

"VINDEN BLÆSER PÅ SPØRGSMÅL OG SVAR"

Om kritisk humanisme og universitetets opgave i dag

Af Birger Steen Nielsen

Mit udgangspunkt er en simpel konstatering: Inhumane holdninger har igennem snart lang tid bredt sig og slået rod i samfundets midte. Jeg tænker på: militarismen, ringeagten for demokratiet, konkurrencekampen som socialt princip, fremmedfjendtligheden. Det er med velberåd hu jeg taler om *samfundets midte*. Sådanne orienteringer kommer ikke primært fra samfundets periferi, fra lavt uddannede, arbejdsløse osv. Nej, de er noget der bliver opmuntret, skabt, organiseret og instrumentaliseret for politiske og økonomiske formål og interesser ud fra samfundets midte. Universitetet er pr. definition en del af den samfundsmæssige midte. Det er en grund til at vi som *universitetsmennesker* må forholde os til dem.

Men der er også en anden grund som har at gøre med videnskabens og universitetets rolle i forhold til den kapitalistiske samfundsordens krise. Denne krise er kompleks og kan ikke udledes af én overordnet samfundsmæssig logik. Men i alle sine forskellige dimensioner bevæger den sig om et *gravitationspunkt* som jeg i forlængelse af den ungarnsk-engelske økonom og historiker Karl Polanyi vil kalde *udskillelsen af økonomien fra den menneskelige livssammenhæng*. Det betegnede Polanyi som *disembedding*, et billede hentet fra minedrift: økonomien *sprænges ud* af den livssammenhæng hvori den var indlejret, og efterlader den umiddelbart som et ruinlandskab. Først gennem denne udskillelse og selvstændiggørelse af økonomien får en kapitalistisk markedsøkonomi primat i samfundet, og reproduktionen, samfundets gendannelse, reduceres til et (omend nødvendigt) vedhæng til "økonomien" og "produktionen".

Den neoliberale politik radikaliserer denne *disembedding*: Samfundet skal nu formes helt i markedsøkonomiens billede. Velfærdsstatens institutionelle modifikationer af konkurrencekampen som socialt princip skal fjernes og en virksomhedsøkonomisk effektivitetskalkule gennemtrænge alle sociale og kulturelle forhold. Så vidt muligt. Kollektive organiseringer skal stækkes, om nødvendigt med magt – som i sin tid ved Pinochets militærkup i Chile der blev støttet aktivt af toneangivende neoliberale. Demokratiet kan være nyttigt i hvert fald for at sikre opbakning, men kan om nødvendigt sættes ud af kraft. Den klassiske liberalisme satte markedet over for staten. Anderledes med neoliberalismen. En tendentielt autoritær stat skal sikre markeds-

økonomiens udbredelse og vedvarende primat. Alt det kan man bl.a. læse hos Friedrich von Hayek der med *Vejen til trældom* fra 1944 trådte frem som neoliberalismens urfader. Perspektivet er: Mennesker og natur skal omformes til og behandles som *strategiske ressourcer* i konkurrencekampen. Det vil forhindre omlægningen af samfundet i en bæredygtig, demokratisk og fredelig retning. Og det danner grobund for de inhumane holdninger. I samfundets midte, blandt de såkaldte eliter, fornægtes dette. De fortsætter ad det der er blevet kaldt "den organiserede uansvarligheds" vej.

Hvis vi betragter videnskab og universiteter i dette perspektiv, kan vi sige at også de som relativt autonome selvregulerede samfundsmæssige praksisformer er blevet konstitueret gennem en *ud- og adskillelse fra livssammenhængen, disembedding*, altså. Det er grundlaget for deres hidtidige autonomi der altså ikke bare kan forstås som en samfundsmæssig *ud-differentiering* af den videnskabelige fornuft. Med det aktuelle neoliberale krisemanagement sker der noget afgørende også med disse historisk skabte betingelser for videnskab og universitet. Tendensen er at de (gen-)integreres i samfundet – altså mister deres autonomi – *samtidig med at deres adskillelse fra livssammenhængen skærpes*. Det gør den fordi de nu langt mere direkte end tidligere skal bidrage til det kapitalistiske eller neoliberale krisemanagements gennemarbejdning af hele det samfundsmæssige liv: *vidensbaserede* organisatoriske og virksomhedsøkonomiske rationaler eller logikker skal trænge længere og længere ind i hverdagen og arbejdslivet. Det viser sig i den såkaldte modus 2-tænkning om udviklingen af videnskab, i udbredelsen af governance-modeller for reguleringen af de samfundsmæssige forhold, men også til hele kulturindustriens område: "oplevelsesøkonomi". Dette begynder at udgøre en *horisont for hele universitetet og for alle videnskaber*.

Men vi kan ikke bare betragte dette

som en trussel der kommer *udefra* i forhold til universiteterne og videnskaben eller primært som et spørgsmål om bevilnings- og styreformer. Vi må også spørge: Hvorfor kan universitet og videnskab tilsyneladende ikke stå imod denne tendens? Er der noget i videnskabens indre forfatning selv der kommer denne tendens i møde, ja som kan have været med til at bane vejen for den? Det er min tese at der helt ind i kernen af de dominerende kritikformer inden for socialvidenskab og humaniora (og det er det jeg her taler om), kan identificeres grundlæggende tænkemåder og analysefigurer der uanset deres intention og selvforståelse *teoretisk bekræfter* og dermed *fordobler* grundlæggende sider af de samfundsmæssige forhold de ellers ønsker at blotlægge og kritisere. De har med en relativering af ethvert sandhedsbegreb mistet eller fraskrevet sig kriterier for at kunne *skelne kvalitativt*, og de kan derfor ikke sætte sig op mod den grundlæggende, radikaliserede *disembedding* og kan heller ikke for alvor understøtte de kræfter der kunne danne udgangspunkt og grundlag for et virkeligt alternativ til den nuværende krise.

Hvad jeg taler om, er videnssociologien, traditionen fra Foucault, poststrukturalismen, også Bourdieu. Jeg vil på ingen måde benægte at disse tilgange har givet vigtige bidrag, inspirationer og produktive provokationer til en kritisk videnskab. Og jeg kan i mit daglige arbejde se hvordan de stadig udøver en fascinationskraft for unge studerende og kolleger som viser sig som en også teoretisk fantasi, et engagement og en nysgerrig åbenhed som jeg har haft stor glæde af at være i dialog med. Men det ændrer ikke ved at disse kritikformer indefra blokerer deres egne kritiske intentioner.

Hvad der optager mig er erosionen af en teoretisk og praktisk *skelneevne* der aldrig blot kan være analytisk, men også må kunne spørge *hvad der er bedre end andet, hvad der er rigtigt og forkert*. Selv om den ikke kan give absolutte, endegyldige svar.

Det drejer sig om *menneskelige målestokke*. Vores handlinger og orienteringer må have *menneskelige mål* i en dobbelt betydning af ordet. Mål betyder ikke bare målsætninger, noget vi stræber efter, men mere grundlæggende også *målestokke*, noget vi kan *tage bestik efter* når vi forsøger at skabe orden eller ordener i livet. Oskar Negt og Alexander Kluge bruger begrebet *Massverhältnisse*. Det sammenholder i ét greb menneskelige mål og målestokke som et spørgsmål om *relationer og proportioner*. Når ting og forhold mister menneskelige proportioner, bliver umådelige og grænseløse, tenderer de til at blive destruktive, mod at udløse vold – indadtil som en dissociationsproces i de enkelte mennesker og udadtil i de sociale relationer. Derfor er det nødvendigt at formulere menneskelige mål som vi med en vis selvfølghed kan orientere os efter. Ingen kan formulere dem for os. Det er ikke afsikrede, absolutte mål jeg taler om, men skabelsen af en *politisk kultur* hvor vi som enkeltpersoner kan deltage i at finde svar på tidens spørgsmål. Det er perspektivet for en *kritisk humanisme*, og det er også i det perspektiv jeg vil se universiteterne og videnskaberne.

HUMANISME OG DEMOKRATISK KRITIK (EDWARD SAID)

Men er humanisme ikke et alt for vagt og harmløst og også kompromitteret begreb – også selv om man sætter ”kritisk” foran? En afgørende tilskyndelse til at vende tilbage til humanismebegrebet og overveje igen at gøre det til et omdrejningspunkt for en kritisk holdning, fik jeg da jeg læste Edward Saids forelæsninger om *Humanisme og demokratisk kritik* som han færdiggjorde som bog i 2003, kort før sin død. Said kender vi som amerikansk litteratur- og musikkritiker og palæstinensisk politiker og aktivist. Med værket *Orientalisme* fra 1978 blev han en af de væsentligste inspirationskilder for den postkoloniale kritik. Hans kritik af orientalismen er et eksempel på den produktive inspiration som Foucault har givet anledning til. Så meget desto mere vakte det min interesse da Said trådte frem med et forsvar for humanismen.

Said argumenterer for nødvendigheden af et fornyet blik på humanismen, der dels kan for-

svare den, dels løsrive den fra dens indskrivning i en kulturkonservativ tradition. Anledningen er aktuell: 9/11 – både terrorhandlingens umenneskelighed, men også og først og fremmest den efterfølgende militarisering af verden gennem *Krigen mod terror* – i den vestlige civilisations og humanitetens navn, som to sider der sættes lighedstegn mellem.

Følger vi Said, er der to poler der er konstante gennem humanismens historie, på tværs af dens forskellige doktriner. Den ene pol er en bestræbelse på at definere det menneskelige som noget helt særligt. Med udgangspunkt i den tidlige oplysning (Vico) er svaret på dette spørgsmål: Mennesket er et historisk væsen, det former selv sin historie og er i forlængelse heraf det eneste væsen der skaber en viden om sig selv. *Historicitet og refleksivitet*, altså. Den anden pol er en tilskyndelse til at *agte* alt hvad der er menneskeligt. Det er straks mere prekært, for definitioner af det menneskelige synes med søvn-gængeragtig sikkerhed at have gået hånd i hånd med at definere, dæmonisere og udskille væsentlige sider eller dele af det menneskelige, og af den konkrete mangfoldige menneskehed, som noget *ikke-menneskeligt* som man derefter har kunnet underlægge sig eller forfølge i menneskelighedens navn. Således også *Krigen mod terror*. Hvis det skal modvirkes, siger Said, er selvrefleksion ikke nok. Den må udvides til en *selvkritik*. *Refleksivitet og kritik er nemlig ikke det samme*. Det er en afgørende pointe. Selvrefleksiviteten kan skjærme sig af fra andre menneskelige og *andre menneskers* perspektiver og absolutere sit eget, uanset hvor meget den så tænker det som historisk og relativt, hvis den ikke i et alment offentligt rum forbinder sig med og strides med andre perspektiver og tolkninger. I dag må dette rum, principielt, være både verdsligt, demokratisk og – med et modbegreb til det angelsaksiske ”globalisering” – *mondialt*.

Verdslighed, demokrati og mondialitet er nødvendige *ydre betingelser* for en kritisk humanisme. Mennesker skal ikke underkaste sig autoriteter, men tænke og handle frit. Men disse ydre betingelser må korrespondere med en *indre betingelse*. Denne indre betingelse finder Said forberedt og udviklet i *den humanistiske disciplin* – i en dobbelt for-

stand. Nemlig både i betydningen: en *fri arbejdsdisciplin* og i betydningen: *den humanistiske videnskab som disciplin*, i *humaniora* altså. Grundmodellen herfor er *den litterære kritik*. (Said's eget fag og, oprindeligt, også mit eget.) Det er i den litterære kritiks forhold til værket at Said identificerer den humanistiske arbejdsdisciplin. *The gesture of reception*, kalder han det. Et helt foredrag vier han til en diskussion af Erich Auerbachs skelsættende litteraturkritiske arbejde *Mimesis* der udkom i 1946.

