

Slavoj Žižek Violence

English Summary

The article analyses different kinds of violence and labels directly visible violence 'subjective' violence, while 'symbolic' violence is the violence embedded in language and 'objective' violence is the systemic violence of capitalism. In most cases in today's society it is only subjective violence that is talked about as violence. This is a problem, the article argues, as it tends to prevent an adequate understanding of how capitalism actually functions. In the present historical situation an adequate understanding of capitalism ought to be more important than the need for an immediate political engagement. What is needed, the article argues, is a critical analysis of the present constellation of forces and powers. It is more revolutionary to read and analyse the present conjuncture, than fight the police or build barricades. The article then proceeds to discuss what it calls 'liberal communism' in the guise of entrepreneurial philanthropists such as Bill Gates who are engaged in philanthropic activities and try to do good with some of the huge amount of money they have earned. According to the article the liberal communists claim that we can have the global capitalist cake (thrive as profitable entrepreneurs) and eat it too (endorse the anti-capitalist causes of social responsibility, ecological concerns, etc.) In fact while they may be fighting subjective violence these liberal communists are the very agents of the structural violence that creates the conditions for such explosions of subjective violence. Precisely because liberal communists want to resolve all these secondary malfunctions of the global capital system, they are the direct embodiment of what is wrong with the system as such.

Slavoj Žižek

F. 1949, senior forsker ved det sociologiske institut ved universitetet i Ljubljana, og International Director af Birkbeck Institute for the Humanities, University of London. Han har skrevet en lang række bøger, deriblandt *The Sublime Object of Ideology* (1989), *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (1999), *The Parallax View* (2006) og senest *In Defence of Lost Causes* (2008).

Den følgende tekst er indledningen og det første kapitel af bogen *Violence* (2008), som er under udgivelse på Forlaget Philosophia i dansk oversættelse ved Brian Benjamin Hansen. Trykt med tilladelse fra Forlaget Philosophia.

Vold

Tyrannens blodige kappe

Der er en gammel historie om en arbejder, der er mistænkt for at stjæle. Hver aften, idet han forlader fabrikken, inspiceres den trillebør grundigt, som han skubber foran sig. Vagten kan ingenting finde. Den er altid tom. Men endelig falder tiøren: Det, som arbejderen stjæler, er trillebøre...

Hvis der er en rød tråd, som løber gennem det fletværk af refleksioner, som følger, så er det, at et lignende paradoks gør sig gældende i forhold til vold. Den åbenlyse vold, som man altid umiddelbart kommer til at tænke på, er selvfølgelig kriminelle handlinger, terrorhandling, civil uro og international konflikt. Men vi må lære at tage et skridt tilbage, at frigøre os fra den besnærende tiltrækning ved denne umiddelbart synlige 'subjektive' vold, der er udøvet af klart identificerbare aktører. Vi er nødt til at begribe omridset af den baggrund, som fremprovokerer sådanne udbrud. Ved at tage et skridt tilbage bliver vi i stand til at identificere en vold, der er selve forudsætningen for vores anstrengelser for at bekæmpe vold og fremme tolerance.

Udgangspunktet, måske endda aksiomet, for den nærværende bog er, at subjektiv vold blot er den mest synlige del af et triumvirat, som også indeholder to objektive former for vold. For det første er der en 'symbolsk' vold indlejret i sproget og dets former – det, som Heidegger ville kalde 'vores værens hus'. Som vi senere skal se, er denne vold ikke kun virksom i de åbenlyse – og meget belyste – eksempler på chikaner af forskellig art og på den sociale tvang, der reproduceres i vores tilvante sprogformer. Der findes en meget mere fundamental form for vold, som hører til sproget som sådan, til dets udstansning af et givet meningsunivers. For det andet findes der, hvad jeg vil kalde 'systemisk' vold, eller de ofte katastrofale konsekvenser af den glatte funktionalitet i vores økonomiske og politiske systemer.

Vanskeligheden er, at subjektiv og objektiv vold ikke kan iagttages fra det samme ståsted. Subjektiv vold opfattes som sådan op imod en baggrund, der fungerer som et ikke-voldeligt nulplan. Den ses som en forstyrrelse i tingenes 'normale', fredfyldte tilstand. Objektiv vold er imidlertid præcis den vold, som er indbygget i tingenes 'normale' tilstand.

Objektiv vold er usynlig, fordi den opretholder selve det nulplan, som vi opfatter noget som subjektiv vold op imod. Systemisk vold er således sådan noget som det berygtede ‘mørke stof’ i fysikken, modstykket til en alt-for-synlig subjektiv vold. Den systemiske vold er godt nok usynlig, men man er nødt til at tage den i betragtning, hvis man vil give mening til noget, som ellers synes at være ‘irrationelle’ udbrud af subjektiv vold.

Når medierne bombarderer os med ‘humanitære kriser’, der konstant synes at poppe op overalt i verden, må man altid huske på, at en bestemt krise kun bryder ud i mediernes synlighed som resultat af en kompleks kamp. Rent humanitære overvejelser spiller som regel en mindre vigtig rolle her end kulturelle, ideologiske, politiske og økonomiske overvejelser. *Time Magazines* forsidehistorie den 5. juni 2006 var for eksempel ‘Den mest dødelige krig i verden’. Den fremviste detaljeret dokumentation for, hvordan omkring fire millioner mennesker døde i Den Demokratiske Republik Congo som resultat af politisk vold over det sidste årti. Intet af det sædvanlige humanitære spektakel fulgte, bare et par læserbreve – som om en eller anden filtreringsmekanisme blokerede disse nyheder fra at opnå deres fulde gennemslagskraft i vores symbolske rum. For at sige det kynisk; *Time* valgte det forkerte offer i kampen om overherredømmet i lidelse. Det skulle have holdt sig til ‘the usual suspects’, nemlig muslimske kvinder og deres tilstand eller familierne til 9/11-ofre og hvordan de har håndteret deres tab. Congo er i dag genopstået som et conradsk ‘mørkets hjerte’. Ingen tør konfrontere det direkte. Et vestbred-palæstinensisk barns død, for ikke at nævne et israelsk eller amerikansk, er mediemæssigt tusind gange mere værd end en navnløs congolesers død.

Har vi brug for flere beviser for, at den humanitære sans for presserende sager er medieret, faktisk overdetermineret, af klare politiske overvejelser? Og hvori består disse overvejelser? For at svare på det er vi nødt til at tage et skridt tilbage, vi er nødt til at anskue tingene fra en anden vinkel. Da de amerikanske medier bebrejdede offentligheden i andre lande ikke at vise nok sympati med ofrene for 9/11-angrebene, var man fristet til at svare dem med de ord, som Robespierre rettede mod dem, der klagede over de uskyldige ofre for den revolutionære terror: »Hold op med at vifte mig i hovedet med tyrannens blodige kappe, eller jeg begynder at tro, at I vil lægge Rom i lænker.«¹

I stedet for at konfrontere vold direkte, udkaster den nærværende bog seks skæve blikke. Der er grunde til at betragte problemet vedrørende vold på en ny måde. Min underliggende præmis er, at der er noget indbygget mystificerende i en direkte konfrontation. De voldelige handlingers overvældende rædsel og empatien med ofrene fungerer uundgåeligt som en snare, der afholder os fra at tænke. En *dispassioneret* konceptuel

udfoldelse af voldens typologi må per definition ignorere dens traumatiske anstød. Alligevel kan man dog sige, at en kold analyse af vold på en eller anden måde reproducerer og deltager i dens rædsel. Der skal derfor også foretages en skelnen mellem (faktuel) sandhed og sandfærdighed. Det, som gør en redegørelse fra en voldtaget kvinde (eller enhver anden beretning om et traume) sandfærdig, er selve redegørelsens faktuelle upålidelighed, dens uorden, dens inkonsistens. Hvis ofret var i stand til at redegøre for sin smertefulde og ydmygende oplevelse på en klar måde, med alle data arrangeret i en følgerigtig orden, så ville selve denne kvalitet gøre os mistænksomme over for sandheden i den. Problemet er således en del af løsningen: Selve de faktuelle ufuldkommenheder i det traumatiserede subjekts redegørelse for sin oplevelse vidner om redegørelsens sandfærdighed, fordi de signalerer, at redegørelsens indhold 'forstyrrede' måden at redegøre for det på. Det samme gælder selvfølgelig for den såkaldte upålidelighed i de mundtlige redegørelser fra Holocaust-overlevende. Et vidne, der var i stand til at give et klar genfortælling af sin oplevelse i lejren, ville diskvalificere sig selv i kraft af denne klarhed.² Den eneste passende tilgang til mit emne ser således ud til at være en, som tillader variationer over vold, hvori der er indbygget en vis distance af respekt for voldens ofre.

