ingen måde nogen østlig religion, den har intet med buddhisme, hinduisme, konfutsianisme og så videre at gøre – tværtimod har den rødder i nøjagtig samme geografi og forestillingskomplex som jøde- og kristendom og har konstant konkurreret territorielt med dem. Islam er i dette perspektiv med sin universalisme, sin monoteisme, sin sociale indstilling, sin imperialisme, kolonialisme og sin slavehandel en decideret vestlig kulturstrømning komplet med klassisk vestlige dyder og lyder – den er med Collins' ord "Vestens onde drøm; den viser, hvordan kristendommen ville have set ud op i vor tid, hvis teologisk konservatisme havde forskanset sig sammen med en rutinepræget skolastik, der kun blev udfordret af poetiske mystikere."

<sup>xxiv</sup> Peirce: "A Diagrammatic Syntax", Upubliceret manus; Robins-nr. 500.

<sup>xxv</sup> Begrebet livsfilosofi stammer fra 2. halvdel af 1700-tallet og spillede en stor rolle i romantikken, her oftest som synonym for "praktisk filosofi", altså anvendelsesorienteret filosofi omfattende etik, æstetik, politisk filosofi etc. Begrebet fik en renaissance i sidste halvdel af 1800-tallet og får her den nævnte tekniske betydning, hvor der antirationalistisk søges bagom subjekt-objekt-skellet ved påkaldelse af ikke-rationelle, gerne kropslige og intuitive erkendelsesformer. (*Historische Wörterbuch der Philosophie*, opslag "Lebensphilosophie").

<sup>xxvi</sup> Her en lille terminologisk forbistring: "Vitalisme" bruges også i biologihistorien og biologiens erkendelsesteori om den ide, at levende væsener forudsætter en særlig "livskraft", enteleki eller élan vital, som går ud over hvad der kan studeres mekanisk – en ide, der nød fremme i biologien i første halvdel af det 20. århundrede, men i dag er opgivet. Denne bevægelse hang imidlertid idehistorisk ofte tæt sammen med de forestillinger, der omfattes af den bredere brug af ordet, og man kan sige, at vitalisme i denne forstand omfatter livsfilosofi, der lægger særlig vægt på livet som biologisk foregang i en eller anden forstand.

---

<sup>xxvii</sup> Man kan argumentere for at livet som sådan, selv i dets primitive former, forudsætter kognition og tegndannelse, sådan som det sker i biosemiotikken (Jesper Hoffmeyer: *En snegl på vejen*, Kbh. 1993; Frederik Stjernfelt: "Tractatus Hoffmeyerensis", i Dinesen og Thellefsen: *Semiotiske undersøgelser*, Kbh. 2003.) – en indsigt der er egnet til at modvirke den antirationalisme, der bliver resultatet af megen livsfilosofi og dens kritik af tanken som afledt og undertrykkende.

<sup>xxviii</sup> Naturligvis giver denne dobbeltstruktur også vitalismen licens til at vælge de videnskaber og videnskabelige udsagn, der passer den og vælge andre fra: hvis et videnskabeligt udsagn synes at underbygge den pågældende livsfilosofi, er alt fint og videnskaben kan inddrages til at kaste sin glans over doktrinen, og andre, mindre bekvemme videnskabelige udsagn kan så blot vælges fra.

<sup>xxix</sup> Ifølge Mohler *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-32* Darmstadt 1989 (p. 9-10) bruges begrebet siden 1848 sporadisk i Tyskland og Rusland, fx. hos Dostojevskij; 1922 bruger Mann det i sin "Russische Anthologie", men det udbredes først for alvor efter Hofmannsthal's tale "Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation" fra 1927.

<sup>xxx</sup> Da jeg således sammen med Nils Gunder Hansen havde lejlighed til at tale med Ernst Jünger før hans 100-årsdag i 1995 henviste han anelsesfuldt til, at han ikke, ulig Nietzsche, interesserede sig for det enogtyvende, men derimod snarere for det *toogtyvende* århundrede - thi da ville guderne vende tilbage. (KRITIK 114, 1995).