I den gestus der kendetegner en konsekvent gennemført humanistisk vækreception, vises der en *respekt for værket* hvor fortolkeren derigennem tager ansvar for sin læsning. En ren dekonstruktion er respektløs og over vold mod værket. Det gælder også en reduktion af værkerne til deres samfundsmæssige tilblivelsesbetingelser eller magteffekter. Værkerne selv modstår under alle omstændigheder en total dekonstruktion, en total forklaring og en total forståelse. Den humanistiske gestus, derimod, består i at *man åbner sig selv op over for værket*. Det er den *mimetiske læsning*. Først hvis man gør det og lader sig gribe af teksten, et greb som man så også godt kan gøre sig fri af igen, *tager man ansvar for sin læsning*. Det betyder: Man kan aldrig alene *ud fra sin egen position* fastlægge sin mulige interesse i teksten, ikke hvis man vil åbne sig mod "det andet", noget potentielt nyt. Den grundlæggende *hermeneutiske sekvens*: spørgsmål-svar-spørgsmål er uafsluttelig, og det er ikke kun kritikeren der stiller spørgsmål til teksten, men også omvendt. Dette skal ikke forstås som en ærbødighed over for "de store" værker. Det kan vi overlade til den kulturkonservative humanisme. Også værkerne er foranderlige. De skal – og vil – læses. I den kritiske reception indgår de i nye konstellationer, og nye dimensioner og muligheder ved dem kan træde frem som overraskende svar ind i en anderledes historisk situation. Heri ligger værkernes menneskelige proportioner og betydning, ikke i en eller anden ahistorisk, tidløs ophøjethed. Vægten er på *det receptive*, det modtagende, indoptagende. Det er ikke passivt, men skabende. *Det hermeneutiske er selv æstetisk*: gestaltende. Jeg forstår *the gesture of reception* som *skabende*. Det skabende er ikke udtryk for en

evne *rent i subjektet*, men relateret til *mødet med værket* og dets livsudkast, dets socialitet. Dets sted er dette mødes mellemrum: et *overgangsrum*, *potential space*, med Winnicotts ord. Legen, altså – som Winnicott også forstod som kulturens grundlag.

Først i spændingsfeltet mellem denne særlige, åbne og gensidige *subjekt-objektrelation* i det kritiske arbejde på den ene side og på den anden side de omtalte ydre betingelser, som danner den historiske kontekst for kritikken forpligtelser og opgaver for kritikken, konstitueres den kritiske humanisme som arbejdsmåde og personlig holdning: en fri udøvelse af disciplin hvor *objektet har forrang* – med en formulering af Adorno. Og hvor kritikken helt og holdent forpligtes på sin *wordliness* som Said siger: verdslig og verdenslig. Den kommer i bogstavelig forstand ned på jorden. En kritisk humanisme forener således eksistentielle og samfundsmæssigt-politiske dimensioner. Den litterære kritik er en model der kan almengøres, men ikke generaliseres. Men den kan oversættes til andre videnskabelige discipliner, også til pædagogik, kunst og politik. Og til en hverdagsholdning.

Jeg vil føje én ting til: En kritisk humanisme konstitueres ikke *alene* gennem et uhindret samspil, en dialog mellem mangfoldige kulturer, stemmer, positioner i et offentligt, demokratisk og mondialt rum, men *først i det øjeblik* hvor dette samspil orienterer sig mod *livssammenhængen som et "fælles tredje"*, en åben horisont mod "mennesket med alle dets muligheder" som Max Horkheimer formulerede den kritiske teoris program. Kun inden for en sådan fælles horisont er respekten for "det andet" og "den anden" beskyttet mod at slå om i en relativistisk fetichering af "diversitet" som sådan. Det er en orientering der udspringer af den forpligtethed på livet i en fælles verden og hvert menneskes andel i den som bæres af den omtalte subjekt-objekt-relation. I den forstand er en kritisk humanisme universel.

HUMANISMEN OG OPLYSNINGENS DIALEKTIK (KRITISK TEORI)

Men hvad er det i humanismen selv der har modvirket udfoldelsen af en sådan kritisk humanisme? Hvordan har humanisme kunnet begrunde, ja slå om i antihumanisme? Det kan

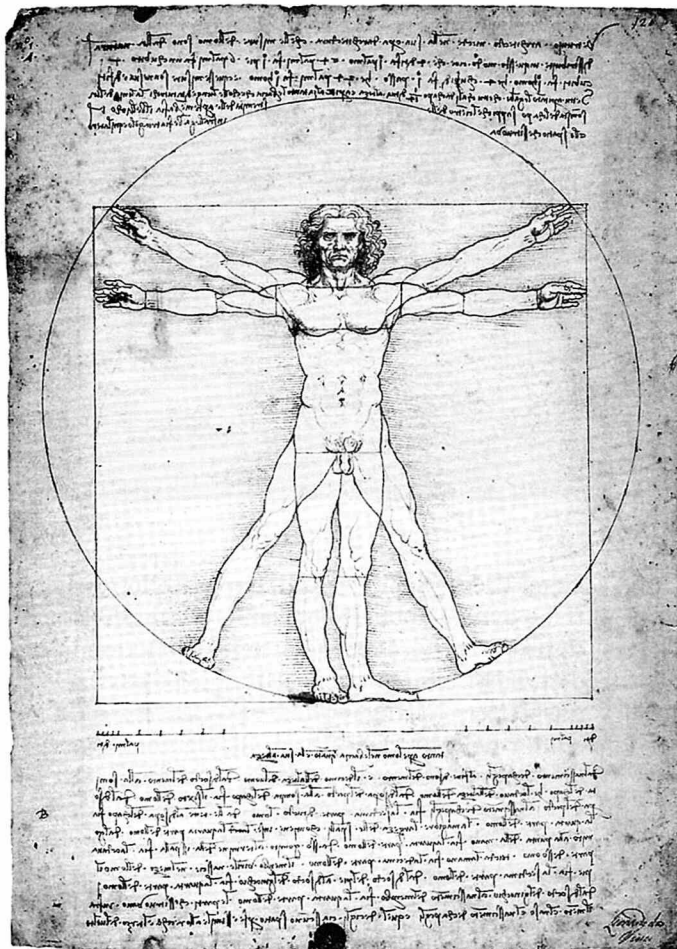
vi måske forstå hvis vi betragter humanismen som en del af *oplysningens dialektik* som Horkheimer og Adorno analyserede i bogen af samme navn der blev færdiggjort i 1944. Her undersøger de hvordan det der er blevet kaldt *civilisationsbruddet*, den borgerlige civilisations omslag i barbari – markeret med Auschwitz, og man kunne føje til: Hiroshima, Gulag – hænger sammen med denne civilisations grundlæggende forfatning, dens struktur og de dominerende kræfter der bevæger den. Den bringer en kritik af kapitalismen sammen med en kritik af fascismen og demokratiets undergang, og den viser hvordan oplysningen som den "ånd" der kendetegner den borgerlige epoke, herunder dens ubetingede videnskabs- og fremskridtsoptimisme, og som jo altså også var *humanismens* horisont, i sig også rummer antihumane træk.

Der bliver ikke skrevet en nødvendighedens historie eller en forfaldshistorie, men en historisk analyse skitseres – i et fremadrettet perspektiv, begrundet i det som Adorno kaldte det historisk nye kategoriske imperativ: *Auschwitz må ikke ske igen*. Bogen er et program for hvordan man kan analysere og forstå muligheder og farer i forhold til den forestående kulturelle og samfundsmæssige "genopbygning". Det er en analyse af et "samfund i overgang", altså *open-ended*. Den er kendetegnet – ikke ved "pessimisme", men ved en *fortvivlelsens gestus*. Den kommer til udtryk i deres formodning om at de forfattede *flaskepost*.

Hvis man følger bogens analytiske grundmodel, kan man sige: I humanismen gøres mennesket til "altings mål". Det er en dobbeltbundet formel. Den har en lang historie i den europæiske kultur, men er ikonisk fremstillet i Leonardo da Vincis berømte tegning fra 1487 af den menneskelige krops proportioner. Den viser eksemplarisk billedet af *Mennesket*: suverænt, et sluttet kosmos, for så vidt åbent til alle sider, men samtidig løsnet fra alle sammenhænge. Og i skikkelse af en voksen mand. Den menneskelige krops proportioner korresponderer med *det gyldne snit* og viser på en måde menneskets guddommelighed. Den moderne oplysning tænker i sit udgangspunkt mennesket som skabt i guds billede, men tendensen er at mennesket træder ud af denne relation for selv at blive gjort

til det absolutte centrum i verden, for så vidt *hævet op over verden*. Det er en *triumferende gestus* der begynder at tage form. Fra denne figur udgår der en umådelig dynamik, den bliver en model der åbner sig mod en *grænseløs ekspansion* i alle retninger, men dermed principielt også *retningsløst*. I dag er denne figur blevet sindbilledet på *det kompetente, fleksible menneske* der er til rådighed for et konkurrencemarked i permanent og uforudsigelig forandring. Det er den neoliberale kompetencedagsordens menneskebillede. *Leonardo* hedder EU-kommissionens program for *livslang læring*; i det amerikanske rumprogram blev Leonardos tegning logo for *Skylab*-missionen.

Men denne gestus udtrykte også en enorm befrielse og åbning af horisonten. Det er en kampgestus der også er let og yndefuld: et løfte om *befrielse og udfoldelse af mennesket med alle dets muligheder*. Denne befrielse var først og fremmest en befrielse *fra* noget. *Fra* kirkens og ortodoksiens snærende bånd og tænkeforbud, *fra* feudale og absolutistiske herredømmeformer, *fra* indskrænkning af fri handel og samkvem, *fra* ufri samfundsordener, begrundet i den ene eller anden form for naturlighed eller nødvendighed. Denne anti-autoritære holdning kan vi ikke give afkald på hvis vi vil bevare vores frihed. Men vi behøver ikke følge den til den absolutering af en eksistentiel tvivl og erkendelsesmæssig skepsis som Descartes gjorde til en maksime for oplysningen hvor ledetråden for hans tænkning ikke bare var det berømte *cogito ergo sum*, "jeg tænker, altså er jeg", men det foranstillede *dubito*: "jeg tvivler". Bedrager mine sanser mig ikke? Hvordan kan jeg skabe betingelser der garanterer at min erkendelse er sand? Er erkendelse overhovedet mulig? Det er en tvivl der dukker op når mennesket isoleres fra sin livssammenhæng og vekselvirkningerne mellem det særligt menneskelige og naturprocesserne skæres over. Når man fornægter *de* konstitutive sammenhænge mellem vores erkendelsesevner og naturprocesserne i os som disse erkendelsesevner selv bundler i. Besat af denne tvivl undlod man efterhånden at stille det grundlæggende filosofiske spørgsmål: *hvordan skal vi leve?* – og relatere spørgsmålet om sandhed til det. Dermed var vejen åbnet for den rast-

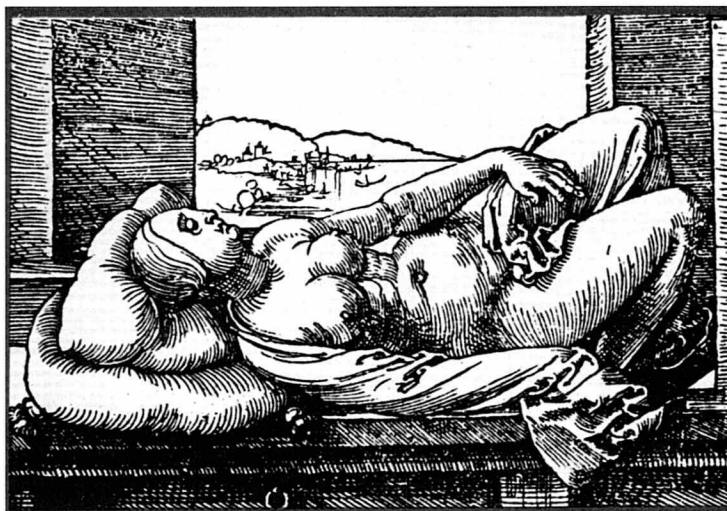


Fra Leonardo da Vincis suveræne menneske i 1487 til EU-kommissionens kompetente og fleksible menneske i Leonardo program for livslang læring og det amerikanske Skylab rumprogram.

løse, dynamiske nihilisme der er blevet kendetegnende for væsentlige sider af den vestlige kultur.