Det ser ud til, at Adornos berømte diktum skal rettes til. Det er ikke poesi, som er umuligt efter Auschwitz, det er *prosa*.³ Realistisk prosa fejler, der hvor poetisk påkaldelse af den ubærlige atmosfære i en lejr lykkes. Det vil sige, at når Adorno erklærer poesi umuligt (eller snarere barbarisk) efter Auschwitz, så er denne umulighed en igangsættende umulighed. Poesi er altid per definition 'om' noget, som ikke kan benævnes direkte, kun hentydes til. Man bør ikke være bange for at gå et skridt videre og referere til den gamle talemåde, at musikken kommer ind, der hvor ordene fejler. Der kan meget vel være sandhed i den almene visdom om, at Schönbergs musik, i en form for historisk forudelse, formulerede Auschwitz' angstelser og mareridt før begivenheden fandt sted.

I sine erindringer beskriver Anna Akhmatova, hvad der skete med hende, da hun på de stalinistiske udrensningers højeste ventede i den lange kø foran fængslet i Leningrad på at få noget at vide om sin arresterede søn, Lev:

»En dag identificerede én i køen mig. Bag mig stod en ung kvinde med blå læber af kulden, som selvfølgelig aldrig havde hørt mig tiltalt ved navn før. Nu brød hun ud af den sløvhed, som var fælles for os alle, og spurgte mig i en hvisken (alle hviskede der), 'Kan De

beskrive dette?’ Og jeg sagde, ‘Det kan jeg.’ Så passerede noget lignende et smil flygtigt hen over det, som engang havde været hendes ansigt.«⁴

Det centrale spørgsmål er selvfølgelig, hvilken form for beskrivelse, der menes her? Det er uden tvivl ikke en realistisk beskrivelse af situationen, men hvad Wallace Stevens kaldte en ‘beskrivelse uden sted’, hvilket er kunstens gebet. Der er ikke tale om en beskrivelse, som lokaliserer sit indhold i et historisk rum eller en historisk tid, men en beskrivelse, der – som baggrund for det fænomen, den beskriver – skaber et ikke-eksisterende (virtuelt) og egent rum. Hermed er det, som fremtræder i det, ikke en fremtrædelse, der er opretholdt af realitetens dybde bagved det, men en dekontekstualiseret fremtrædelse. En fremtrædelse, som fuldt ud falder sammen med virkelig væren. For at citere Stevens igen: »Hvad det ser ud som, er det, og alting er i denne fremtrædelse.« En sådan kunstnerisk beskrivelse »er ikke tegn på noget, som ligger uden for dens form.«⁵ Snarere uddrager den sin egen indre form fra den uordnede virkelighed, på samme måde som Schönberg ‘uddrog’ den totalitære terrors indre form. Han fremmanede måden, hvorpå denne terror påvirker subjektiviteten.

Implicerer denne tilflugt til kunstnerisk beskrivelse, at vi er i fare for at gå tilbage til en kontemplativ attitude, som på en eller anden måde forråder den påtrængende nødvendighed i at ‘gøre noget’ ved den skildrede rædsel?

Lad os reflektere over den falske form for påtrængende nødvendighed, der gennemsyrrer den humanitære venstreliberale diskurs om vold. I denne diskurs går abstraktion og grafisk (pseudo)konkretion hånd i hånd i iscenesættelsen af voldens scene – hvad angår kvinder, sorte, de hjemløse, bøsser ... ‘Der voldtages en kvinde hvert sjette sekund i dette land’ og ‘I den tid, det tager for dig at læse denne linje, dør ti børn af sult’ er bare to eksempler. Under alt dette ligger en hyklerisk følelse af moralsk forurettelse. Netop denne form for pseudonødvendighed blev udnyttet af Starbucks for et par år siden, da velkommenplakater ved butikssindgange pointerede, at næsten halvdelen af kædens profit gik til sundhedspleje af Guatemalas børn, kilden til deres kaffe, hvilket implicerede, at for hver kop kaffe, du drikker, redder du et barns liv.

Der er en grundlæggende antiteoretisk kant ved disse påtrængende påbud. Der er ingen tid til at reflektere, vi må *handle nu*. Gennem denne falske form for påtrængende nødvendighed ikke bare benægter eller ignorerer de postindustrielle rige, som lever i deres afsondrede virtuelle verden, den barske realitet uden for deres område – de refererer også

aktivt til den hele tiden. Som Bill Gates sagde for nylig: »Hvad betyder computere, når millioner stadig dør unødigt af dysenteri?«

Imod denne falske påtrængende nødvendighed må vi sætte Marx' vidunderlige brev til Engels fra 1870, hvor det et kort øjeblik så ud, som om en europæisk revolution igen var på trapperne. Marx' brev udtrykker ren og skær panik: Kan de revolutionære ikke vente et par år? Han har endnu ikke færdiggjort *Kapitalen*.

En kritisk analyse af den nuværende globale konstellation – som ikke tilbyder nogen klar løsning, intet 'praktisk' råd om, hvad man skal gøre, og ikke sætter noget lys for enden af tunnelen, fordi man er ganske klar over, at dette lys lige så vel kunne komme fra et tog, som smadrer lige imod os – mødes som oftest med bebrejdelse: 'Mener du, at vi *intet* skal gøre? Bare sidde og vente?' Man bør samle mod til at svare: 'JA, netop!' Der er situationer, hvor det eneste sandt 'praktiske' at gøre er at modstå fristelsen til at forpligte sig øjeblikkeligt og 'vente og se' ved hjælp af en tålmodig, kritisk analyse. Forpligtelsen synes at udøve sit pres på os fra alle sider. I en velkendt passage fra hans *Eksistentialisme er en humanisme* udfoldede Sartre en ung mands dilemma i Frankrig i 1942, delt mellem forpligtelsen på at hjælpe sin enlige, syge mor og forpligtelsen på at gå ind i modstandsbevægelsen og kæmpe mod tyskerne. Sartres pointe er selvfølgelig, at der ikke er nogen a priori løsning på dette dilemma. Den unge mand må tage en beslutning, som udelukkende er grundlagt på hans egen afgrund af frihed, og tage fuldt ansvar for den.⁶ En obskøn tredje vej ud af dilemmaet ville have været at råde den unge mand til at fortælle sin mor, at han slutter sig til modstandsbevægelsen, og at fortælle sine venner fra modstandsbevægelsen, at han vil tage sig af sin mor, mens han i virkeligheden trækker sig tilbage til et afsides sted for at studere...

Der er mere end billig kynisme i dette råd. Det trækker på en velkendt sovjetisk vittighed om Lenin. Under socialismen var Lenins råd til de unge mennesker, hans svar vedrørende hvad de skulle gøre, at 'studere, studere og studere'. Det blev påkaldt til alle tider og fremvist på alle skolemure. Vittigheden lyder: Marx, Engels og Lenin bliver spurgt, om de ville foretrække at have en kone eller en elskerinde. Som ventet svarer Marx, som er ret konservativ i private anliggender: »En kone!«, mens Engels, som er mere en *bon vivant*, vælger en elskerinde. Til alles overraskelse siger Lenin: »Jeg ville gerne have begge dele!« Hvorfor? Er der en skjult åre af dekadent *jouisseur* bag hans strenge, revolutionære image? Nej – han forklarer: »'Så kan jeg fortælle min kone, at jeg skal hen til min elskerinde, og min elskerinde, at jeg er nødt til at være sammen med min kone...', 'Og hvad gør du så?', 'Jeg finder et afsides sted for at studere, studere og studere!'«

Er det ikke præcis hvad Lenin gjorde efter katastrofen i 1914? Han trak sig tilbage til et ensomt sted i Schweiz, hvor han 'studerede, studerede og studerede' Hegels logik. Og det er, hvad vi bør gøre i dag, når vi bliver bombarderet med mediernes billeder af vold. Vi bliver nødt til at 'studere, studere og studere', hvad der er årsagen til denne vold.