<sup>xxxi</sup> Lars von Triers tv-program "24 timer", hvor man isolerede et offer i et sommerhus i 24 timer med en journalist, var opbygget efter denne devise: det korte sammendrag af døgnet, som TV sendte, ventede bare på, at personen skulle "bryde sammen", dvs. blive ophidset over den irriterende journalist - ud fra den ide, at når en person bliver rasende, så viser den dybe sandhed om personen sig. Det foresvævede ikke nogen, at enhver person naturligvis har en grænse, hinsides hvilken man bliver rasende, på nogenlunde samme måde, iøvrigt - hvilket synes at dementere, at sammenbruddet eller raserianfaldet skulle fortælle noget særlig om netop denne individuelle person.

<sup>xxxii</sup> At disse strukturer kan vandre frem og tilbage mellem radikalprotestantismen og vitalismen i det 19. og 20. århundrede skyldes naturligvis basalt, at livsfilosofien nøjagtig som sine kristne panderter er en monoteisme, koncentreret om guddommen Livet, og derfor deler basale ontologiske problemer med den – og mere specifikt, at de begge afviser institutionelle svar på disse problemer: man kigger



---

ikke til fagfilosofi eller kirke, der opfattes som stivnede hindringer i kontakten med sakraliteten.

<sup>xxxiii</sup> Tag fx. yderpunkter som L.E.J. Brouwers indflydelsesrie intuitionistiske matematikfilosofi i første halvdel af det 20. århundrede, hvor livsfilosofien pludselig stikker sit uforvekslelige hoved frem.

<sup>xxxiv</sup> Kbh. 1998.

<sup>xxxv</sup> Figuren udgør faktisk et helt narrativt skema – en “idealiseret kognitiv model” i den kognitive semantiks terminologi - der ligger som underforstået basis for offer-dyrkelsen. Først er der en omfattende, undertrykkende instans (samfund, institution), som et modigt individ står frem og bekæmper ved negationens hjælp. Den overmægtige instans hævner sig naturligvis på individet, der dermed i en eller anden forstand bliver offer. Ofret har nu vundet moralsk ret til omfattende og selvretfærdig kritik, hæmningsløs aggression og videre negation. Ofte er dette scenario underforstået, og nogle få af dets træk – såsom en klagende røst - er tilstrækkelige til at aktivere det.

<sup>xxxvi</sup> Se hertil Eriksen og Stjernfelt *Hadets anatomi* (2003) og *Krigens scenografi* (2004).

<sup>xxxvii</sup> Indenfor litteraturen har det negative experiment sit korrelat i en særlig lummer dyrkelse af essay-genren som en genre, der er forpligtet til at forblive på et antydningvist og parfumeret niveau, hvor forsøg på at konkludere i sig selv anses for et fald ned i dårlig smag. “Essay” betyder naturligvis “forsøg” – men som prominente forsøg (Lockes “Essay Concerning Human Understanding”, Mauss’ “Essai sur le don” og mange andre) viser, er der intet der forhindrer forsøget i også at forsøge at konkludere.

<sup>xxxviii</sup> Et eksempel er dispositionen af introduktioner til litteraturteori, der gennemgår en række historiske positioner for at ende med poststrukturalismen, der derved får status af udviklingens indiskutable endepunkt og mål – selv om andre samtidige og senere udviklinger lige så godt kunne optræde som sidste kapitel.

<sup>xxxix</sup> Sådanne argumenter har den fordel, at de anbringer socialkonstruktivisten eller dekonstruktivisten et niveau højere end deres positive modstandere. Diskussionen ophører med at foregå som en kamp på argumenter mellem videnskabelige ligemænd, idet negativisten på forhånd ved sig klogere end de fysikere, rationalister eller andre, han gør sig til over. Samtidig gør denne automatklogskab ham behageligt fri for at sætte sig ind i sin modstanders ofte betydelig vanskeligere og mere sofistikerede position.

<sup>xl</sup> At dekonstruktionen med sin ugribeligt strømmende arkeskrift af forskelssætten bag alle fænomener faktisk er en vitalisme blev pludselig klart for mig for en del år siden, da jeg læste følgende

---

kraftige påstand: "La forme fascine quand on n'a plus la force de comprendre la force en son dedans. C'est à dire de créer." – formen fascinerer, når man ikke længere har kraft til at forstå kraften indefra, dvs. til at skabe. - Det står der sgu! (fra Derrida: *L'écriture et la différence*, Paris 1967).