Leonardo har givetvis ikke konkret forestillet sig mennesket så abstrakt. Det ville ikke være faldet ham ind som en mulighed. Det kan vi med sikkerhed sige ud fra hans samlede virke hvor denne hans måske mest berømte tegning blot er én i en mangfoldighed af legende, afprøvende, undersøgende skitser. Hvis man ikke gør sig det klart, så mister man sansen for dobbeltheden i oplysningen og humanismen, og dermed også for den *historiske forventningshorisont* som vores forestillinger om et menneskeligt liv også i dag må orientere sig efter. Så bliver f.eks. hele ideen om menneskelige mål og målestokke *i sig selv* til problemet – som en *tænkeform* der med nødvendighed må føre til den instrumentalisering og hensynsløshed, den historisk *også* har begrundet. For selv om oplysningen og humanismen i sine grundlæggende anskuelses- og tænkeformer rummer en potentielt destruktiv og selvdestruktiv dobbelthed, så udfolder denne dobbelthed sig først til den skæbnesvangre *historiske dialektik* Horkheimer og Adorno analyserer, i og med den indskrives i den fremvoksende kapitalistiske og imperialistiske samfundsformation.

I centrum af Horkheimer og Adornos analyse af oplysningens dialektik står en kritik af dens *identitetslogiske* tænkning og dens *naturbeherskelsesparadigme*. De er grundlaget for humanismens bestræbelse på at identificere det unikt menneskelige: Det, der udgør det menneskelige ved os, vores identitet som mennesker, er det der *adskiller os* fra dyrene og naturen. Det kalder Rudolf zur Lippe, en af Adornos nærmeste elever, en *subtraktionsantropologi*.



Der bliver ikke spurgt til *hvad* der forbinder os med naturen, og *hvordan*. Det har – hvad der er afgørende i forhold til udviklingen af videnskab og teknologi – banet vejen for en ensidig form for naturbeherskelse, kendetegnet ved omnipotensforestillinger og grænseløshed.

En radering af Albrecht Dürer fra 1528 fremstiller hvad vi kan betragte som en grundmodel for naturbeherskelsen. Her ser vi hvordan anlæggelsen af *det menneskelige perspektiv* på verden tvinger verden ind under et centralperspektiv. Det bliver afsættet for en omfattende *geometrisering af mennesket*, et princip der efterhånden breder sig ud over alle sider af det samfundsmæssige liv og vidtgående også organiserer de dominerende tænke måder. I den historisk nye, principielt frigørende bestræbelse på at opnå den mest præcise og klareste mulige viden om verden, skubbes der et raster ind mellem subjekt og objekt. Ja, det er først med denne manøvre at den *principielle adskillelse* af subjekt og objekt bliver en realitet. Viden bliver til en viden om et objekt, der er abstrakt fordi den ikke er en viden der er i *berøring* med det den er "viden om". Den er ensidigt "*viden om*", ikke "*viden med*". Forbindelserne mellem subjekt og objekt ledes gennem rasteret og koncentrerer ensidigt ved den ene pol – og her i en ensidig form: i blikket, øjet. Synssansen, en fjernsans, får primat i forhold til alle andre sanser, nærsanserne. Som man kan se, bruger betragteren, kunstneren eller videnskabsmanden, det ene øje. For at opnå

eksakthed. Mens vores naturlige eller praktiske syn er dobbeltøjet – ellers ville vi ikke kunne orientere os og bevæge os sikkert i verden. I Dürers forsøgsopstilling er aktivitet og passivitet entydigt fordelt. På den ene side sidder det aktivt udforskende og konstruerende (og dog statiske) subjekt, på den anden side ligger det passive objekt, fjernet fra sin livssammenhæng. Kønsfordelingen her er selvfølgelig ikke tilfældig, heller ikke hvad vi vel må kalde opstillingens pornografiske karakter. Den korresponderer med at den eksperimentelle naturvidenskab i den tidlige oplysning – hos Francis Bacon – blev beskrevet som en voldtægt af naturen som var nødvendig for at man kunne trænge ind i den og blottlægge dens hemmeligheder.

Logikken i denne instrumentelle naturbeherskelse er at først naturen, men siden også mennesket selv – for naturbeherskelsen vender begge veje – objektiveres til en *ressource* som kan reproducere og på det grundlag produceres og optimeres. Det er også den dominerende strategiske dagsorden i dag. I denne raster-model reduceres *sandhed* til et spørgsmål om en viden om "det faktiske", det der kan isoleres og kortlægges af en betragter. Kun det vi logisk kan reproducere, kan gælde som viden. Det er ikke en viden der bare er forkert. Den kan være yderst vigtig. Eksperimenter forholder sig nødvendigvis til *udsnit* af verden og er for så vidt pr. definition ensidige. Men det er også det der gør at de kan koncentrere sig om og belyse sider af disse udsnit på en ny måde. Det afgørende er om



Grundmodel for naturbeherskelsen . . .
radering af Albrecht Dürer i 1528.

de gennemføres i en klar bevidsthed om deres eksperimentelle karakter, og i forlængelse heraf *om* og *hvordan* den viden de frembringer, bringes tilbage til livssammenhængen, til en mere omfattende orden. For det er en viden der, *hvis den absoluteres*, er udtryk for en drastisk virkelighedsreduktion.

For fænomener, kulturelle og sociale forhold og mennesker selv kan i deres virkelighed kun forstås i det uafsluttede og åbne spændingsforhold mellem det faktiske og det mulige. Derfor foreslår den indiske filosof Jit-Singh Uberoi at vi ikke skal tænke sandhed som en refleks eller et afbillede af det faktiske og forveksle det med virkeligheden, men som en *målestok for relationen mellem det faktiske og det mulige i deres spændingsforhold*. For det er kun i relation til dette spændingsforhold at vi kan søge svar på spørgsmålet om *hvordan vi skal leve*. Dermed bliver en søgen efter sandhed knyttet til et utopisk perspektiv: sandheden skal på en gang søges og skabes og er dermed knyttet til menneskers frihed. Det er et alternativ til den vildfarne oplysnings grænseløse optimeringsutopi der med udgangspunkt i ideen om mennesket som altings mål har bidraget til at underordne mennesket under dets egne væsenskræfter der træder op over for os som en fremmed magt, som Marx sagde.

KONSTRUKTIVISMEN

Genopbygningen efter 2. verdenskrig tog ikke udgangspunkt i en kritisk selvransagelse af

de indre modsigelser i den sejrende samfunds- og fremskridtsmodel. Kritikken af oplysningens dialektik blev ignoreret og optimeringsstrategierne sat i system. Det førte umiskendeligt til vækst og i vores del af verden også til en vækst i velfærd. Men der var andre der betalte prisen, og i dag er det åbenlyst for enhver at den form for samfund der er blevet resultatet, ikke er bæredygtigt.

Fra kultur- og samfundsvidenskabernes mainstream forsvandt alle spor af kritikken af identitetslogik og naturbeherskelse. Ja, selve *det menneskelige naturforhold* blev både i dets samfundsmæssige og personligt-individuelle dimensioner bandlyst fra de toneangivende strømninger. Konstruktivisme i forskellige udformninger overtog dagsordenen, programmatisk fastholdt i titlen på Berger og Luckmanns berømte bog fra 1962 *Den sociale konstruktion af virkeligheden*. Men når naturforholdet udskilles fra samfundsbegrebet, ensidiggøres og absoluteres også begrebet om samfundet. Samfundet lukker sig om sig selv som en substansløs sidsteinstans og bliver uden horisont. Oplysningshumanismens ide om at menneskelivet er historisk, at vi skaber samfundet, og at vi reflektivt skaber en selvviden, bliver *i sig selv* ophøjet som den altafgørende indsigt – og sociologiseres. Denne sociologisering fører på én gang til for lidt og for meget samfund. Samfundsbegreb og menneskebillede banaliseres. Den teoretiske forudsætning for det er at man enten gør op med eller traditionaliserer de to store kritiske retninger der begge bevæger sig i skæringspunk-

tet mellem human- og socialvidenskab, og som begge har forholdet mellem natur og samfund hhv. natur og kultur som en konstituerende teoretisk akse: marxismen og psykoanalysen.

Det bliver *for lidt samfund* fordi det samfundsmæssige, i forskellige teoretiske variationer, reduceres til interaktion, handling, kommunikation, storylines osv. Et begreb om samfundet og institutioner som noget der *gøres*, dominerer. Alt sammen meget rigtigt – og for lidt. Væk er et begreb om samfundet som en kompleks konkret totalitet, væk er begreber som realabstraktion eller realitetsmagt der forsøger at reflektere de sociale og kulturelle virkninger af udskillelsen af økonomien fra livssammenhængen. Sammenholder vi det med Adornos ide om at alle analyser af sociale fænomener og kulturelle produkter skulle vise hvordan samfundet som konkret totalitet er formidlet til stede i sine mindste atomer, bliver det tydeligt hvordan den konstruktivistiske mainstreamvidenskab der vokser frem, ophører med at være *samfundskritik*. Det kan den ikke være fordi den ikke har noget begreb om immanente modsigelser i samfundet som den kunne relatere en kritik til. Det absoluterede samfundsbegreb er i sig selv et positivt begreb for det der nu engang er, *det faktiske*, som alle forhold kan føres tilbage til og udledes fra. En uformidlet siddestans for alle analyser.

Men det bliver også *for meget samfund* fordi menneskers subjektivitet reduceres til et snitpunkt af deres interaktionelle eller sociale relationer og positioner. Fra ideen om at mennesket er et *samfundsmæssigt individ* fjernes den afgørende forestilling om et moment af ikke-identitet mellem individet eller subjektet og samfundet. Dermed ophører begrebet om det samfundsmæssige individ med at være en kritisk kategori. Subjekter bliver aktører og agenter. Det skabende i menneskers praksis, herunder i arbejdet, forsvinder fra teorien og delegeres i praksis til maskineriet og teknologien og til organisationsformerne. Disse reduktioner korresponderer med en bevægelse i sociologien som indledes med Berger og Luckmanns bog, nemlig en tendens til at sociologien mere og mere bliver til *videnssociologi* hvad der senere understøttes med importen af ”den sproglige vending” og diskurstænkningen

fra humaniora. Alt dette er selvfølgelig differentieret og har også sine interessante og produktive sider, f.eks. vendingen mod *hverdagen og livsverdenen* som Berger og Luckmann også repræsenterer. Det vil jeg ikke afskrive. Men hvad jeg her vil understrege, er at i den bevægelse jeg her i meget grove træk har opridset, forsvinder også det utopiske. Sociologien og psykologien bliver – igen, for så vidt som de *gør* op med de kritiske modstrømme – *ordens-* eller *ordningsvidenskaber* for nu at citere Negts karakteristik af Comtes sociologi. Specielt inden for psykologien har der parallelt med konstruktivismen og i en vis forstand som dennes spejlbillede været dyrket en biologisme der i dag har massiv indflydelse. Men konstruktivisme og biologisme kan man betragte som hver sin selvstændiggørelse af polerne i en dialektisk enhed der er faldet fra hinanden.