Vold: Subjektiv og objektiv

I 1922 organiserede den sovjetiske regering den tvungne udvisning af en række ledende antikommunistiske intellektuelle, fra filosoffer og teologer til økonomer og historikere. De forlod Rusland til fordel for Tyskland på en båd kendt som *Filosofidamperen*. Før sin udvisning havde Nikolai Losskij, én af dem, som blev tvunget i eksil, nydt et komfortabelt liv i det højere bourgeoisi med sin familie, serviceret af tjenere og barnepiger. Han

»...kunne simpelthen ikke forstå, hvem der kunne ønske at ødelægge hans måde at leve på. Hvad havde Losskijerne og deres slags gjort? Hans drenge og deres venner, der havde arvet det bedste Rusland kunne tilbyde, hjalp med til at fylde verden med snak om litteratur og musik og kunst, og de førte skikkelige liv. Hvad var der galt i det?«⁷

Selvom Losskij uden tvivl var et ærligt og godgørende menneske, der oprigtigt bekymrede sig for de fattige og prøvede at civilisere det russiske liv, så røber en sådan indstilling en chokerende ufølsomhed over for den *systemiske* vold, som måtte finde sted, for at gøre et sådant komfortabelt liv muligt. Vi taler her om volden indbygget i et system; ikke kun direkte fysisk vold, men også de mere subtile former for tvang, som opretholder forhold af herredømme og udbytning. Vi taler også om truslen om vold. Losskijerne og deres slags 'gjorde ikke noget galt'. Der var ingen subjektiv ondskab i deres liv, kun denne systemiske volds usynlige baggrund. »Så pludselig, brød leninismen ind i denne næsten Proust-agtige verden. På den dag da Andrej Losskij blev født, i maj 1917, kunne familien høre lyden af rytterløse heste galopere ned ad nabogaden Ivanovskaja.«⁸ Sådanne ildevarslende indtrængender forøgedes. En gang i skolen blev Losskij's søn groft hånet af en skolekammerat fra arbejderklassen, som råbte af ham, at 'dagene for ham og hans familie var talte...' I forlængelse af deres godmodige uskyldighed opfattede Losskijerne disse tegn på en forestående katastrofe som kommende ud fra ingenting, som tegn på en ubegribeligt ondskabsfuld ny ånd. Hvad de ikke forstod, var, at i denne irrationelle

subjektive volds forklædning fik de den besked, som de selv havde sendt ud, tilbage i sin modsatte, sande form. Det er denne vold, som synes at opstå 'ud fra ingenting', der måske passer på det, som Walter Benjamin i sin »Kritik af volden« kaldte ren, guddommelig vold.⁹

At gå imod alle former for vold, fra direkte, fysisk vold (massemord, terror) til ideologisk vold (racisme, chikanerier, seksuel diskriminering), lader til at være hovedbeskæftigelsen i den tolerante liberale indstilling, som hersker i dag. Et SOS opretholder al sådan snak, overdøver alle andre tilgange – alt andet kan og må vente ... Er der ikke noget mistænkeligt, endda symptomatisk, ved dette fokus på subjektiv vold – den vold, som udføres af sociale aktører, onde individer, organiserede undertrykkende statsapparater, fanatiske masser? Prøver det ikke desperat at aflede vores opmærksomhed fra de sande af besværligheder, netop ved at udelukke andre former for vold fra perspektivet for således aktivt at deltage i dem? Ifølge en velkendt anekdote besøgte en tysk officer Picasso i hans atelier i Paris under 2. verdenskrig. Der så han *Guernica* og spurgte Picasso, chokeret over det modernistiske 'kaos' i billedet: »Har du lavet det?« Picasso svarede roligt: »Nej, det har *du*!« Konfronteret med voldelige oprør, som den nylige hærgen i de parisiske forstæder, spørger mangelen en liberal i dag de få tilbageblevne venstreorienterede, der stadig holder på radikal social forandring: 'Er det ikke *jer*, som skabte dette? Er det *det*, I vil have?' Og vi burde svare som Picasso: 'Nej, *I* skabte dette! Dette er resultatet af *jeres* politik!'

Der er en gammel vittighed om en mand, som kommer tidligere hjem fra arbejde end sædvanligt og finder sin kone i seng med en anden. Den overraskede kone udbryder: »Hvorfor er du kommet tidligt hjem!« Manden svarer rasende tilbage: »Hvorfor ligger du i med en anden mand?« Konen svarer roligt: »Jeg spurgte dig om noget først – prøv ikke at klemme dig udenom ved at skifte emne!«¹⁰ Det samme gælder for vold. Opgaven er præcis at *skifte emne*, at gå fra det desperate humanitære SOS, der vil stoppe volden, til analysen af det andet SOS, den komplekse interaktion mellem voldens tre tilstande: subjektiv, objektiv og symbolsk. Vi må lære at modstå fascinationen ved subjektiv vold, ved vold udført af sociale aktører, onde individer, organiserede undertrykkende statsapparater, fanatiske masser. Subjektiv vold er blot den mest synlige af de tre.

Begrebet om objektiv vold kalder på en gennemgribende historisering. Det tog en ny form med kapitalismen. Marx beskrev kapitalens gale, selvforøgende cirkulation, hvis partenogenetiske enegang når sit yderpunkt i

vore dages metarefleksive spekulationer i terminsforretninger. Det er alt for enkelt at hævde, at det spøgelsesagtige omfang af dette selvbefrugtende monster, som følger sin bane uanset ethvert menneskeligt eller miljøbestemt hensyn, er en ideologisk abstraktion, og at der bagved denne abstraktion er rigtige mennesker og naturlige objekter, hvis produktive kapaciteter og ressourcer understøtter kapitalens cirkulation, og på hvilke kapitalen snylter som en gigantisk parasit. Problemet er, at denne 'abstraktion' ikke kun ligger i, at vores finansspekulanter ikke har øje for de sociale realiteter, men at den er 'virkelig' på præcis den måde, at den fastlægger de materielle sociale processers struktur. Hele befolkningslags skæbne, og nogle gange hele landes, kan blive afgjort af kapitalens 'solipsistiske' spekulative dans, som forfølger sit mål, nemlig profit, i salig ligegyldighed over for hvordan dens bevægelse vil påvirke den sociale realitet. Så Marx' pointe er ikke først og fremmest at reducere denne anden dimension til den første, det vil sige at demonstrere, hvordan varenes guddommelige, gale dans opstår ud af antagonistierne i det 'virkelige liv'. Snarere er pointen, at *man kan ikke helt fatte den første (den sociale realitet, som består i materiel produktion og social interaktion) uden den anden*. Det er kapitalens selvdrivende metafysiske dans, som kører løbet, som giver os nøglen til det virkelige livs udfoldelser og katastrofer. Heri ligger kapitalens grundlæggende systemiske vold, meget mere uhyggelig end nogen direkte, prækapitalistisk og socioideologisk vold. Denne vold hører ikke længere til konkrete individer og deres 'onde' hensigter, men er aldeles 'objektiv', systemisk, anonym. Her støder vi på den lacanian-ske skelnen mellem realiteten og det Reelle. 'Realiteten' er den sociale realitet, som bebos af virkelige mennesker, der er involveret i interaktion og i de produktive processer, mens det Reelle er kapitalens grusomt 'abstrakte', spøgelsesagtige logik, som bestemmer, hvad der sker i den sociale realitet. Man kan opleve denne sprække på en håndgribelig måde, når man besøger et land, hvor livet åbenlyst ligger i ruiner. Vi ser en masse miljømæssigt forfald og menneskelig elendighed. Alligevel fortæller økonomens rapport, som man læser bagefter, at landets økonomiske situation er 'finansiel set sund' – realiteterne betyder ikke noget, det, som betyder noget, er kapitalens tilstand...

Er dette ikke mere sandt end nogensinde? Peger fænomener som virtuel kapitalisme (terminsforretninger og lignende abstrakte finansielle spekulationer) ikke mod den 'reelle abstraktions' herredømme i sin rene form – meget mere radikalt end på Marx' tid? Den højeste form for ideologi består kort sagt ikke i at blive fanget i ideologisk spøgelsesagtighed, hvor man glemmer grundlaget i virkelige mennesker og deres relationer, men præcis i at overse det Reelle ved spøgelsesagtigheden og i at foregive

at henvende sig direkte til ‘virkelige mennesker med virkelige problemer’. Besøgende ved London Stock Exchange får en gratis brochure, som forklarer, at aktiemarkedet ikke handler om mystiske fluktuationer, men om virkelige mennesker og deres produkter. Det er i sandhed ideologi i sin reneste form.