<sup>xli</sup> Et godt opgør med disse ideer, der ligesom et omfattende misbrug af ordet "diskurs" reelt antager, at ordet skaber hvad det nævner, er Gross og Levitts *Higher Superstition. The Academic Left and Its Quarrels With Science*, 1995.

<sup>xlii</sup> Allan Bloom sammenlignede i sin *The Closing of the American Mind* de to store ungdomsoprør i det 20. århundrede – nazisternes i 1933 og studenteroprøret i 1968 – og lamenterede over, hvordan begge oprør formåede på meget kort tid at strække verdens bedste universiteter, i 1933 de tyske, i 1968 de amerikanske, til jorden. Er det samme ved at ske med det nyliberale oprør mod universiteternes autonomi i dag som i de to foregående opstød af vitalisme? – i form af den renlivede nyttepolitik på området, der støttes af både liberale og socialdemokratiske partier? Til Blooms klagesang skal man nok føje, at universiteterne institutionelt er aldeles skrøbelige størrelser, akut afhængige af statsstøtte, mæcenater og studenterluner, hvilket forklarer hvorfor de så let blæses omkuld af negationsstrategier og på den anden side kalder på en politik, der er klar over hvilke ganske særlige institutioner det er man her har med at gøre. Her har modebølgen af "New Public Management", der støttes af både liberale og socialdemokratiske partier, en nøglerolle, for så vidt den docerer, at alle institutioner er af basalt samme type og kan begribes og styres ud fra en organisationsteori af økonomisk tilsnit, der lærer, at individer og del-organisationer basalt handler ud fra en økonomisk rationalitet og skal behandles derefter- og derved overser både organisationssociologiens indsigter samt det afgørende forhold, at de fleste statsinstitutioner tjener et eller andet ideelt forhold, der ikke er økonomisk defineret – se hertil Francis Fukuyamas fremragende *State Building* (2004). Disse nyttestrategier overser fx det helt basale forhold, at for de fleste universitetslærere er faglig anerkendelse – dvs. ære - en langt mere tungtvejende arbejds motivation end nogle tusind flere eller færre i lønningsposen – ligesom de overser de skadelige effekter for universitetet som helhed, at de enkelte institutter bliver til konkurrerende butikker og således ophører med at samarbejde i en institutionel enhed.

<sup>xliii</sup> Jeg husker min overraskelse, da det gik op for mig, at det er almindelig praksis for private producenter af danske filmprojekter at søge – og få tildelt – omfattende statslige støttemidler til

---

ekstravagante lanceringsfester. Jeg sammenlignede det uvilkårligt med universitetet, statens egen institution, hvor selv den mest sparsomme afskedsreception med lektorer og professorer efter 40 års tro tjeneste betales af de implicerede selv.