VIDENSKABSSOCIOLOGIEN (MICHAEL POLANYI)

Ideen om at videnskabelig viden produceres socialt har sin rod i mellemkrigstidens Centraleuropa, men blev for alvor udviklet i efterkrigstiden med udgangspunkt i England og USA hvortil centraleuropæerne var flygtet fra nazismen og kommunismen. Væsentlige videnskabsfilosoffer var Karl Popper, Thomas Kuhn, Robert Merton og Michael Polanyi, Karl Polanyis yngre broder, hvis centrale placering først efterhånden er ved at blive tydeliggjort. Polanyis ærinde var at forsvare videnskabens autonomi mod dens indlemmelse i en strategisk samfundsmæssig planlægning. Polanyi argumenterede videnskabsinternt. Med udgangspunkt i sit eget arbejde som naturvidenskabsmand argumenterede han for at videnskab læres og udøves i mindre autonome praksisfællesskaber, organiseret omkring en mester. Videnskabeligt arbejde og videnskabelig viden har nødvendigvis en bærende *tavs dimension* og kan ikke alene begrundes og afsikres metodisk. Det faldt ham ikke ind at betvivle at videnskaben kan skabe sand og objektiv viden selv om denne viden aldrig kan være absolut og endegyldig. Den stilles til diskussion og afprøves i en autonom *akademisk republik*, tænkt i ”det frie marked” billede. Det videnskabsinterne

argument er således et argument for nødvendigheden af videnskabens frihed.

Polanyis tanke lægger op til en mere radikal sociologisering af den videnskabelige erkendelsesproces end det måske lige falder i øjnene. Det gør den fordi spørgsmålet om den videnskabelige erkendelses karakter og kvalitet, dens sandhed, alene placeres i relationen mellem det lille videnskabelige team (modelleret over laboratoriet) og dets ageren på den videnskabelige diskussions frie markedsplads. Også her: for lidt og for meget samfund. For lidt, fordi samfundet ikke tænkes som den konkrete kapitalistiske samfundsformation med dens modsigelser og dynamiske kræfter, hvorfor videnskabens immanente relation til de samfundsmæssige herredømmeforhold forsvinder ud af synsfeltet. Og for meget, fordi den videnskabelige erkendelses konkrete relation til de fænomener den udforsker, dens subjekt-objekt relation, og til *den menneskelige livssammenhæng*, ikke tildeles nogen *konstituerende* plads. Det grundlæggende filosofiske spørgsmål om *hvordan vi skal leve*, overlades til den enkelte videnskabsmands individuelle overvejelser. For Polanyi selv, som bestemt gjorde sig den slags overvejelser, blev spørgsmålet om sandhed til syvende og sidst forbundet med en kristen position. Men principielt *forbliver videnskaben som disembedded en udiskuteret og uanfægtet præmis*.

I ideen om at videnskabelig viden er socialt produceret, synes der at have ligget en uimodståelig bevægelse i retning af at relativere forestillingen om at videnskaben kan producere objektiv eller sand viden. I videnskabssociologien (men jo ikke uden videre i de forskellige enkeltvidenskaber) er den generelle tendens at Polanyis egne forestillinger om en mulig sand videnskabelig erkendelse forlades til fordel for forskellige former for kontekstualisme og perspektivisme. Den producerede videns gyldighed bindes til dens produktionsbetingelser og distributionssammenhæng: En konsekvent pragmatisk. I den aktuelle modus 2-version bliver det til ideen om en "robust" viden der vinder sin robusthed ved at inddrage så mange perspektiver og agenter som muligt og dermed vide kontekstualiteten ud. Men grundlæggende har det videnskabelige arbejde ingen *immanente kri-*

terier og målestokke der forhindrer at det suges ind i den aktuelt dominerende videnssamfundsmæssige strategiske dagsorden.

I konsekvens heraf er ideen om videnskabelig viden som socialt produceret fra i udgangspunktet at have været et argument *imod* videnskabens samfundsmæssige inddragelse som strategisk ressource blevet det modsatte. Det er paradoksalt og dog konsekvent. Der er nemlig en direkte vej fra den tidlige udvikling af ideen om viden som socialt konstrueret til den udfoldede neoliberalisme. Polanyi tilhørte inderkredsen af *det neolibérale tænkekollektiv*, der blev skabt umiddelbart efter krigen med von Hayek som drivkraft, og hvor f.eks. også Popper flittigt deltog. Det neoliberale projekt var fra starten vendt mod forestillingen om en kollektiv gestaltning af samfundet og naturforholdet. Stalinismens autoritære planlægningsmodeller var skræmmebilledet, men sigtet var velfærdsprojekterne i Storbritannien og USA. Og selv om Polanyi selv ret langt argumenterer som en klassisk liberal, så bærer hans tænkning også neoliberale træk. Hos ham forbinder en måske egentligt kulturkonservativ elitær holdning sig nemlig med neoliberalismens antidemokratiske orientering og modstand mod velfærdsstaten. Teoriimmanent ser jeg hos Polanyi en sammenhæng til hans konsekvente undervurdering af det skabende i det menneskelige arbejde og i Kooperation, for man skal ikke tage fejl af at hans laboratoriemodel ikke i streng forstand er en kooperationsmodel, men en model for teamwork under en mesters opsyn. Således fjerner hans model for videnskaben som en social konstruktion selve *det sociale* som noget potentielt iboende i det menneskelige arbejde. På et samfundsmæssigt niveau korresponderer det med en disrespekt for det kollektive, en massiv undervurdering af menneskers evne til i fællesskab at gestalte og forvalte deres fælles anliggender.

DEN TEORETISKE ANTIHUMANISME (1) (MARTIN HEIDEGGER)

Konstruktivismen og videnskabssociologien fremtræder ikke som antihumanistisk. Anderledes, som allerede navnet siger, med den teoretiske antihumanisme. For former for kul-

tur- og samfundsvidenskabelig kritik der har været toneangivende i snart mange år, har en teoretisk antihumanisme været en forudsætning. Den har et afsæt i filosofien umiddelbart efter 2. verdenskrig, nærmere bestemt: *Heidegger*. Martin Heidegger var en tysk eksistensfilosof der har haft meget stor indflydelse på filosofi og fænomenologi. Og hans indflydelse ser ikke ud til at være aftagende. Adorno og Heidegger var hinandens antipoder og modstandere. Når Heidegger ikke bare er en indflydelsesrig, men også en kontroversiel figur, skyldes det ikke blot hans filosofi, men hans aktive tilslutning til nazismen. Nu vil jeg ikke reducere hans tænkning til dét og hævde at den skal eller kan ses alene i det lys. Men det er ubegribeligt for mig at ikke flere spørger efter om der kunne være en indre sammenhæng mellem (sider af) hans tænkning og hans fascistiske engagement.

I 1946 udgav Heidegger det lille skrift *Et brev om 'humanismen'*. Humanismen indskrives i den samlede europæiske metafysiske tradition som Heidegger ser sin egen tænkning som en overvindelse af. Metafysikken afskærer os fra "væren" fordi den forveksler væren og det værende. Det gælder f.eks. Sartres humanisme som han havde formuleret kort forinden i skriftet *Eksistentialisme er en humanisme*. "Vi er på et plan hvor der kun er mennesker", siger Sartre. Det er problemet. For det plan hvor der kun er mennesker, er "det værende" – for nu ikke at sige hverdagen. Og hvis vi tænker ud fra det, så henfalder vi i en værensglemsel. Når "der tænkes" – Heidegger siger ikke jeg, men "der tænkes", fordi han i sit sprog så at sige kun hjælper væren til udtryk – "når der tænkes imod humanismen, [er det] fordi den ikke sætter menneskets humanitas højt nok." Heidegger føler sig foranlediget til at betone – hvad man her i 1946 jo godt kan forstå – at det ikke betyder at denne antihumanisme "skulle tilslutte sig modstykket til det humane og anbefale det inhumane, forsvare umenneskeligheden og forringe menneskets værdighed". Nej, den sætter bare det humane højere.

Heideggers kritik af metafysikken er også en kritik af oplysningen, og den har derfor *temaer* til fælles med kritisk teori. Heidegger vender sig mod den side af den klassiske humanisme der spørger hvad det specifikt

menneskelige er, og forsøger at afgrænse "mennesket over for planten, dyret og Gud" og definere det som "ét levende væsen blandt andre". I et kritisk teoretisk perspektiv kan vi kritisere dette som udtryk for en subtraktionsantropologi der skal erstattes af en opmærksomhed mod menneskers relationer til naturen og forbindelser til overgribende sammenhænge. Heidegger går den modsatte vej. For ham er grundproblemet at metafysikken tænker menneskets væsen som noget der "overhovedet ligger inden for dimensionen animalitas". Man skal ikke tænke mennesket "ud fra animalitas", men "frem mod dets humanitas". Man kan måske sige at Sartre med udgangspunkt i en ide om intetheden og døden som tilværelsens grund abstrakt absoluterede mennesket og subjektiviteten. Heroisk, og som et værn mod den eksistentielle kvalme, tilskrev han hvert enkelt individ retten og pligten til at vælge og handle rigtigt. Heidegger derimod ser, for så vidt med det samme udgangspunkt: menneskets historicitet og dødelighed, kun en udvej i at negere eller *overskride* både dyriskheden og subjektiviteten for at nå frem til væren, *direkte*. I sit opgør med metafysikken vælger han det mest metafysiske af alle begreber – væren – som han så i sin tænkning mener at kunne gøre sig til medium for, besidde og forkynde (denne tænkning "meddeles" i hans værker, som han siger). I driften mod denne *uformidlede bemægtigelse* ser Lippe den indre forbindelse i hans tænkning til fascismen. Fælles med fascismen er, kunne man måske sige, en dødsfascination og det hymniske. At se eksistensen som en række af *betingede møder* med andre mennesker og med verden kommer, så vidt jeg kan se, ikke på tale i denne filosofi. Hvor velgørende heroverfor er Hannah Arendts ide om *nataliteten*, det at hver eneste af os er født af en kvinde, som eksistensens grundlag.

Heidegger er en afgørende inspiration for den teoretiske antihumanisme der fra 60'erne og frem blev udviklet i Frankrig som en kritik af strukturalismen, selv om man vel kan sige at de sociologiserer hans tænkning. Den teoretiske antihumanisme er rettet mod *ideen* om Mennesket, med stort M, angiveligt baseret på antagelsen om en ahistorisk essens, der nu dekonstrueres som en problematisk antropologisk konstruktion. Den skal ikke

som i kritisk teori underkastes en immanent kritik, en oplysningens selvoplysning, men destrueres. Jeg betragter Althusser og Foucault som de centrale figurer og i forlængelse af dem: poststrukturalisme og postmodernisme der dog også var inspireret af amerikanske post-pragmatiske retninger som f.eks. Richard Rorty. Franskmandene lå i en vis forstand til venstre, mens amerikanerne i højere grad var konservativt orienterede. Foucault er vel ubetinget kraftcenteret i hele denne tænkning der, i Heideggers spor, har opgøret med det menneskelige, autonome subjekt som sit omdrejningspunkt.