Hegels grundlæggende regel er, at en ‘objektiv’ *exces* – den abstrakte universalitets direkte herredømme, som påtvinger sin lov ‘mekanisk og med den yderste ligegyldighed over for det pågældende subjekt, som er fanget i dens spind’ – altid suppleres af en ‘subjektiv’ *exces* – aversionernes uregelmæssige, tilfældige spil. En eksemplarisk forekomst af denne gensidige afhængighed beskrives af Etienne Balibar, som skelner mellem to modsatte, men komplementære tilstande af overdreven vold. Den ‘ultraobjektive’ eller systemiske vold, der er indbygget i den globale kapitalisme, og som medfører det ‘automatiske’ frembrud af ekskluderede og nytteløse individer, fra de hjemløse til de arbejdsløse; og den ‘ultra-subjektive’ vold i forbindelse med de nyligt opståede etniske og/eller religiøse, kort sagt racistiske, ‘fundamentalismer’.¹¹

Vores blindhed over for den systemiske vold kommer måske klarest til udtryk i debatter om kommunistiske forbrydelser. Ansvar for kommunistiske forbrydelser er let at placere: Vi har at gøre med subjektiv ondskab, med aktører, som handlede forkert. Vi kan endda identificere de ideologiske kilder til disse forbrydelser – totalitær ideologi, *Det kommunistiske manifest*, Rousseau, endda Platon. Men når man henleder opmærksomheden på de millioner, som døde som resultat af kapitalistisk globalisering, fra tragedien i Mexico i det sekstende århundrede op til Belgisk Congos holocaust for et århundrede siden, så benægtes ansvaret i det store hele. Alt dette synes bare at være sket som resultat af en ‘objektiv’ proces, som ingen planlagde eller udførte, og for hvilken der ikke var noget ‘Kapitalistisk manifest’. (Den, som kom tættest på at skrive det, var Ayn Rand.)¹² Den kendsgerning, at den belgiske kong Leopold II, som præsiderede gennem Congos holocaust, var en stor menneskeven og kåret af Paven som helgen, kan ikke affærdiges som blot et tilfælde af ideologisk hykleri og kynisme. Subjektivt kan han godt have været en oprigtig menneskeven, som endda i det små modarbejdede de katastrofale konsekvenser af det omfattende økonomiske projekt, nemlig den brutale udnyttelse af de naturlige ressourcer i det Congo, som han præsiderede. Men landet var hans personlige len! Den ultimative ironi er, at det meste af profitten fra dette foretagende gik til det belgiske folk, til offentlige arbejder, museer og så videre. Kong Leopold var i sandhed forgængeren for vore dages ‘liberale kommunister’, inklusive ...

De gode mænd fra Porto Davos

I sidste årti optrådte Davos og Porto Alegre som globaliseringens tvillingebyer. Davos, et eksklusivt schweizisk feriested, er der, hvor den globale elite af managere, statsmænd og mediepersonligheder mødes under svær politibeskyttelse, under omstændigheder som i en belejringstilstand, og prøver at overbevise os og sig selv om, at globaliseringen er sin egen bedste medicin. Porto Alegre er den subtropiske brasilianske by, hvor antiglobaliseringsbevægelsens modelite mødes og prøver at overbevise os og sig selv om, at kapitalistisk globalisering ikke er vores skæbne, at – som det officielle slogan siger – »en anden verden er mulig.« Over de sidste år synes møderne i Porto Alegre dog på en eller anden måde at have mistet deres drivkraft. Vi hører mindre og mindre om dem. Hvor er Porto Alegres lysende stjerner blevet af?

I det mindste nogle af dem tog til Davos. De, som mere og mere slår tonen an ved møderne i Davos, er gruppen af entreprenører, hvoraf nogle ironisk refererer til sig selv som 'liberale kommunister'. Disse entreprenører accepterer ikke længere modsætningen mellem Davos (global kapitalisme) og Porto Alegre (alternativet til global kapitalisme). Deres påstand er, at vi kan få den globalkapitalistiske kage, det vil sige trives som rentable entreprenører, og samtidig spise den, det vil sige tilslutte os de antikapitalistiske grunde til social ansvarlighed og miljømæssigt hensyn. Ingen grund til Porto Alegre, når Davos selv kan blive Porto Davos.

De nye liberale kommunister er selvfølgelig 'the usual suspects': Bill Gates og George Soros, de øverstbefalende hos Google, IBM, Intel, eBay, såvel som deres husfilosoffer, især journalisten Thomas Friedmann. Det, som gør denne gruppe interessant, er, at deres ideologi er blevet uadskillelig fra den nye generation af antiglobalistiske venstreorienterede radikale. Toni Negri selv, gurun for de postmodernistiske venstreorienterede, hylder digital kapitalisme, fordi den *in nuce* indeholder alle kommunismens elementer – man skal bare forlade den kapitalistiske form, så er de revolutionære mål nået. Både den gamle højrefløj med dens latterlige tro på autoriteter og orden og provinsiel patriotisme og den gamle venstrefløj med dens kapitaliserede 'kamp mod kapitalismen' er vore dages sande konservative. De kæmper deres skyggeteaterkampe og er ude af trit med de nye realiteter. Signifanten for denne nye realitet i den liberalkommunistiske newspeak er 'smart'. Smart antyder det dynamiske og det nomadiske op imod centraliseret bureaukrati; dialog og samarbejde mod hierarkisk autoritet; fleksibilitet mod rutine; kultur og viden mod gammeldags industriel produktion; spontan interaktion og autopoiesis

mod fast hierarki.

Bill Gates er ikonet for det, han har kaldt »friktionsløs kapitalisme«, nemlig et postindustrielt samfund, i hvilket vi ser 'arbejdets endeligt', i hvilket software vinder over hardware, og den unge nørd over den ældre mørkkledte manager. I det nye selskabs hovedkvarter er der ikke megen ydre disciplin. Tidligere hackere dominerer billedet, arbejder sent og nyder gratis drikkevarer i grønne omgivelser. Et afgørende træk ved Gates som ikon er, at han opfattes som ex-hackeren, der gjorde det. Til betegnelsen 'hacker' hører nødvendigvis en masse konnotationer, som for eksempel subversiv/marginaliseret/antiestablishment. Hackere ønsker at forstyrre de store bureaukratiske selskabers glatte funktionalitet. På det fantasmatiske niveau er den underliggende forestilling her, at Gates er en subversiv, marginaliseret hooligan, som har taget styringen og klædt sig ud som en respektabel chef.

Liberale kommunister er store chefer, som har genvundet kampgejsten, eller for at vende det om er det modkulturelle nørder, som overtager store selskaber. Deres trossætning er en ny, postmoderniseret version af Adam Smiths gamle om markedets usynlige hånd. Markedsansvarlighed og social ansvarlighed er ikke modsætninger her. De kan forenes med gensidigt udbytte. Som Thomas Friedmann, en af deres guruer, formulerer det, så behøver ingen at være modbydelig for at lave forretning. Samarbejde med medarbejderne og medarbejderdeltagelse, dialog med kunderne, respekt for miljøet, gennemsigtighed i aftalerne, det er nu om dage nøglerne til succes. I en indsigtfuld oversigt opregner Olivier Malnuit de ti bud for den liberale kommunist:

1. Giv alt væk gratis (fri adgang, ingen copyright...); bare tag betaling for ekstra services, det vil gøre dig endnu rigere.
2. Forandr verden, sælg ikke bare ting. Global revolution og samfundsforandringer vil gøre det hele meget bedre.
3. Vær omsorgsfuld, givende og opmærksom på social ansvarlighed.
4. Vær kreativ. Fokuser på design, nye teknologier og videnskaber.
5. Fortæl alt. Der bør ikke være nogen hemmeligheder. Bekræft og praktiser gennemsigtighedens kult, informationernes frie flow; hele menneskeheden burde samarbejde og interagere.
6. Arbejd ikke, og tag ikke et fast ni-til-fem-job. Bare engager dig i improviseret smart, dynamisk, fleksibel kommunikation.
7. Tag igen skolen alvorligt, engager dig i livsvarig uddannelse.
8. Gør som et enzym. Arbejd ikke kun for markedet, men igangsat nye former for sociale samarbejder.

9. Dø fattig. Giv din rigdom tilbage til dem, som behøver den; du har jo mere, end du nogensinde vil kunne bruge.
10. Hjælp staten. Gør dig til statens kompagnon.¹³

Liberala kommunister er pragmatikere. De hader doktrinære tilgange. For dem er der ingen samlet udnyttet arbejderklasse i dag. Der er kun konkrete problemer at løse: sult i Afrika, de muslimske kvinders situation, religiøs fundamentalistisk vold. Når der er en humanitær krise i Afrika – og liberale kommunister elsker humanitære kriser, som bringer det bedste frem i dem! – så giver det ingen mening at vikle sig ind i gammel dags antiimperialistisk retorik. I stedet burde vi alle sammen bare koncentrere os om det, som virkelig løser problemet: nemlig at engagere folk, regeringer og handelsvirksomhed i et fælles foretagende; begynde at påvirke tingene i stedet for at forlade sig på centraliseret statsstøtte; gå til problemet på en kreativ og ukonventionel måde uden at bekymre sig om mærkater og kasser.

Liberala kommunister elsker for eksempel kampen mod apartheid i Sydafrika. De pointerer, at de store internationale selskabers beslutning om at ignorere apartheidens regler i deres sydafrikanske afdelinger, det vil sige ophæve al raceadskillelse, betale sorte og hvide den samme løn for det samme arbejde og så videre, var lige så vigtig som den direkte politiske kamp. Er dette ikke et ideelt tilfælde, hvad angår overlappet mellem kampen for politisk frihed og handelsinteresser? De selv samme selskaber trives nu i et Sydafrika efter apartheid.