<sup>xliv</sup> Jeg kender meget vel denne lokkende drøm om den stadige, ustrukturerede og ustyrlige proces indefra - nemlig fra min ungdoms anarkisme. Som medlem af kølvandsgenerationen efter 68 anskaffede jeg som teenager naturligvis hastigt hashpipe, langt hår og radikale holdninger til dette og hint. Jeg var dog heldigvis grundigt immuniseret mod enhver variant af leninisme af min onkel Carl Heinrich Petersen, anarkisten fra Viborg, der på et tidligt tidspunkt havde haft omfattende diskussioner med den unge rebel og overbevist ham om, at det at begive sig ind under Partiets og den "demokratiske centralisme"s tyranni i alle tilfælde snarest var værre end den mildere undertrykkelse under kapitalismen. Jeg blev derfor antikommunist og en sværmerisk mellemting mellem den blødeste ende af VS og en decideret anarkist, og jeg udlevede et par år med radikal aktivisme som slumstormer på Christianshavn (nogle år før det hed "bz'er") og via den teoretiske anarkist, science-fiction-ekspert og militærspil-kender blandt besætterne Mads Kofoed med hunden Makno, opkaldt efter den ukrainske anarkist, blev jeg plakattegner for ASO - Anarko-Syndikalistisk Organisation. Jeg fandt det naturligvis for struktureret, bornert og institutionsgejlt at gå så vidt som til decideret at blive medlem, men naturligvis måtte denne sure pligt bæres af visse slavesjæle. Disse plakater havde den ære at blive klæbet op i Amagers gader på natlige togter af mere organiserede ASO'er, heriblandt den unge, kapitallogiske Nils Gunder Hansen med Poul Bundgaard-briller og om muligt endnu længere hår, som jeg ikke kendte dengang og som senere blev en nær ven, evig diskussionspartner og litteraturredaktør på *Berlingske Tidende*. Det er komisk at tænke på, at nøjagtig samtidig gik Søren Ulrik Thomsen ukendt under den samme måne omkring og planlagde strategi for den konkurrerende og lige så fåtallige anarkistiskare ORA inde i Bredgade - og jeg har ved adskillige lejligheder kunnet konstatere, at personer, som langt senere på betydelig vis har krydset min vej, har løbet rundt og foretaget sig helt parallelle ting blandt Danmarks vel alt i alt ret fåtallige anarkister, således maleren Claus Carstensen, sandsynligvis Sønderborgs eneste anarkist, der allerede dengang gik og førte sirligt dateret dagbog over sine radikale indfald og udfald - og nogle år derefter den senere filosof Dan Zahavi, der som medlem af anarkistbanden "Sorte Klat" løb omkring og klæbede plakater på bankernes glasdøre med kontaktilim og teksten: "Pengeøkonomien er afløst. Gå hjem og forhold Dem roligt."

---

Det er således min erfaring, at en tidlig flirt med den mest radikale formløshed, en fristelse, der med stor kraft henvender sig til ungdommen, kan føre til intens optagethed af formen. Det er som om, at har man først fordruppet sig på Intet, så er man immuniseret mod *forstørrelsen til Intethed* – for den eneste vej bort fra anarkismens smukke naivisme er at søge resultater, der på en eller anden måde angår Noget. Hvis man begynder med Intet, går man så at sige den modsatte vej af den ideologiske kults *forstørrelse til Intethed* – for så vil enhver konkretisering være en “formindskelse til Noget”.

Hvad der førte mig personlig bort fra anarkismen og dens totale opgør med formen var erfaringerne som slumstormer. Var det elementært ekstatisk at besætte en ejendom i syngende fællesskab og blive båret bort og sat ind i arresten på Hørhusvej, og bekræftede dette kun een i anarkistfordommen om statens nødvendigvis undertrykkende væsen og ens eget ubeklækkelige heltomod, så meldte der sig helt andre problemer, lige så snart den besatte ejendom faktisk kom i den slumstormende gruppes *de facto* besiddelse. Suverænitetsspørgsmålet dukkede øjeblikkeligt op. Vi havde naturligvis som anarkistiske basisdemokrater en art flad beslutningsstruktur – stormende fællesmøder på en skala fra uoverskuelig til hysterisk, suppleret med en form for situationens generalstab, ved hvilken jeg var en art pressesekretær, der skrev pressemeddelelser og iført intet andet end shorts opsøgte den kapitalistiske presse i form af *Politiken* i håb om at stemme den søde journalist Kirsten Boas venligt over for vort projekt. Ved vandringer på Christianshavn har jeg kunnet iagttage, at flere fra banden dengang faktisk stadig den dag i dag bebor de attraktive lejligheder i den pågældende ejendom og efter al sandsynlighed fører respektable, borgerlige liv, men suverænitetsspørgsmålet, som jeg dengang ikke anede hed sådan, fordi Durrutis, Bakunins og Proudhons skrifter enten storsindet overså emnet eller foreslog skønne og hastige løsninger på det, tvang mig på et tidligt tidspunkt til at flytte. - Det er måske noget sådant, der menes med “metafysisk erfaring”. En “befriet” ejendom som den vi besad, tiltrak nemlig som en svamp frihedskæmpere af alle hjemmelavede arter fra hele byen. Store dele bestod af harmløse junkies, der lejrede sig i sociale lag i opgangene, og det var bøvlet nok, at man skulle træde hen over dem, når man skulle op og ned ad trappen, men fra Christiania, der lå tæt på, kom ydermere en ret besynderlig figur i form af den store, rødskeggede såkaldte “Multi-Bent” i følge med dels en kohorte unge drenge, som han angivelig havde trænet i forskellige fjernøstlige kamparter, dels flere store hunde, som man mente var øvet i at dræbe ved at gå direkte efter