DEN TEORETISKE ANTIHUMANISME (2) (FOUCAULT)

Hvis man betragter Foucaults værk i lyset af den foregående diskussion vil det være klart at det indskriver sig langt stærkere i den brede filosofiske og samfundsvidenskabelige tradition der udviklede sig efter krigen, end man ofte gør sig klart. Så enestående som Foucault selv gerne har villet gøre det til, er det ikke. At det på en unik måde har begrundet en omfattende kritik, ja i en periode nærmest har kunnet fremstå som *det* kritiske paradigme, er imidlertid uomtvisteligt. Men hvis vi kaster et kritisk blik på *hans* teori, så træder flere parallelle, om end ikke identiske figurer frem. Men unægtelig med en særlig farvning, prægnans og radikalitet.

Også Foucault udskiller på radikal vis naturen fra den filosofiske og samfundsmæssige refleksion. "Jeg vender ryggen til naturen", sagde han ligeud i et interview. Hvordan kan man nu sige sådan om ophavsmanden til analyserne af "magtens mikrofysik", "sjælen som kroppens fængsel", "disciplineringssteknikkerne" og "biomagten"? Det kan man fordi der i hans værker hviler et tabu over (en analyse af) den konkrete kropslighed. I ingen af de omtalte analyser nærmer man sig de forskellige magtformers konkrete virkninger. Lippe, der har arbejdet med den samme historiske periode som Foucault har behandlet i sine centrale værker, konstaterer: "Da man forsøgte at udføre de eksercitsforskrifter som Foucault havde rekonstrueret det 17. århundredes militæriske krop ud fra, viste det sig at praksis åbenbart så anderledes ud. Soldater-

ne har forholdt sig til forskrifterne ud fra kroppens egen viden om sine muligheder og betingelser, ellers ville blodet have stået stille i årerne på dem." Men det falder uden for Foucaults analyse fordi han har opgivet et subjektbegreb.

Er eksemplet en banal eller ligegyldig detalje? Nej, for det er eksemplarisk for Foucaults mesterstykke: *magtens produktivitet*. Som eksemplet viser, så mystificerer Foucault "magten" og tilskriver den en kraft den ikke har. Han fordobler den teoretisk, i stedet for kritisk at opløse den. Magten er *ikke* produktiv, men parasitær. Produktiviteten ligger på subjekternes side, den er lokaliseret i menneskers praksis som "magten" smyger sig til og forsøger at øve indflydelse på. Praksis kan ikke reduceres til viden-magt-konstellationer og magtteknikker. Foucaults store opdagelse var hans opgør med "repressionshypotesen": at den moderne magt ikke er forbydende, men tværtimod altså produktiv. Han kritiserede forældede magtforestillinger der lagde alt for stor vægt på juridiske, regulerende (forbuds-)former. Men hvis man ikke forstår "forbud" konkretistisk som noget der blot angår det man eksplicit ikke må, men mere komplekst som noget der betegner alt det der ikke kan og må blive tematisk, som ikke må begynde at gestalte sig, altså noget der angår alt det der må *forhindres* netop for at herredømmeforholdene ikke anfægtes, så stiller sagerne sig anderledes. Og det gælder ikke kun "magtens mikrofysik". Også på et samfundsmæssigt niveau trækker Foucaults optik forholdene skævt. Han har kritiseret en fokusering på de juridiske magtformer som alt for snæver. Nuvel, men den statsligt afsikrede *retsform* er grundlæggende for borgerlige, kapitalistiske herredømmeforhold. Når de neoliberale privatiseringsstrategier verden over vil privatisere f.eks. gener og såsæd, så bliver de patenteret, og når bønder tvinges til at afstå deres brugsret til fælles jord- eller skovarealer, deres *commons*, så betjener man sig selvfølgelig af økonomiske og om nødvendigt militære interventionstrategier, men altid ledsaget af *retslige reguleringer*. Det kan man læse hos Vandana Shiva. I et Foucault-perspektiv forsvinder det ud af synsfeltet fordi det ikke rummer et konkret begreb for samfundsformationen, ikke noget kritisk *samfundsbegreb*.

Også her, altså: *for lidt samfund*. Men også *for meget*: Det kan man gøre sig klart hvis man ser på det der i en årrække har kurseret som en Foucault-inspireret kritik par excellence, nemlig kritikken af *governmentalitetens selvteknologier*. Det er en kritik der har åbnet vores øjne for sofistikerede undertrykkelsesformer, hvis man må sige det. Men problemet med den er at den slutter fra et diskursniveau til praksis, og i forhold til praksis har den ingen kriterier der gør det muligt at skelne mellem en påtvunget "selvteknologi" og en "fri selvdisciplin". Ingen begreber for hvordan mennesker konkret bearbejder de selvteknologiske "interpellationer" som man siger med et begreb der i denne form går tilbage til Althusser. Det er fordi den ikke opererer med et subjekt som en sådan bearbejdning og skelnen kunne tænkes i forhold til og ud fra. Det fører så til at analyserne som regel munder ud i en figur der må æde kritikken i sig igen: "Vi har påvist bestemte magtkonstellationer, vi siger ikke at de er forkerte, blot at de principielt er vilkårlige, andre kunne træde i stedet, vi siger ikke at de ville være bedre, det er ikke op til os." Kritikken har her trukket sig tilbage til *dekonstruktionens gestus*: Permanent at stille spørgsmål ved alle former og pege på at de kunne være anderledes. Engang, hvor forholdene fremtrådte som *forstenede*, var det en frigørende gestus overhovedet at bringe dem i bevægelse. I dag er den permanente problematisering og forandring af de sociale og kulturelle forhold snarere et centrum i neoliberalismens program. En kritik der ikke klart kan adskille sig fra det, ender i demoralisering. Men altså også i en mystificering og fordobling af magten: Selvteknologianalyserne tegner et billede af et omnipotent neoliberalt samfund der permanent kan forny sig. Det er en illusion. Samfundet har tværtimod mistet sin fornyelseskraft. Magten består i dag væsentligt i at *forhindre* at mennesker selv begynder at tage hånd om deres liv og gestalte samfundet.

Måske kan man sige at Foucaults teori ender ud i en slags sociologisk positivering af Heideggers værensmetafysik, også i en eksistentiel dimension. I et samfund der opløser sig i evigt skiftende magt-viden-konstellationer søgte Foucault efter en modstandspraksis hvor man kunne undslippe disse konstellatio-

ner. Den fandt han i *overskridelsen* som filosofisk og måske også personlig praksis. Overskridelsen som sådan. En slags eksistentia- listisk voluntarisme som han ellers engang havde kritiseret Sartre for. Men overskridel- sens praksis er nødvendigvis uden menneske- lige målestokke, deri ligger selve dens ratio- nale. Og måske må det være sådan fordi den til syvende og sidst, som Heideggers værens- metafysik, er et oprør mod og en fornægtelse af vores endelighed. Til sidst i sit forfatter- skab og sit liv vendte Foucault sig mod en æstetisk orienteret etik, formet på grundlag af frie selvteknologier hvor "kroppe og lyster" sættes op mod seksualitetsdispositivet. Men også dette udkast baserer sig – umiddelbart paradoksalt – på en tabuering af den konkrete kropslighed. For kroppe og lyster fremtræ- der som en ren, gestaltløs og derfor uendeligt formbar materie. Det skal sikre at de ikke kan fanges ind, og at subjektet (der nu igen dukker op på scenen) *selv*, betingelsesløst kan forme dem i en æstetisk praksis. Det kan godt være at dét kan begrunde en etik fordi kroppene og lysterne også orienterer sig mod "den anden". Men det er svært at se hvilke andre kriterier end lysten selv og dens opti- mering en sådan etik kan orientere sig efter.

Det der har fascineret hos Foucault, er kri- tikkens radikalitet. Hans kritik af hu- manistiske reforminstitutioners og tænke- mæders andel i en disciplinering og normalise- ring af mennesker har været øjenåbnende og er en vigtig kritik der begrunder en nødven- dig selvkritisk refleksion for ethvert reform- arbejde der orienterer sig efter ideer om empowerment, borgerdeltagelse osv. Og det indbefatter f.eks. også aktionsforskning. Men den teoretiske antihumanisme konstituerer et dynamisk tomrum i centrum af hans teore- tiske arbejde der indefra begynder at opløse enhver retningssans. Det skete måske ikke for Foucault personligt, men fra positivering- en af magtbegrebet (opgøret med ideen om undertrykkelse) og hvad jeg vil kalde opløs- ningen af samfundet i et evigt skiftende rela- tionsnet af magtkampe og "positioner" og opløsningen af subjektet i en flydende struk- tur af "positioneringer", er der ikke langt til at kritikken slår om i affirmation. Kritikken af magt bliver nu et spørgsmål om at kæmpe om *hvem* der skal indtage *hvilke* magtpositio-

ner. Og i det aktuelle politisk-institutionelle magtspil herhjemme kan man jo også iagttage hvordan Foucault-eksperter tilsyneladende uden hæmninger agerer i det. De har måske endda udviklet en særlig, raffineret sans for magten. Essentialisme-kritikken har historisk haft en berettigelse. Ikke for ingenting har den haft en central plads i feminismen. Men i dag er det snarere sådan at den er konform i forhold til det neoliberale, kapitalistiske krisemanagement. Det forudsætter nemlig, f.eks. som "biomagt", et opgør med forældede forestillinger om noget essentielt der ikke bør gøres til en produktionsressource.

Foucault var en væsentlig inspiration for poststrukturalismen. Og der er da også mange sammenfald i tænkeformer. F.eks. synes den samme tabuering af den konkrete kropslighed at hvile over store dele af den poststrukturalistiske diskussion om kønsidentitet hvor der synes at være et helt uændeligt forhold mellem kroppen og de kulturelle "kønstegn" den er bærer af. Men inden for den feministiske poststrukturalisme bevæger der sig også noget andet. Donna Haraway gjorde i sit skelsættende essay *Situated knowledges* fra 1988 på sin måde op med det ophøjede, centralperspektiviske "gudeblik" i forskningen. Og hendes vigtigste ærinde var at argumentere for nødvendigheden af at man *tager ansvar for sin forskning*, ligesom hun også vendte sig mod en radikal relativisering af erkendelsen. Jeg synes så at hun stadigvæk privilegerer en abstrakt positionstænkning og perspektivisme, blot er *centralperspektivet* nu distribueret og decentraliseret. Noget universelt synes der endnu ikke at være rum for. Men bevægelsesretningen er en anden end hos Foucault. Det finder jeg også hos Judith Butler. I det sidste 10-år er hun i USA trådt frem med et entydigt humanistisk og antimilitaristisk engagement der også, synes jeg, korresponderer med en ny sarthed og – ja: humanisme – i hendes tænkning, således f.eks. i den lille bog *Precarious life* fra 2006, hvor hun med udgangspunkt i vores kropslige sårbarhed plæderer for solidaritet og social retfærdighed, og i øvrigt viser en ny åbenhed over for en psykoanalytisk tænkning. Her er vi langt fra overskridelsen som militant praksis og fornægtelse af vores endelighed. Jeg har i øvrigt bemærket at hendes

bog indgår i en diskussion om en *ny humanisme* der internationalt måske er ved at vinde et vist fodfæste.