Liberala kommunister elsker også studenteroprørene, som rystede Frankrig i maj 1968 – sikke en eksplosion af ungdommelig energi og kreativitet! Sikke det rystede konturerne af den stive bureaukratiske orden! Sikke en ny drivkraft det gav til det økonomiske og sociale liv, da de politiske illusioner først forsvandt! Når alt kommer til alt, var mange af dem unge dengang, hvor de protesterede og kæmpede mod politiet på gaden. Hvis de har forandret sig nu, så er det ikke fordi de har trukket sig tilbage til virkelighedens verden, men fordi de var nødt til at forandre sig for *for alvor* at forandre verden, *for alvor* at revolutionere vores liv. Var det ikke allerede Marx, som spurgte: Hvad er politiske omvæltninger i forhold til opfindelsen af dampmaskinen? Gjorde den ikke mere til at forandre vores liv end alle revolutioner? Og ville Marx i dag ikke have sagt: Hvad er alle protesterne mod global kapitalisme i forhold til opfindelsen af internettet?

Frem for alt er de liberale kommunister verdens sande indbyggere. De er gode mennesker, som bekymrer sig. De bekymrer sig om populistiske fundamentalister og uansvarlige, grådige kapitalistiske selskaber. De

ser 'dybere grunde' til vore dages problemer. Det er massefattigdom og fortvivelse, som skaber fundamentalistisk terror. Så deres mål er ikke at tjene penge, men at forandre verden – selvom skulle det bringe dem flere penge, som et biprodukt, hvem kan så klage? Bill Gates er allerede den største velgører i menneskehedens historie, han udviser sin kærlighed til sine næste ved frivilligt at give hundreder af millioner til uddannelse og kampene mod sult og malaria. Sagen er selvfølgelig at for at give, må man først tage – eller, som nogen ville sige, skabe. De liberale kommunister retfærdiggør sig selv ved at sige, at for rigtigt at hjælpe folk, må man have midlerne til det, og som erfaringen med alle centraliserede statslige og kollektive tilganges bedrøvelige fejl viser, så er private initiativer den mest effektive løsning. Så hvis staten ønsker at regulere deres forretning, at beskatte dem tungt, er den så klar over, at den på denne måde aktivt underminerer det erklærede mål for dens handling – nemlig at gøre livet bedre for den store majoritet, virkelig at hjælpe dem, som er i nød?

Liberale kommunister vil ikke bare være profitgenererende maskiner. De vil have deres liv til at have en dybere mening. De er imod gammel-dags religion, men for spiritualitet, for ikke-bekendende meditation. Alle ved, at buddhismen kommer hjernevidenskaben i forkøbet, at meditationens kraft kan måles videnskabeligt! Deres foretrukne motto handler om social ansvarlighed og taknemmelighed. De er de første til at indrømme, at samfundet behandlede dem godt ved at tillade dem at udvikle deres talenter og samle rigdom, så det er deres pligt at give noget tilbage til samfundet og hjælpe folk. Når alt kommer til alt, hvad er så meningen med deres succes, hvis det ikke er at hjælpe folk? Det er kun denne omsorg, som gør forretningssucces noget værd...

Vi bliver nødt til at spørge os selv, om der virkelig er noget nyt i dette. Drejer det sig ikke om, at en indstilling, som i de gamle amerikanske industribaroners vilde kapitalistdage var noget af en undtagelse (men ikke så meget som man skulle tro), i dag har fået universel værdi? Gode gamle Andrew Carnegie rådede over en privat hær, der brutalt undertrykte organiseret arbejdskraft på sine stålværker, og distribuerede efterfølgende store dele af sin rigdom til uddannelsesmæssige, kunstneriske og humanitære formål. Manden af stål beviste, at han havde et hjerte af guld. På samme måde giver vore dages liberale kommunister med den ene hånd, hvad de i første omgang tog med den anden. Det minder om et chokoladelaksativ, som kan fås i USA. Det markedsføres med den paradoksale opfordring: »Har du forstoppelse? Så spis mere af denne chokolade!« Med andre ord: Spis netop det, som forårsager forstoppelse, for at blive kureret for det.

Den samme struktur – tingen selv er kuren mod den trussel, som den udgør – er i stort omfang synlig i vore dages ideologiske landskab. Tag

for eksempel finansmanden og filantropen George Soros. Soros står for den mest skånselsløse finansielle spekulation kombineret med dens modstykke, nemlig humanitær bekymring vedrørende de katastrofale sociale konsekvenser af en ubunden markedsøkonomi. Selv hans daglige rutiner er præget af et selvudslettende kontrapunkt: Halvdelen af hans arbejdstid er viet til finansiell spekulation og den anden halvdel til humanitære aktiviteter – som for eksempel at skaffe finanser til kulturelle og demokratiske aktiviteter i postkommunistiske lande, at skrive essays og bøger – som i sidste ende bekæmper resultaterne af hans egen spekulation.

Bill Gates' to hoveder svarer til Soros' to hoveder. Den onde forretningsmand ødelægger eller opkøber konkurrenter, styrer mod virtuelt monopol, bruger alle handelstricks for at nå sine mål. I mellemtiden spørger den største filantrop i menneskehedens historie kunstfærdigt: »Hvad nytter det at have computere, hvis folk ikke har nok at spise og dør af dysenteri?« I liberalkommunistisk etik modvirkes den skånselsløse jagt på profit af velgørenhed. Velgørenhed er den humanitære maske, som gemmer den økonomiske udbytningens fjæs. Som resultat af overjegets afpresning, der antager enorme proportioner, 'hjælper' de udviklede lande de underudviklede med bistand, lån og så videre, for dermed at undgå det centrale spørgsmål, nemlig deres medskyldighed i og medansvarlighed for de underudviklede miserable situation.¹⁴

Ved at referere til George Batailles begreb om den 'generelle økonomi' i suveræn ødselhed, som han modstiller den 'beherskede økonomi' i kapitalismens endeløse profitmaksimering, tegner den tyske posthumanistiske filosof Peter Sloterdijk omridsene af kapitalismens deling fra sig selv, dens immanente selvovertagelse. Kapitalismen kulminerer, når den »ud af sig selv skaber sin egen mest radikale – og eneste frugtbare – modsætning, fuldstændig forskellig fra hvad den klassiske venstrefløj, fanget i sin jammer, var i stand til at drømme om.«¹⁵ Hans positive omtale af Andrew Carnegie leder os på vej. Den suveræne selvnegerende gestus i den endeløse akkumulation af rigdom er at bruge denne rigdom på ting, der ikke kan prissættes, og som er uden for markedets cirkulation: offentlige goder, kunst og videnskab, sundhed og så videre. Denne afsluttende 'suveræne' gestus tillader kapitalisten at bryde ud af den endeløst udvidede reproduktions onde cirkel, af det at tjene penge for at tjene flere penge. Når han donerer sin akkumulerede rigdom til offentligheden, så negerer kapitalisten sig selv som den rene og skære personifikation af kapitalen og dens reproducerende cirkulation. Hans liv får mening. Det har ikke længere blot udvidet reproduktion som eget mål. Endvidere opnår kapitalisten hermed også skiftet fra *eros* til *thymos*, fra akkumulationens perverterede 'erotiske' logik til offentlig anerkendelse og offentligt omdømme. Hvad

dette beløber sig til, er intet mindre end at ophæve figurer som Soros og Gates til personifikationer af den indbyggede negation i selve den kapitalistiske proces. Deres velgørenhedsarbejde – deres enorme donationer til offentlig velfærd – er ikke bare personlige idiosynkrasier. Det er, hvad enten ægte eller hyklerisk, det logiske resultat af kapitalistisk cirkulation, fordi det tillader det kapitalistiske system at udsætte sin krise. Det genskaber balance – en slags omfordeling af rigdom til de sande trængende – uden at falde i en skæbnsvanger fælde, nemlig den destruktive, krænkelede logik og forcerede statslige omfordeling af rigdom, som kun kan ende i generel elendighed. Det overflødig gør også, kunne man tilføje, den anden måde at genskabe en slags balance på og forfægte *thymos* gennem suveræn ødselhed, nemlig krige...

Dette paradoks udmærker en af vores sørgelige forlegheder. Vore dages kapitalisme kan ikke reproducere sig af sig selv. Den behøver ekstrækonomisk velgørenhed for at opretholde den sociale reproduktions cyklus.