---

struben – voldsmidler af en styrke, der overgik alt hvad der ellers fandtes i huset. Multi-Bent hyldede den doktrin, at vor befriede ejendom udgjorde første skridt i et generelt opgør med statsmagten som sådan og stillede gerne sine styrker til rådighed i kampen, og han lejrede sig derfor i ejendommen og blev vel på en eller anden mærkelig måde en del af generalstaben. I hvert fald tiltog han sig ret til at gå uregelmæssig patrulje i ejendommen, hvilket kunne indebære, at han på helt uforudsigelige tidspunkter, gerne midt om natten, kom brasende ind gennem ens dør (der ikke kunne låses, da vi havde måttet bryde låsene op for at komme ind) i følge med hundene og lyste vildt omkring sig med en medbragt projektør, “for lige at tjekke om tingene var i orden her”. Jeg vil stadig nødig møde Multi-Bent, for da slet ikke at tale om hans rædsomme køtere, en mørk nat noget som helst sted, men indirekte var det et aldeles gavnlige lærestykke for mig. Jeg anede dunkelt de skumle sammenhænge mellem statsmagt, suverænitets, voldsmonopol og undtagelsestilstand og blev i hvert fald klar over så meget som at det var lettere sagt end gjort med en flot bevægelse at afskaffe al stat, politi og form til fordel for en evindelig, ukontrollerbar og kreativ proces, og jeg flyttede hen i en lillebitte nærliggende andelslejlighed med mit habengut på en ladcykel og begyndte igen på universitetet. Langt senere opdagede jeg den underjordiske forbindelse, der er mellem anarkismens procesdrøm og den radikalkonservative negation af form på den ene side – og totalitære styrer på den anden side. Set fra bunden af det totalitære styre fremtræder det naturligvis for Gestapo-fangen som et ekstremum af stivnet form, og det er lige så naturligt ofte den erfaring systemets kritikere føler det nærliggende at bygge deres analyser på – men det er ikke nogen udtømmende analyse, for set fra toppen af det totalitære styre, dér hvorfra dets opbygning og stadige ombygning motiveres, er hele statsapparatet bare et sæt stumpe redskaber til at styre den strømmende proces med – jvf. Görings ord om Hitler: “Han nærede et uudslukkeligt had til formen. Han var historie i ren form.” Eller tag på den modsatte fløj den tidlige sovjetkommunismes negativistiske vitalisme: Tjekaens berygtede grundlægger Feliks Dzerzjinskij argumenterede for Tjekaen som en særlig “smidig” organisation uden “retsnykker”, og brugte livsfilosofiens kerneargument: “Det er livet selv, som dikterer Tjekaen, hvilken vej den skal følge.” (*Kommunismens sorte bog*, Kbh. 2002, s. 76). Livet er en ustyrlig proces, jojo, men i fraværet af form bliver det ikke processen selv – men ganske bestemte karismatiske eller på anden vis magtfulde personer, der som en art augurer kommer til at udlægge hvilke diktater processen nu synes at udsige, og har man nødvendigvis tiltro til Dzerzjinskij eller Multi-Bents

---

udlægninger? Jeg havde ikke, og formens nødvendighed i politik og andetsteds dæmrede for mig.