VIDENSKABEN OM VIDENSKABEN OG REFLEKSIVITET (PIERRE BOURDIEU)

I sin sidste forelæsningsrække ved Collège de France i 2001-02 beskæftigede Bourdieu sig med nogle af de samme spørgsmål som optager mig her. Et stykke af vejen deler hans kritik retning med mine overvejelser. Bourdieu formulerer et opgør med dominerende retninger inden for "videnskaben om videnskaben" der for ham i alt væsentligt er videnskabssociologien. Hans kritik retter sig mod den toneangivende tendens til at sætte lighedstegn mellem det forhold at videnskaben produceres socialt og så en relativisme i forhold til dens resultater, eksemplificeret ved de såkaldte laboratoriestudier der kortlægger vejen fra eksperimenter til endelige rapporter. De viser ikke blot hvordan videnskabelige resultater bliver produceret og dermed deres historiske og sociale karakter, men underminerer tendentielt selve forestillingen om en "objektiv viden".

Over for denne relativisme ønsker Bourdieu at fastholde at også moderne videnskab, herunder også sociologien, uanset at den helt igennem er socialt produceret, ikke desto mindre er i stand til at skabe objektiv viden. I sin argumentation griber han tilbage til bl.a. Michael Polanyi, men også Popper. Men han kritiserer dem for kun at have blik for den konkretistiske, kunne man sige, sociale, interaktionelle og relationelle side af vidensfrembringelsen, selv om de selvfølgelig også forbinder den med den videnskabelige offentlighed hvor resultaterne stilles til diskussion og afprøves. Men for Bourdieu er det ikke stærkt nok til at modstå den relativistiske kritik. Hans argument er at de kun ser den *sociale* side af konstruktionsprocessen, ikke dens *samfundsmæssige* forankring. Til den ende trækker han så sit feltbegreb ind. Konstitueringen af videnskaben som et særligt samfundsmæssigt felt der er organiseret omkring sine egne felt-kriterier, er det der sikrer objektiviteten. Her råder nemlig ikke en vilkårlig subjektivitet eller interaktionisme, men samfundsmæssige nærmest automa-



tiserede dispositioner, en indøvet *felt-habitus* der garanterer at man orienterer sig mod det bedste argument i Habermas' forstand (som i dette felt således kommer til ære og værdighed). Det som felthabitusen sikrer, er en permanent *selvrefleksion*, men ikke en *selvkritik* i den forstand jeg har diskuteret det her.

Problemet i Bourdieus argumentation ligger for mig i at den overhovedet ikke stiller spørgsmålstegn ved det videnskabelige felts autonome status, dets karakter og realitet. Det betyder at *videnskabens samfundsmæssige status* ikke kan diskuteres. Historisk: dens *udskillelse fra livssammenhængen* og hvad det trækker med sig af ensidigheder som netop konstitueres *gennem* etableringen og vedligeholdelsen af selve det videnskabelige felt. Og aktuelt: opløsningen af det videnskabelige felts autonomi gennem de nye videnssamfundsstrategier. Selvfølgelig ligger det i feltbegrebet at der hele tiden kan kæmpes om hvor grænserne for feltet går, og derfor også om hvad der kan gælde som videnskab, men det kan ikke i sig selv begrunde en videnskabelig *selvkritik*. Bourdieu engagerede sig som bekendt i en skarp kritik af den neoliberale politik. Men det engagement synes at stå helt udvendigt i forhold til hans overvejelser over det videnskabelige felt. For mig at se gør Bourdieu *det samfundsmæssige felt* – objektiveret i forskernes felt-habitus – til *videnskabens eller erkendelsens subjekt*. Videnskabens produktivitet og skabende

kraft tilskrives feltet – ikke forskernes konkrete arbejde og Kooperation. Også han sociologiserer erkendelsen og afskriver de konkrete (forsker-) subjekter. Og også han mangler et konkret samfundsbegreb, så resultatet bliver både for lidt og for meget samfund. I hans dog meget fundamentale bog om forskningens status og den videnskabelige erkendelses karakter er der ingen overvejelser over den enkelte forskers forpligtelse og ansvar for sin forskning. Og der er ingen problematisering af et traditionelt sandhedsbegreb. Tværtimod erklærer han eksplicit i forlængelse af Descartes at det er videnskabens opgave at gøre sig til "herre og mester" ikke blot over naturen, men også over den sociale verden hvor vores viden om naturen produceres. Ud fra Bourdieu kan man vanskeligt formulere en kritisk humanisme, men det ville han nok også have haft sig frabedt i forhold til videnskaben, men måske nok have anerkendt i forhold til det politiske felt.

KRITISK HUMANISME OG AKTIONS-FORSKNING

Jeg har gennem snart mange år sammen med en række venner og kolleger, først og fremmest Kurt Aagaard, arbejdet med at udvikle en "kritisk-utopisk aktionsforskning" som jeg ser som et bidrag til en kritisk humanisme. Kritisk-utopisk aktionsforskning er vores bud på hvad kritisk teori kan være i dag. Med



Søgen efter en utopisk horisont
– tyske og russiske soldater danser
vals på isen i 1917 ved østfronten.
Foto fra Negt og Kluge
"Der unterschätzte Mensch".

sammenstillingen kritisk-utopisk markerer vi en særlig tolkning af aktionsforskningen der skal befri den fra dens indskrivning i en socialteknologi hvor en permanent forandring som sådan, eller: innovation, i sig selv er et strategisk mål. I forhold til den klassiske kritiske teori markerer vi en stærkere eller anderledes vægt på det utopiske. Det er ikke en forskel i substansen, men snarere i *gestus*.

Utopi betyder intet-steds. Og dog er det utopiske af denne verden. Det er kendetegnet ved en tidsstruktur der rækker bagud mod erfaringer, øjeblikke af lykke og uopfyldte ønsker, og som samtidig griber forud mod det der kan blive til. Det er en *håbets* tidsstruktur, men også en *viljes*: "Es soll anders sein", "Det skal være anderledes". Derfor må det utopiske *finde sted*. Men det må også beskyttes og kan derfor ikke positiveres. Måske derfor blev Adornos begreb for utopien *ingenmandslandet*, det forbigående overgangsrum mellem krigens fronter, hvor man et kort øjeblik kan ånde op og foregribe et liv i fred, uden eksistensangst. I et tilbageblik på barndommen siger han: "Det land som jeg, når jeg legede med mig selv, besatte, var et ingenmandsland. Senere, under krigen, dukkede dette ord op som en betegnelse for det ødelagte rum mellem de to frontlinjer. Men det er i virkeligheden en præcis oversættelse af det græske 'utopi'." Dette ingenmandsland viser Negt og Kluge os et billede af. Billedteksten lyder: "Tyske og russiske soldater 1917 ved

østfronten. De danser vals på isen. I dette øjeblik er der ingen gensidig tingsliggørelse. Forbrødring. Befalingsmændene vil få svært ved bagefter igen at sortere disse mennesker til kamp mod hinanden."

I vores aktionsforskning forpligter vi os på dette begreb om utopi, også på dets negativt-kritiske aspekt. Derfor taler vi om at etablere en åben, *utopisk horisont*. I fællesskab med dem vi arbejder sammen med, søger vi *det ufærdige*. Men vi er ikke så tilbageholdende som Adorno. Det utopiske skal finde sted, en mangfoldighed af steder, men det skal også finde stabile holdepunkter, skaffe sig et vedvarende fodfæste i hverdagen. Kun hvis det lykkes, kan vi gøre os håb om at en utopisk orientering kan begynde at danne grundlag for den nødvendige samfundsmæssige omorientering mod bæredygtighed. Kritisk-utopisk aktionsforskning er en lille del af en sådan omorientering der er i gang mange steder, herhjemme og overalt i verden. Det er dens konkret-utopiske horisont.

Mødet med Robert Jungk blev vores afgørende inspiration. Som ung reporter og videnskabsjournalist var han fascineret af naturvidenskabens muligheder, men foruroliget over det jeg her har kaldt dens selvstændiggørelse i forhold til den menneskelige livssammenhæng som han så klarere end de fleste. Hvad er konsekvenserne hvis videnskaben udvikles uden at forskerne tager ansvar for deres arbejde? Det spørgsmål stillede han til de for-

skere der havde skabt atombomben. Hvorfor udviklede de den? Svaret var ikke det man kunne have forventet: "Det var nødvendigt for at vinde krigen." Men et andet, videnskabsintert, og langt mere foruroligende: "Vi gjorde det fordi det kunne lade sig gøre. Det var det vi ville prøve og vise". Jungks konklusion: *Fremtiden er for vigtig til at vi kan overlade den til eksperterne*. Han vendte sin opmærksomhed mod de skabende og helende kræfter i menneskers hverdagsliv som måske kunne udgøre en modpol til det ansvarsforflygtigende "eksperksamfund". I Hiroshima opsøgte han de mennesker som mod alle odds selv var gået i gang med at skabe et nyt liv i ruindyrgerne. Han udviklede *fremtidsværkstedet*, som blev afsæt for vores arbejde med aktionsforskning, som et redskab til at opmuntre mennesker til at tage ansvar for deres *fælles anliggender* og udvide demokratiet. Ud fra hverdagslivet kan der udfoldes en utopisk, social fantasi.

Det skabende potentiale i hverdagslivet som Jungk satsede på, er ikke noget perifert eller tilfældigt, men et *alment* potentiale. Det repræsenterer det afgørende historisk nye der er vokset frem med det moderne samfund, det er denne epokes virkelige fremskridt, dens historiske forventningshorisont. Ud fra Henri Lefebvre og Oskar Negt kan vi se det sådan her: Med opløsningen af det førkapitalistiske samfund opstår der en ny livsopgave: For moderne mennesker er det en permanent opgave og udfordring at *gestalte hverdagen til en livssammenhæng*. Hvor man tidligere levede som et led i en overgribende, givet sammenhæng, er man nu henvist til selv at skabe den. Det rækker principielt fra det individuelle liv over arbejdslivet og kulturen til reguleringen af de samfundsmæssige forhold. En historisk ny erfaring og kapacitet tager form: en evne til at skabe sammenhæng, til selvregulering, baseret på enheden af individualitet og kooperativ udveksling. Marx talte om det feudale håndværks bornerte *kunstsans* og om *kooperationen* som en historisk produktivkraft der ville kunne bringe kunstsansen til at udfolde sig frit. Men Marx binder nok denne skabende evne for tæt til arbejdet. Det er i menneskers gestaltning af livet til en sammenhæng *hver dag*, i *hverdagslivet* altså, den har sit grundlag. Også det *skabende i arbejdet*

er relateret hertil. I hverdagslivet forsøger vi at skabe sammenhæng i livet – ja, at skabe *en livssammenhæng* – på trods af de adskillelser, forhindringer og herredømmeforhold som gennemtrænger samfundet. En livssammenhæng må nødvendigvis være orienteret mod *menneskelige mål, målestokke og proportioner*. Og når disse mål vidtgående må skabes *imod* de samfundsmæssige livsbetingelser, bliver skabelsen af sammenhæng nødvendigvis et *kritisk* anliggende. I grunden giver vi alle hver dag nye og foreløbige svar på spørgsmålet: *Hvordan skal vi leve?* Filosofien er sunket ned i hverdagen. Det utopiske er ikke længere henvist til fjerntliggende øer, men af denne verden. Kultur, siger Negt, er ikke noget særligt fint, men *en kritisk produktionsform i hverdagsforholdene*.