En liberalkommunistisk by

Det er fortræffeligheden ved M. Night Shyamalans *The Village*, at den gengiver den liberalkommunistiske måde at leve på, som er baseret på frygt, i dens rene form. De, som alt for let afviser Shyamalans film som det laveste New Age-kitsch, kan forvente nogle overraskelser her. Shyamalans by ligger i Pennsylvania, den er afskåret fra resten af verden og omgivet af skove fulde af farlige monstre, der af indbyggerne betegnes som »Dem, vi ikke taler om.« De fleste indbyggere er tilfredse med at leve ifølge den overenskomst, som de har lavet med monstrene: De går ikke ind i skoven, væsnerne kommer ikke ind i byen. Konflikten opstår, da den unge Lucius Hunt ønsker at forlade byen i sin søgen efter nye typer medicin, hvorved pagten brydes. Lucius og Ivy Walker, byens leders blinde datter, beslutter sig for at blive gift. Det gør byens tosse sygeligt jaloux. Han stikker Lucius ned og slår ham næsten ihjel, hvilket efterlader ham med en infektion, som kun kan behandles med medicin fra verden udenfor. Ivys far fortæller hende så om byens hemmelighed: Der er ingen monstre, og årstallet er ikke 1897. De gamle i byen havde været del af en støttegruppe for ofre for forbrydelser i det tyvende århundrede, og de besluttede sig for fuldstændig at trække sig fra århundredet. Walkers far havde været en stenrig forretningsmand, så de købte land, kaldte det et vildtreservat, omgav det med et stort hegn og masser af vagter, bestak embedsmænd i regeringen til at dirigere flyruter væk fra samfundet, og

flyttede ind, mens de opdigtede historien om »Dem, vi ikke taler om« for at forhindre nogen i at flygte. Med sin fars tilladelse kommer Ivy nu udenfor, møder en venlig vagt, som giver hende noget medicin, og vender tilbage for at redde sin trolovedes liv. Ved filmens slutning beslutter de gamle i byen sig for at fortsætte deres isolerede liv. Byens tosses død kan for de uindviede præsenteres som bevis på, at der eksisterer monstre, og således bekræfte samfundets grundlæggende myte. Offerlogik bliver genindsat som samfundets betingelse, som dets hemmelige bånd.

Det er ingen overraskelse, at de fleste kritikere afslug filmen som det værste tilfælde af ideologisk forpupning: »Det er let at forstå, hvorfor han er tiltrukket af at iscenesætte en film i en periode, hvor folk proklamerede deres følelser i fulde og dybfølte sætninger, eller hvorfor han nyder at bygge en by, der er utilgængelig for verden udenfor. Han laver ikke film. Han laver pupper.«¹⁶ Under filmen løber der således et begær efter at genskabe et lukket univers af autenticitet, i hvilket uskyldigheden er beskyttet fra modernitetens fortærende kraft: »Det hele handler om, hvordan du skal beskytte din uskyld mod »væsnerne« i dit liv; begæret efter at beskytte dine børn fra at gå ind i det ukendte. Hvis disse »væsner« har gjort dig fortræd, så ønsker du ikke, at de skal gøre dine børn fortræd, og den yngre generation kan være villig til at tage den risiko.«¹⁷

Hvis vi kigger nærmere på filmen, viser den sig at være meget mere flertydig. Da anmeldere bemærkede, at »filmen er i H.P. Lovecraft-territorium: streng, vinterlig New England-palet; en antydning af indavl; hviskende omtaler af »De gamle«, »Dem, vi ikke taler om««,¹⁸ så glemte de som regel at nævne den politiske kontekst. Det sene nittende århundredes selvberørende samfund minder os om de mange utopiske, socialistiske eksperimenter, der fandt sted i Amerika. Det betyder ikke, at Lovecraft-referencen, den overnaturlige horror, bare er en maske eller falsk lokkemad. Vi har to universer: det moderne, åbne 'risikosamfund' versus trygheden i det gamle afsondrede univers af Mening – men prisen for Mening er et endeligt, lukket rum bevogtet af uævnelige monstre. Ondskab er ikke simpelthen udelukket i dette lukkede utopiske rum – det er transformeret til en mytisk trussel, med hvilken samfundet opretter en midlertidig våbenstilstand, og mod hvilken det bliver nødt til at opretholde en permanent undtagelsestilstand.

De slettede scener i en dvd-udgivelses special features får alt for ofte seeren til at indse, at instruktøren kun gjorde alt for ret i at slette dem. Dvd-udgaven af *The Village* udgør en undtagelse. En af de slettede scener viser en øvelse: Walker ringer med klokkerne, hvilket bevirker en hurtig rutinetilflugt ned i underjordiske beskyttelsesrum. Det er her, folk må gå hen, i tilfælde af at væsnerne angriber. Det er, som om autentisk fællesskab

kun er muligt under varig trussel, i en vedvarende undtagelsestilstand.¹⁹ Denne trussel er orkestreret, finder vi ud af, på bedste 'totalitære' vis af indercirklen, de 'gamle' i fællesskabet, for at forhindre de uindviede unge i at forlade byen og risikere turen gennem skoven til de dekadente byer. Ondskaben må fordobles. Den 'reelle' ondskab ved senkapitalismens sociale opløsning må omsættes i den arkaiske magiske, mystiske ondskab ved 'monstre'. Ondskaben er en del af indercirklen selv: Den er *skabt* af dens medlemmer. Vi synes her at være tilbage ved G.K. Chestertons *Manden som var torsdag*, hvor den højeste politimyndighed *er* den samme person som den superkriminelle, der hermed sætter en kamp med sig selv i scene. På en førhegeliansk måde er den eksterne trussel, som samfundet bekæmper, samfundets egen iboende essens...²⁰

Og hvad hvis dette er sandt på en meget mere radikal måde, end det først synes? Hvad hvis det virkelige onde ved vores samfund ikke er deres kapitalistiske dynamik som sådan, men vores forsøg på at befri os fra den – samtidig med at vi skaber profit – ved at skabe selvindhegnende fælles rum fra 'bevogtede kvarterer' til oprettelsen af eksklusive raceopdelte eller religiøse grupper? Det vil sige: Er kernen i *The Village* ikke præcis at demonstrere, at en tilbagevenden til et autentisk samfund, i hvilket talen stadig direkte udtrykker sande følelser – den socialistiske utopis by – i dag er et svindelnummer, som kun kan iscenesættes som et skuespil for de meget rige? Det ondes eksemplariske figurer er i dag ikke de almindelige forbrugere, som forurener miljøet og lever i en voldelig verden af disintegrerende sociale bånd, men de som, mens de er fuldt ud inddragede i at skabe forudsætningerne for denne universelle ødelæggelse og forurening, køber sig ud af deres egen gøren og laden ved at leve i bevogtede kvarterer, ved at spise økologisk mad, ved at tage på ferie i naturreservater og så videre.

I Alfonso Cuaróns film *Children of Men*, baseret på romanen af P.D. James, er den liberalkommunistiske by Storbritannien selv. Året er 2027. Menneskeslægten er infertil. Jordklodens yngste beboer, født atten år tidligere, er netop blevet dræbt i Buenos Aires. Storbritannien er i en permanent undtagelsestilstand. Antiterrorgrupper jager illegale immigranter, statsmagten administrerer en svindende befolkning, som dander den i steril hedonisme. Tilladelse til hedonisme plus nye former for social apartheid og kontrol, baseret på frygt – er dette ikke, hvad vores samfund handler om nu? Men her er Cuaróns genistreg: »Mange af historierne om fremtiden involverer sådan noget som »Big Brother«, men jeg tror, at det er et begreb om tyranni fra det tyvende århundrede. Nutidens tyranni tager nye forklædninger – det tyvende århundredes tyranni hedder »demokrati««. ²¹ Det er derfor, herskerne i Cuaróns verden

ikke er grå og uniformerede, orwellske 'totalitære' bureaukrater, men oplyste, kultiverede, demokratiske administratorer, hver med sin egen 'livsstil'. Da helten besøger en tidligere ven, nu en topembedsmand, for at få en speciel tilladelse til en flygtning, kommer vi ind i noget, der ligner et overklasse-bøssepars galleri på Manhattan, hvor den uformelt klædte embedsmand sidder til bords med sin forkrøblede partner.