Meget længe efter skulle jeg blive slået af at finde parallelle overvejelser i den nu myrdede serbiske ministerpræsident Zoran Djindjic' opgør som ung student med den venstrekommunistiske PRAXIS-gruppe, hvis fører, den berømte '68-er-filosof Mihajlo Markovic var med til at skrive det famøse "Memorandum", der bidrog til at artikulere den storserbiske drøm, og som senere var med til at grundlægge Milosevic' socialistparti. PRAXIS kritiserede Tito fra venstre og hyldede et radikalt massernes demokrati – Partiet var for stift til at kunne akkomodere den strømmende udvikling i massernes krav, det gav privilegier til et nyt "Rødt bourgeoisi", og derfor måtte samfundsmæssige strukturer med mellemrum brydes ned for at give plads til egalitære nydannelser – så at sige en stalinisme med mellemrum punkteret af anarkistiske korrektioner, en figur, der ikke er sjælden i venstrekommunismen, cf. Trotskijs "permanente revolution" eller Sartres ide om "gruppen" om utopisk organiseringsform, der naturligt stivner og må revitaliseres efter en tid. I Djindjic' tankevækkende analyse udgør dette en art revolutionens teologi, der nødvendigvis må se ethvert demonstrationstog i gaderne som svangert med historie – helt uanset hvilke krav demonstranterne nu ellers formulerer. At Markovic og flere andre ledende PRAXIS-filosoffer hurtigt støttede Milosevic skyldtes således ikke kun Storserbien – men også de omfattende massedemonstrationer og Milosevic' afformaliserende "antibureaukratiske revolution", der passede perfekt ind i den anarkistiske del af Praxisternes teori. Djindjic' sunde pointe var, at der ikke findes nogen frigørelse ved at destruere institutioner – der findes kun frigørelse ved at forandre institutioner (se hertil Eriksen og Stjernfelt *Krigens scenografi*, Kbh. 2004).

<sup>xlv</sup> Indsigten i formens uomgængelighed har givet mig en stadig interesse i at søge at lokalisere aprioriske strukturer på forskellige områder, litteratur, semiotik, politik, biologi. Min prisopgave om René Thoms katastrofeteori og semiotikken fik i 1992, da den udkom, titlen "Formens betydning", og mine filosofiske valgslægtskaber er gennemgående uafhængige af den omfattende negativistiske traditions form-had: Peirce, Husserl, Ingarden, Cassirer og de traditioner de har affødt, pragmatismen, fænomenologien, nykantianismen – tænkere med omfattende værker, der er forpligtet på med overmåde abstraktionsindsats at syntetisere en overvældende mængde af indsigter fra mange forskellige områder til et system – i stil så ganske modsat de negativistiske filosoffer og deres smarte aforistiske punchlines og tilstræbte dunkelhed, deres paradoxmageri og lettænkte

---

systemhad. Jeg kan derfor lide den østrigske tradition fra Brentano, Stumpf, de østrigske liberale økonomer – der udvider begrebet om syntetisk apriori samtidig med at det løsnes fra det erkendende subjekt og kommer til at angå regionalontologier i det værende. Og jeg kan derfor lide strukturalismen i alle dens mangfoldige afskygninger fra Goethe over gestaltteorien til Lévi-Strauss og kognitiv semantik, fordi den forsøger at isolere de både statiske og dynamiske former i biologi, perception, sprog, tanke og litteratur, der gør erkendelsen mulig – ligesom jeg foragter ”poststrukturalismen”s lette kritik af strukturalismen, der bare siger et uartikuleret ævbæv til det ”statiske”, fordi det ”dynamiske” anses for finere, selv om den ikke har andet forslag at sætte i stedet end en stadig strøm af formelt identiske paradoksbegreber om den ugribelige dynamik.

At enhver videnskab baserer sig på et sæt af regionalontologiske formbegreber angående sit særlige domæne forekommer ud fra en sådan indsigt indlysende, og det forhold at begreberne ændrer sig historisk skyldes ikke at de er uendeligt historisk formbare og dybt nedsænket i den altomfattende historiske proces, men at de er generelle og derfor kan udfyldes på forskellig vis, ligesom vi faktisk (som hovedtendens) bliver klogere på deres sammenhænge. Det forhold, at selv de mest rabiate negativister fast klynger sig til et sæt af begreber – som fx. den herlige kraft over for den foragtelige form - der overhovedet gør deres nok så radikale påstande forståelige, viser at også de, *nolens volens*, er afhængige af sådanne begrebsstrukturer, hvis existens de naturligvis systematisk miskender. For de begrænser sig jo til at strege et ord ud nu og da, skrive lidt dunkelt og parfumeret og slide et par dynamiske metaforer – de opfinder mærkelig nok aldrig det utopiske sprog, der er lige så plastisk, smidigt og bevægeligt som livets uendelige, negative omskiftelser, og som lige så naturligt ville være fuldstændig uforståeligt. For hvis en negativist kunne tale, ville vi ikke forstå ham.