Det er dette vi orienterer os mod og bygger på i vores aktionsforskning. Vi sætter det receptive, det skabende, i centrum. Den utopiske horisont opløser positioner og perspektiver. I et socialt møde bringer vi menneskers hverdagsviden, deres *livsudkast*, og videnskabens og eksperternes faglige viden i spil med hinanden. Det er et demokratisk modspil til eksperksamfundets og neoliberalismens teknokratiske krisemanagement. Vores bud på *social læring*. De efterhånden mange projekter der i en eller anden forstand relaterer sig til dette forskningsudkast, udgør til sammen en *kritisk udforskning af hverdagslivet*: Af dets iboende potentialer for selvregulering og demokrati, af det der forhindrer eller blokerer dette potentiale, men også af hvordan der kan skabes muligheder for dets udfoldelse. Det skaber en viden hvis sandhedskriterium relaterer sig til spændingsforholdet mellem det faktiske og det mulige.

Fra de projekter jeg selv har haft del i, vil jeg fremhæve hvordan denne tilgang konkret har åbnet nye perspektiver på *det skabende potentiale i arbejdet*, fra industrielt fremstillingsarbejde som vi i *Industri og Lykke* beskæftigede os med sammen med kvindelige fiskeriarbejdere, til det seneste projekt om daginstitutionsarbejde med kvindelige pædagoger. Fra disse meget forskellige steder begynder konturerne af et alment billede at tage form: Hvis mennesker får mulighed for at tage det fulde ansvar for deres arbejde, for det de skaber, kan det danne grundlag for en

omorientering mod bæredygtighed. Det er et *samfundsmæssigt* potentiale. I det sidste 10-år har Kurt og jeg også arbejdet med mulighederne for en *demokratisk naturforvaltning*. Det har været kontroversielt. Både fra forvaltningsmyndigheder og fra biologer og naturbeskyttelsesorganisationer er den ide blev mødt med skepsis: Overlader man naturen til borgerne, går det galt. Men de steder vi har arbejdet i længere tid, i Halkær Ådal og på Nyord, viser der sig noget andet. Hvis spørgsmålet om at tage vare på naturen forbindes med det bredere spørgsmål om at sikre og forbedre livsbetingelserne i lokalsamfundet i det hele taget, altså hvis naturforholdet betragtes og behandles som en del af livssammenhængen, begynder der at blive skabt et engagement i naturen som langt stærkere end nogen statslig, ekspertbaseret forvaltningsstrategi i sig selv vil kunne gøre det, måske kan danne et modstræk til den igangværende reduktion af naturen til en samfundsmæssig ressource for en industriel landbrugsproduktion og kulturindustriel oplevelsesøkonomi. Det har vi kaldt: at skabe en *menneskelig natur*. Det er også et modbillede til det synspunkt man undertiden hører, hvor det hedder at vi skal anerkende naturen som en autoritet. Men det er stadig tænkt i adskillelsesstrategiernes ånd. Vist udgør naturen noget ikke-identisk i forhold til os mennesker. Men vi er selv natur, det ikke-identiske er også i os selv. Det er ikke etableringen af et nyt autoritetsforhold der er brug for. Autoritetsforhold opstår hvor selvreguleringer og vekselvirkninger blokeres og ikke kan komme til udfoldelse.

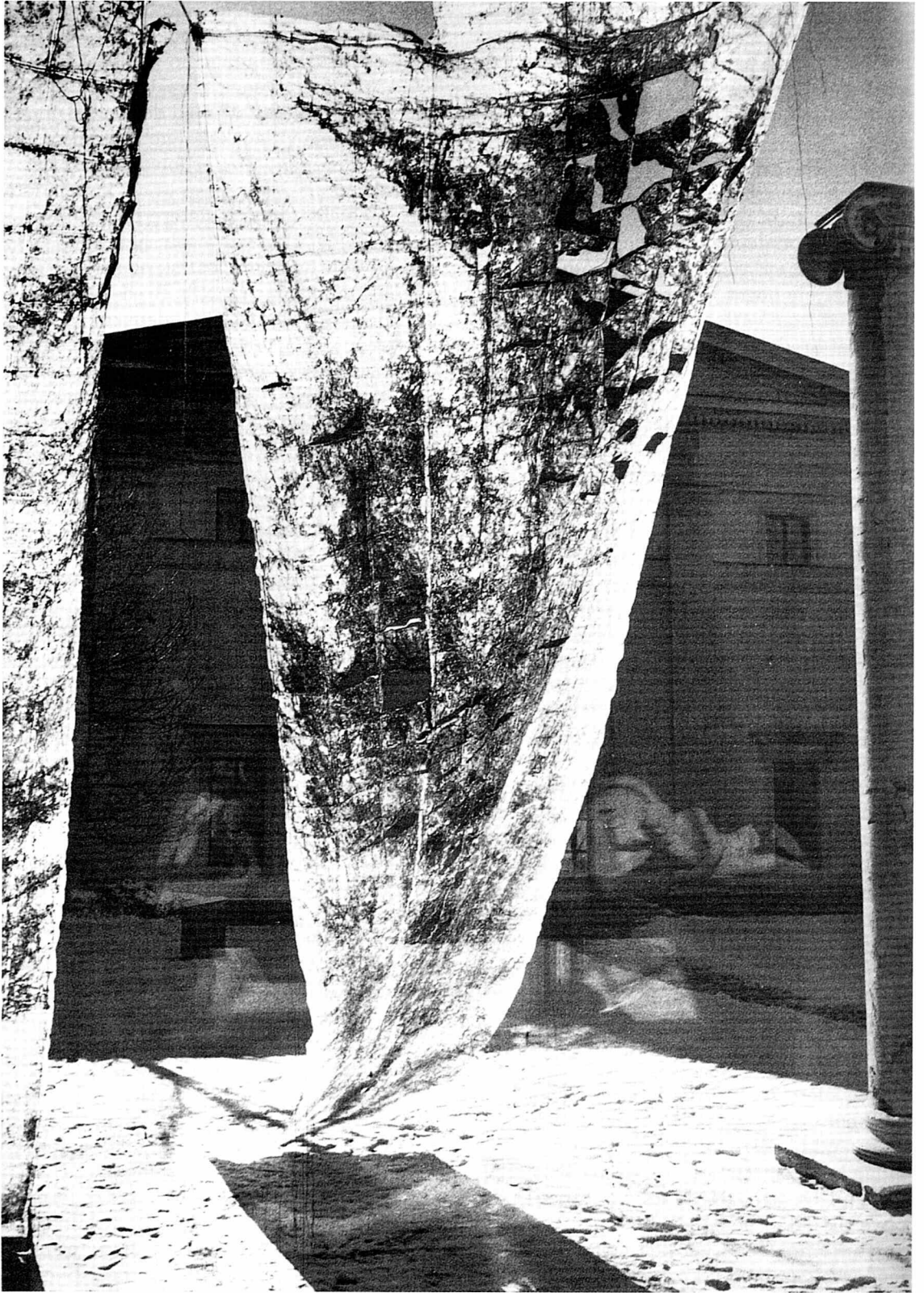
OG UNIVERSITETET...

Er der plads til en kritisk humanisme på det neoliberale universitet som andet og mere end i bedste fald en niche? I det lange løb: nej. Men det lange løb er jo ikke forhåndsbestemt. Hvad universitetet kan blive til, det er genstand for en politisk kulturkamp. Og der er nok meget der modarbejder, men ikke noget der *forhindrer* os i at arbejde i retning af en kritisk humanisme som universitetspraksis. Hvis

vi skal forhindre at videnskab, forskning, undervisning og studier indskrives i det neoliberale krisemanagement, er det imidlertid ikke nok at søge at restaurere "det borgerlige universitet" med dets ideal om den autonome videnskabelige republik, forskersamfundet. Det er for defensivt og abstrakt.

Selvfølgelig må vi insistere på at universitetsarbejdet skal være selvreguleret. Vi skal udvikle en åben, kritisk og selvkritisk diskussionkultur, som Nils Bredsdorff har formuleret forslag til. Og videnskaben skal aflægge offentligt regnskab for sit arbejde. Men vi må også tage et personligt og politisk ansvar for det vi laver. Som kritisk humanisme kan det videnskabelige arbejde ikke afkoble sig fra filosofiens grundspørgsmål om *hvordan vi skal leve*. Det må praktisk-kritisk reflektere sig selv og sine resultater i forhold til spørgsmålet om hvad de kan betyde for "gendannelsen og fornyelsen af den menneskelige livssammenhæng", for det er varetagelsen af denne misligholdte og forsømte opgave der er forudsætningen for at de inhumane tendenser jeg tog udgangspunkt i, kan trænges tilbage – og dermed også for videnskabens egne eksistensmuligheder. Og livssammenhængen ligger ikke uden for universitetet. Den er også *her*. Det betyder ikke at videnskabelig erkendelse ikke kan være et mål i sig selv. Det er endda vigtigt at den – altid også – er det. Jeg taler ikke for en "alternativ" instrumentaliserings af forskning og videnskab. Men heller ikke videnskab der bedrives i et sådant "frit" perspektiv, står uden for samfundet og den historiske krisesituation vi befinder os i. Også den må reflektere sig i forhold til sine betingelser og de virkningsammenhænge den indgår i.

Universitetets opgave er ikke at "producere viden" i den betydning denne formel antager inden for den neoliberale konkurrence- og kompetencedagsorden. Det er en endimensional viden, viden i en død form. Måske er universitetets grundfigur ikke "forskeren" og slet ikke "vidensproducenten", men "den studerende". Walter Benjamin har gjort opmærksom på at i Franz Kafkas tilsyneladende udvejsløse fortæl-



Fridhelm Klein – naturfænomener på en ny måde.

linger er det hos *de studerende*, bipersoner i randen af fortællingerne, håbet er opbevaret. De studerende våger så verden ikke kommer helt af lave. De studerer uden at vide hvad de vil finde. De leder vel efter sandheden, uden at være sikker på om der er nogen. De søger efter menneskelige mål. Uden denne søgen kan vi ikke finde de spørgsmål der er adækvate for de opgaver der stiller sig for os i dag.

VINDEN BLÆSER PÅ SPØRGSMÅL OG SVAR (KUNST OG VIDENSKAB)

”Vinden blæser på spørgsmål og svar”. Citatet er af Peter Laugesen og stammer fra et stykke i tekstsamlingen *Kunsthistorier*. Det indledes med et par af disse påtrængende og uudgrundelige verslinjer som Dylans sange er så rige på: ”Yonder stands an orphan with his gun, crying like a fire in the sun”. Så er stemningen, en bestemt desperat, men intens livsfølelse, slået an. Teksten starter også lige på og hårdt: ”Der er ingen historie at fortælle, som Alexander Trocchi skrev i *Cain’s Book*, for ’hvad rager det egentlig nogen, hvordan Bella fik røven på komedie?’/ Svarene blæser i vinden. Spørgsmålene er højspændingsmaster, som hundene pisser på./ Det rene digt findes ikke. Et digt består af ord, og alle ord er beskidte.” Vi er i 60’erne. Trocchi var en skotsk beatnikforfatter, heroinmisbruger der i mange henseender levede et selvdestruktivt liv, men som var et ikon der blev hyldet for sine ”plotløse fortællinger” og blev sammenlignet med Kafka og Camus. En poetik er slået an. Det fortsætter med en henvisning til den amerikanske forfatter Charles Olson’s ide om ”composition by field”, som Laugesen kommenterer således: komposition i mar-ken, eller i felten betyder ”at digtet (...) som en dans folder *sig selv* ud i et åbent rum.”