Children of Men er åbenlyst ikke en film om infertilitet som biologisk problem. Den infertilitet, som Cuaróns film handler om, blev diagnosticeret for lang tid siden af Friedrich Nietzsche, da han indså, hvordan den vestlige civilisation gik i retning af Det Sidste Menneske, et apatisk væsen uden nogen stor lidenskab eller forpligtelse. Ude af stand til at drømme og træt af livet tager han ingen chancer, søger kun bekvemmelighed og tryghed, en følelse af fordragelighed i forhold til de andre: »En smule gift af og til: det giver behagelige drømme. Og til sidst meget gift til en behagelig død. [...] Man har sine små fornøjelser for dagen og sine små fornøjelser for natten: men man dyrker sundheden. »Vi har opfundet lykken« – siger De Sidste Mennesker og misser med øjnene.«²²

Vi fra første-verdens-lande finder det sværere og sværere alene at forestille os en almen eller universel sag, for hvilken man ville være rede til at ofre sit liv. I særdeleshed går spaltningen mellem den første og den tredje verden i stigende grad i forlængelse af en modsætning mellem at føre et langt, tilfredsstillende liv fyldt med materiel og kulturel rigdom og at dedikere sit liv til en transcendent sag. Er dette ikke antagonismen, mellem hvad Nietzsche kaldte 'passiv' og 'aktiv' nihilisme? Vi i Vesten er De Sidste Mennesker, sunket ned i dagligdagens tåbelige fornøjelser, mens de radikale muslimer er rede til at risikere alt, engagerede i den nihilistiske kamp indtil selvdestruktionen. Det, som gradvist forsvinder, i denne modstilling mellem dem, som er 'inde', nemlig De Sidste Mennesker, som opholder sig i bakteriefri, bevogtede kvarterer, og dem, som er 'ude', er den gode gamle middelklasse. »Middelklassen er en luksus, som kapitalismen ikke længere har råd til.«²³ Det eneste sted i *Children of Men*, hvor en mærkelig form for frihed hersker, er i Bexhill on Sea, et slags befriet område uden for den altgennemtrængende og kvælende undertrykkelse. Byen, som er afsondret ved hjælp af en mur og omskabt til en flygtningelejr, styres af dens indbyggere, som er illegale immigranter. Livet blomstrer her med islamiske, fundamentalistiske militærdemonstrationer, men også med handlinger af autentisk solidaritet. Det er ikke overraskende, at det sjældne væsen, det nyfødte barn, kommer til verden her. Ved filmens slutning bombes dette Bexhill on Sea skånselsløst af luftstyrken.

Seksualitet i den tonløse verden

Hvilken slags seksualitet passer til dette univers? Den 6. august 2006 var London vært for Storbritanniens første ‘masturbate-a-thon’²⁴; en kollektiv begivenhed, hvor hundredvis af mænd og kvinder tilfredsstillede sig selv til gavn for velgørenhed, for at samle penge ind til sundhedsprojekter for seksualitet og reproduktion. De skabte også opmærksomhed om og afviste den skam og de tabuer, som eksisterer omkring denne helt almindelige, naturlige og sikre form for seksuel aktivitet. Formularen blev opfundet af Good Vibrations – et firma for seksuel trivsel beliggende i San Francisco – som en del af National Masturbation Month, som de grundlagde og har været vært for siden 1995, hvor det første M-A-T fandt sted. Sådan begrunder Dr. Carol Queen det hele:

»Vi lever i et samfund, hvor seksuelle udtryk altid har været underlagt loven og begrænsede, og hvor jagten på ren nydelse ofte fordømmes som selvisk og barnlig. Mange mennesker, der betragter sig selv som fri for seksuelle blokeringer, har ganske enkelt omskrevet ligningen ‘sex er kun godt, hvis det drejer sig om forplantning’ som ‘sex er kun godt, hvis det involverer to elskende’ ... Masturbation er vores første seksuelle aktivitet, en naturlig kilde til nydelse, som er til rådighed for os gennem hele vores liv og en unik form for kreativ selvfremsstilling. Hver gang du masturberer, fejrer du din seksualitet og din medfødte evne til nydelse, så giv dig selv en hånd! ... Masturbation kan være en radikal handling, og den kultur, som undertrykker masturbation, kan også undertrykke mange andre personlige friheder. Mens du fejrer National Masturbation Month og gør dit til at bringe kærligheden til dig selv ud af skabet, så husk på at erotisk frihed er essentiel, når det handler om sandt velvære, overalt.«²⁵

Den ideologiske holdning, der ligger til grund for begrebet om masturbation, er mærket af en konflikt mellem form og indhold. Den opbygger et kollektiv ud af individer, som er rede til at *dele* den solipsistiske egoisme ved deres tåbelige nydelse. Denne modsigelse er dog mere tilsyneladende end reel. Allerede Freud kendte til forbindelsen mellem narcissisme og forsvinden i en menneskemængde, bedst gengivet ved det californiske udtryk ‘at dele en oplevelse’.²⁶ Dette sammenfald af modsatrettede træk er grundlagt på den udelukkelse, som de deler. Man ikke bare kan være, man *er* alene i en mængde. Både et individs isolation og dets forsvinden i en mængde udelukker rigtig intersubjektivitet, mødet med en Anden.

Det er derfor, at man i dag, som den franske filosof Alain Badiou beskrev det på en klar måde, mere end nogensinde burde insistere på et fokus på kærlighed, ikke ren og skær nydelse. Det er kærlighed, mødet mellem de To, som 'forvandler' den idiotiske masturbatoriske nydelse til en rigtig begivenhed.²⁷ En minimalt forfinet sensitivitet fortæller os, at det er sværere at masturbere foran en anden end at være involveret i seksuel omgang med ham eller hende. Den enkle kendsgerning, at den anden er reduceret til en iagttager, der ikke deltager i min aktivitet, gør min handling mere 'skamfuld'. Begivenheder som masturbate-a-thon angiver enden på rigtig skam. Det er det, som gør det til en af de klareste indikationer på, hvor vi står i dag, på en ideologi, som styrer vores mest intime oplevelse af os selv.

'Hvorfor masturbere?' Her er listen af grunde foreslået af Queen:

- »Fordi seksuel nydelse er enhver persons medfødte ret.
- Fordi masturbation er den definitivt sikre form for sex.
- Fordi masturbation er et glædeligt udtryk for kærlighed til dig selv.
- Fordi masturbation medfører utallige fordele for sundheden, heriblandt lettelse af menstruationssmerter, stressreduktion, udløsning af endorfin, stærkere bækkenmuskler, reduktion af infektioner i prostatakirtlen for mænd og modstand mod svamp for kvinder.
- Fordi masturbation er fremragende kardiovaskulær træning.
- Fordi enhver person er sin egen bedste elsker.
- Fordi masturbation øger seksuel bevidsthed.«

Alt er til stede her: øget selvbevidsthed, sundhedsfordele, kamp mod social undertrykkelse, den mest gennemførte politisk korrekte holdning (her er det sikkert, at ingen bliver chikaneret) og bekræftelsen af seksuel nydelse i dens mest elementære tilstand – »enhver person er sin egen bedste elsker.« Brugen af det udtryk, som sædvanligvis er reserveret til homoseksuelle (masturbation 'bringer kærligheden til dig selv ud af skabet'), peger på en slags indbygget teleologi i den gradvise udelukkelse af al andethed: Først udelukkes det andet køn i homoseksualiteten (man gør det med en anden person af samme køn). Så bliver selve dimensionen af andethed annulleret i en form for skælmsk hegeliensk negation af negationen. Man gør det med sig selv.

I december 2006 deklarerede myndighederne i New York, at det at vælge ens eget køn – og således om nødvendigt få lavet en kønsskifteoperation – er en af de umistelige menneskelige rettigheder. Den definitive forskel, den 'transcendentale' forskel, som grundlægger selve den menneskelige identitet, bliver hermed noget, som er åbent for manipulation.

Den ultimative plasticitet ved det at være menneske indsættes i stedet. Masturbationsmaratonet er den ideelle form for seksuel aktivitet for dette tvekønnede subjekt eller med andre ord for *dig*, det subjekt, som *Time Magazine* fremhævede som »Årets person« i udgaven fra 18. december 2006. Denne årlige ære gik ikke til Ahmadinejad, Chavez, Kim Jong-Il eller andre medlemmer af gruppen af 'usual suspects', men til »dig«; hver og en af os, som bruger eller skaber indhold på the World Wide Web. Omslaget viste et hvidt tastatur med et spejl som computerskærm, hvor hver af os læsere kunne se vores eget spejlbillede. For at retfærdiggøre valget refererede redaktørerne til skiftet fra institutioner til individer, som nu genopstår som borgere i det nye digitale demokrati.