Det er en poetik der er en del af den *nedskrivning* af den høje poetiske tradition der fandt sted efter krigen, en tradition man ikke på nogen måde blot kunne fortsætte – eller genopbygge. Ud af denne bestræbelse voksede der en ny opmærksomhed på det konkrete, digtets og spro-

gets enkelte elementer og materialitet: ordet, stavelsen, lyden, stilheden. Digtningen vendte tilbage til hverdagen, den blev *wordly*. Der er næppe en digter herhjemme der som Peter Laugesen har bragt hverdagens kaotiske orden af stort og småt ind i sin digtning. I denne gestus føler jeg et tæt valgslægtskab med Laugesen. Sådant ser værkstedsarbejdet i vores aktionsforskning også ud. Indtil midlertidige, forsøgsvisse ordener, måske begyndelser til bæredygtige ordener, begynder at tage form. Moderne kunst er uundgåeligt selvrefleksiv. Men er den også kritisk? Den *kan* være det, men på *sin* måde, anderledes end videnskaben. Videnskab bevæger sig – i alle sine former – i mediet: spørgsmål-svar-spørgsmål. Men kunsten ligger kontrært til det. I kunsten hvirvles dette nødvendige fornuftsmedium op så verden møder os som ny. Det gør det muligt for os at opnå en *fri afstand* til videnskabens fornuft, så den kan bevare sine menneskelige, betingede og begrænsede, mål. ”Vinden blæser på spørgsmål og svar.”

Den tyske kunstner Fridhelm Klein har udviklet en usædvanlig form for kunstnerisk praksis. Først fotograferede og tegnede han naturfænomener som optog eller bevægede ham. Siden har han udviklet en teknik så han kan få grafitpulver til at fæstne sig på pergamentpapir. På sådanne stykker pergament lader han så naturfænomener som lys og skygge, vind og bølger, regn og sol, sod og smog sætte deres spor. Pergamentarkene udstiller han i forskellige moderne eller klassiske omgivelser. I sådanne billeder møder vi naturfænomener på en ny måde, ja vores møde med naturen bliver nyt. Men vi ser også mødet mellem natur og civilisation, vores hverdag, på en ny måde. Lippe ser Kleins arbejder som en opfordring til os om overhovedet at lade os udsætte for virkningerne af sådanne fænomener og processer. Det svarer til Saids *gesture of reception*. Vi sporer at noget bliver sat i bevægelse i os. Noget vi må betragte som sider af os selv, nedslag af vores livshistorie som vi måske ikke før har været opmærksomme på. En agtpågivenhed begynder at tage form. Kleins arbejder indskriver sig også i en

kunsthistorie, de peger bl.a. tilbage på Jackson Pollock, Man Ray – og dermed også til dele af det primært amerikanske kunstneriske miljø som blev en klangbund for Laugesens digtning. Klein radikaliserer for så vidt poetikken om digtet som en dans der folder sig selv ud i et åbent rum. Det var stadig en metafor. Hos Klein træder subjektet *virkelig* tilbage fra udformningen af værket, om end jo ikke fuldstændigt.

Hvor langt er vi ikke fra Dürers model. Her, hos Klein, er vi hinsides naturbeherkelsen. Her er det ikke malerens eller subjektets centralperspektiv der er det bestemende. At det dog er en menneskelig subjektivitet der er i spil, kan der ikke være tvivl om. Vi står ikke her med naturen eller "væren" umiddelbart, uformidlet. Kleins værker er til det yderste kunstfærdige. Alligevel rejser der sig et spørgsmål: Hvor langt kan man trække sig tilbage fra, give afkald på den aktive gestaltning af verden, uden at vores naturforhold og det vil sige den immanente relation mellem natur og civilisation, mister sine *menneskelige* mål og proportioner? Og uden at vores subjektivitet dermed glider fra os? Det tror jeg ikke man kan besvare. Men det er nødvendige spørgsmål. De betegner ikke gåder, men *arbejdsopgaver* for os. Det er ikke let at finde nye balancer hinsides oplysningens dialektik. Naturbeherkelsen må erstattes af en menneskelig – demokratisk – regulering af det samfundsmæssige naturforhold, men også de samfundsmæssige, sociale og kulturelle, forhold, vores *fælles anliggender*, må gestaltes demokratisk. Det er ikke muligt hvis vi ikke udvikler kriterier der gør os i stand til at skelne mellem en disciplinering der pånødes os, og en selvdisciplin vi selv har ansvaret for. Mellem ufrihed og frihed.

Arbejder som Kleins er led i en uendelig række af *kunstneriske* eksperimenter. Vi skal ikke identificere kunstens eksperimenter med videnskabens eksperimenter, hvad enten de nu retter sig mod naturmæssige eller sociale og kulturelle forhold og fænomener. Kunst er en grænsepraksis, der ikke skal forveksles med videnskab og filosofi, heller ikke med livet selv. Det er vel hvad mange kunstnere bl.a. i beatnikmiljøet gjorde, og måtte betale prisen for. I de sidste 30 års forvirring inden for socialvidenskab og humaniora har netop

den manglende evne til at reflektere den dialektiske *relation* mellem kunst og videnskab spillet en afgørende rolle. Opdagelsen af at også videnskaben rummer en æstetisk dimension, har bidraget til en fundamental relativisering af dens erkendelsesmulighed. Men det giver kun mening så længe man stadig bevæger sig inden for en klassisk objektivismes abstrakte modstillinger og forestilling om sandhed.

Foucault sluttede *Ordene og tingene* med den berømte formulering om at "mennesket vil forsvinde som et ansigt der er tegnet i vandkantens sand". Den har fascineret generationer af akademiske intellektuelle. Ja vist, alle ansigter viskes ud, men nye ansigter tegnes, og de vil alle være *menneskelige* ansigter. Hvis vi tager billedet på ordet, så kan vi sige at den *fortvivlet triumferende gestus* der kommer til udtryk i Foucaults formulering, fikserer hans blik på den tegning der viskes ud, og afskærer det fra at åbne sig for vandets og strandens bevægelser og fra en opmærksomhed mod de nye tegninger der følger efter de udviskede. Han fæstner sig alene ved det forbigående, det historisk flygtige ved den øjeblikkelige konstellation. Er et menneskeligt liv tilfældigt og vilkårligt? Ikke hvis vi forbinder os med andre mennesker og den verden vi er født ind i, og som bærer os. Vi kan se os som grundlæggende adskilt fra andre mennesker, betragte kommunikation som noget principielt usandsynligt (som Luhmann), føle os som hjemløse i en historie der altid kunne have været anderledes, *lost in translation*. Vi kan se os som "alene i universet", men så betragter vi universet som et rum uden om os, i stedet for at se det universelle som en dimension *i* det endelige, det historiske, det lokale. Hvis vi gør det sidste bliver et konkret kritisk humanistisk begreb om menneskeheden muligt – ikke som en entitet eller substans, men som en *opgave* vi kan varetage vores lille del af.

Foucault forestiller jeg mig gå der på stranden, opslugt af sine tanker, mens der måske driver en flaskepost i land som han ikke ænses. Men der vil helt sikkert også være børn der leger på stranden, tegner nye ansigter og figurer, skriver deres navne i sandet, bygger og genopbygger borge og kanaler som vandet skyller ind over, ja som vandet

skal skylle ind over. For det er jo det der er legens *thrill*, dens opgave og lyst. De har en ubesværet opmærksomhed mod det de er opslugt af, men også mod hele situationen og horisonten. Livet er her, evigt, i dette øjeblik. Dukker der en flaskepost op, er der snart en der vil spotte den, de vil stimle sammen, pege ud mod den og følge dens vej ind gennem brændingen, indtil en af dem render ud i vandet og samler den op.

Essayet er manuskriptet der lå til grund for min tiltrædelsesforelæsning d. 18/11 2011 i anledning af min ansættelse i et professorat i *Uddannelsesforskning med særligt henblik på læring i forhold til arbejdsliv og hverdagsliv og med vægt på forandringsorientering og bæredygtighed* ved Institut for Psykologi og Uddannelsesforskning, RUC.

Birger Steen Nielsen

NOGLE CENTRALE REFERENCER:

- Ahrenkiel, A., B. S. Nielsen, C. Schmidt, F. M. Sommer og N. Warring: *Pædagogisk faglighed i daginstitutioner*. Frydenlund 2011.
- Berger, P. og Th. Luckmann: *Den sociale konstruktion af virkeligheden*. Akademisk Forlag 2004.
- Bourdieu, P.: *Viden om viden og refleksivitet*. Reitzel 2005
- Butler, Judith: *Precarious Life*. Verso 2006.
- Foucault, M.: *Ordene og tingene*. Det lille Forlag 2006.
- Foucault, M.: *Overvågning og straf*. Det lille Forlag 2002.
- Foucault, M.: *Essential Works 1-3*. Penguin 1994.
- Haraway, D.: *Situated Knowledges*, i: *Feminist Studies* 1988.
- Hayek, F. v.: *Vejen til trældom*. Forlaget Hårby 1981.
- Heidegger, M.: *Et brev om humanismen*. Akademisk Forlag 1988.
- Jungk, R.: *Stærkere end tusind sole*. Jespersen og Pio 1962.
- Jungk, R.: *Stråler fra asken*. Jespersen og Pio 1960.
- Jungk, R. og N. Müllert: *Håndbog i fremtidsværksteder*. Politisk revy 1984.
- Horkheimer, M. og Th. Adorno: *Oplysningens dialektik*. Gyldendal 2004.
- Laugesen, Peter: *Kunsthistorier*. Borgen 1991.
- Rudolf zur Lippe: *The Geometrisation of Man in Modern Europe*. Udstillingskatalog u.å.
- Rudolf zur Lippe: *Sinnenbewusstsein*. Rowohlt 1987.
- Rudolf zur Lippe, udg.: *Poiesis* nr. 2 og 4, Oldenburg/Hude 1986 og 1988.
- Mirowski, P og D. Plehwe, udg.: *The Road from Mont Pelerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective*. Harvard University Press 2009.
- Negt, O. og A. Kluge: *Geschichte und Eigensinn*. Zweitausendeins 1981.
- Nielsen, B. S. og K. Aa. Nielsen: *En menneskelig natur. Aktionsforskning for bæredygtighed og politisk kultur*. Frydenlund 2006.
- K. Aa. Nielsen og B. S. Nielsen: *Demokrati og naturbeskyttelse*. Frydenlund 2007.
- Nye, M. J.: *Michael Polanyi and his Generation. Origins of the Social Construction of Science*. The University of Chicago Press 2001.
- Olsén, P., B. S. Nielsen og K. Aa. Nielsen: *Demokrati og bæredygtighed*. Roskilde Universitetsforlag 2003.
- Polanyi, K.: *The Great Transformation*. Beacon Press 2001.
- Polanyi, M.: *The logic of Liberty*. Liberty Fund 1998.
- Polanyi, M.: *The Tacit Dimension*. University of Chicago Press 2009.
- Said, E.: *Orientalisme*. Roskilde Universitetsforlag 2002.
- Said, E.: *Humanism and democratic criticism*. Colombia University Press 2004.
- Uberoi, J.-S.: *Das Manhattan-Projekt und das Ende der Moderne*, i: Schulz, udg.: *Zukunft ermöglichen*, Königshausen & Neumann 2008.