Der er mere, end hvad det blotte øje ser i dette valg og det i mere end den sædvanlige betydning af talemåden. Her er der virkelig tale om et *ideologisk* valg. Selve beskeden – ideen om et nyt cyberdemokrati, i hvilket millioner direkte kan kommunikere og selvorganisere, uden om centraliseret statskontrol – dækker nemlig over en række forstyrrende sprækker og spændinger. Det første og åbenlyse ironiske punkt er, at det, som alle, der kigger på *Time*-omslaget, ser, ikke er andre, med hvilke de skal forestille at have direkte kontakt, men deres eget spejlbillede. Det er ingen overraskelse, at Leibniz er en af de fremherskende filosofiske referencer hos cyberspaceteoretikerne. Går vores nedsænkning i cyberspace ikke hånd i hånd med vores reduktion til leibnizianske monader, som spejler hele universet, selvom de er 'uden vinduer', der direkte ville åbne op for den eksterne realitet? Man kan sige, at vore dages typiske World Wide Web-surfer, som sidder alene foran en pc-skærm, mere og mere er en monade uden direkte vinduer til virkeligheden. Vedkommende møder kun virtuelle simulakrer, men er samtidig fordybet mere end nogensinde i et globalt kommunikationsnetværk. Masturbationsmaratonet, som opbygger et kollektiv ud af individer, der er rede til at dele solipsismen ved deres egen tåbelige nydelse, er den form for seksualitet, som passer perfekt til koordinaterne i dette cyberspace.

Alain Badiou har udviklet et begreb om 'tonløse' verdner – *monde atone* – som mangler mellemkomsten af en Mestersignifiant, der kan skabe meningsfuld orden i virkelighedens forvirrede mangfoldighed.²⁸ Hvad er en Mestersignifiant?²⁹ På de allersidste sider i sit monumentale værk *Den anden verdenskrig* overvejer Winston Churchill den politiske beslutnings gåde. Efter specialisterne – økonomiske og militære analytikere, psykologer, meteorologer – har fremsat deres mangfoldige, udviklede og forfinede analyser, må en eller anden påtage sig den simple og af denne grund mest vanskelige sag at omsætte denne komplekse mangfoldighed af synspunkter, hvor der for enhver grund for er to imod og omvendt, til

et simpelt, afgørende Ja eller Nej. Vi angriber, eller vi fortsætter med at vente. Selveste John F. Kennedy gav en præcis beskrivelse af dette punkt: »Essensen i den definitive beslutning forbliver uigennemtrængelig for iagttageren – og som oftest, faktisk, for beslutningstageren selv.« Denne afgørende gestus, som aldrig helt kan begrundes, er en Mesters.

Et grundlæggende træk ved vores postmoderne verden er, at den forsøger at komme uden om den ordnende Mestersignifiants kraft. Verdens kompleksitet må hævdes betingelsesløst. Enhver Mestersignifiant, som er tiltænkt at påtvinge den orden, må dekonstrueres, splittes: »Det moderne forsvar for verdens »kompleksitet« ... er i virkeligheden ikke andet end et generaliseret begær efter tonløshed.«³⁰ Badiou's fremragende eksempel på sådan en 'tonløs' verden er den politisk korrekte vision om seksualitet, som promoveres af kønsstudierne i deres overgjorte afvisning af binær logik. Denne verden er en nuanceret verden af mangfoldige seksuelle praksisser, som ikke tåler nogen beslutning, nogen forekomst af de To, ingen vurdering i den stærke nietzscheanske betydning af ordet.

Michel Houellebecq's romaner er i denne sammenhæng interessante.³¹ Han varierer i det endeløse motivet med forliset af kærlighedens begivenhed i nutidige vestlige samfund, der, som en anmelder skrev, er karakteriseret ved »sammenbruddet af religion og traditioner, den uindskrænkede tilbedelse af nydelse og ungdom og udsigten til en fremtid fuldstændiggjort af videnskabelig rationalitet og glædesløshed.«³² Her er den mørke side af 1960'ernes 'seksuelle frigørelse', nemlig den fuldstændige vareløshed af seksualiteten. Houellebecq afbilder dagen derpå, hvad angår Den Seksuelle Revolution, steriliteten i et univers domineret af overjegets påbud om at nyde. Hele hans værk fokuserer på antinomien mellem kærlighed og seksualitet. Sex er en absolut nødvendighed, at afvise det er at forgå, kærlighed kan ikke blomstre uden sex, men samtidig er kærligheden dog umulig præcis på grund af sex. Sex, der »breder sig lynhurtigt som et slags varemærke for kapitalismens dominans, har varigt mærket de menneskelige relationer som uundgåelige produkter af det liberale samfunds antihumanisme, det har essentielt set ødelagt kærligheden.«³³ Sex er således, for at formulere det i Derridas termer, samtidig mulighedsbetingelse og umulighedsbetingelse for kærligheden.

Vi lever i et samfund, hvor der eksisterer en form for hegeliensk spekulativ identitet af modsætninger. Visse træk, holdninger og normer opfattes ikke længere som mærket af ideologi. De forekommer at være neutrale, ikke-ideologiske, naturlige, sund fornuft. Det, som stikker ud fra denne

baggrund, betegner vi som ideologi. Det drejer sig om ekstrem religiøs iver eller hengivelse til en bestemt politisk overbevisning. Den hegelianske pointe ville her være, at det præcis er neutraliseringen af visse træk til en umiddelbart accepteret baggrund, som udmærker den mest rene og effektive ideologi. Vi har her at gøre med det dialektiske 'sammenfald af modsætninger': Aktualiseringen af et begreb eller af en ideologi i sin reneste form falder sammen med eller, mere præcist, fremtræder som sin egen modsætning, som ikke-ideologi. Det samme gælder *mutatis mutandis* for vold. Socialsymbolsk vold i sin reneste form fremtræder som sin egen modsætning, som umiddelbarheden i vores omgivelser og i vores luft.

Det er derfor den fintfølede liberale kommunist – bange, omsorgsfuld, bekæmpende vold – og den blinde fundamentalist, som eksploderer af raseri, er to sider af samme sag. Mens de bekæmper subjektiv vold er de liberale kommunister aktørerne i den strukturelle vold, som skaber betingelserne for eksplosionerne af subjektiv vold. De samme filantroper, som ud af tolerance giver millioner til aids eller uddannelse, har ødelagt tusinders liv gennem finansspekulation og således skabt betingelserne for netop den intolerance, som bekæmpes. I 1960'erne og 70'erne var det muligt at købe 'softporn' postkort med piger i bikini eller i aftenkjoler; hvis man imidlertid drejede postkortet en smule eller kiggede på det fra en lidt anden vinkel, så forsvandt deres tøj på magisk vis for at afsløre deres nøgne kroppe. Når vi bombarderes med de varme nyheder om en gældseftergivelse eller en stor humanitær kampagne mod en farlig epidemi, så drej blot postkortet en smule for at fange et glimt af den obskone liberale kommunistes figur på spil underneden.

Vi bør ikke gøre os nogen illusioner: Den liberale kommunist er fjenden for enhver progressiv kamp i dag. Alle andre fjender – religiøse fundamentalister og terrorister, korrumperede og ineffektive statsbureaukratier – er partikulære figurer, hvis storhed og fald afhænger af tilfældige, lokale omstændigheder. Netop fordi de ønsker at opløse alle de sekundære funktionsfejl ved det globale system, er de liberale kommunister den direkte virkeliggørelse af det, som er galt med selve systemet. Dette må man have in mente midt iblandt alle de forskellige taktiske alliancer og kompromisser, man er nødt til at lave med liberale kommunister, når man bekæmper racisme, sexismen og religiøs obskurantisme.

Hvad skal vi altså stille op med vores liberale kommunist, som uden tvivl er en god mand og virkelig bekymret over fattigdommen og volden i verden, og som har råd til sine bekymringer? Virkelig, hvad skal vi stille op med en mand, som ikke kan købes, fordi han er medejer af det selskab, som skulle købe ham; som står ved, hvad han siger om at bekæmpe fattigdom, fordi han profiterer ved det; som giver sin ærlige mening, fordi han

er så rig, at han har råd til det; som er modig og klog i den skånselsløse forfølgelse af sine foretagender, og som ikke overvejer sine personlige fordele ved det, fordi alle hans behov allerede er tilfredsstillede; og som endvidere er en god ven, særligt med sine kolleger i Davos? Bertolt Brecht gav et svar på det i sit digt »Forhør over den gode«:

»Træd frem: Vi hører
At du er en god mand.

Du er ikke til fals, men lynet
Der slår ned i huset
Er heller ikke til fals.
Hvad du een gang har sagt, det står du ved.
Hvad har du sagt?
Du er ærlig, du siger din mening.
Hvilken mening?
Du er tapper.
Mod hvem?
Du er klog.
For hvem?
Du ser ikke på din fordel.
På hvis da?
Du er en god ven.
Er du også en god ven af det gode folk?

Så hør: Vi ved
Du er vor fjende. Derfor vil vi nu
Stille dig op mod en mur. Men i betragtning af dine fortjenester
Og gode egenskaber
Mod en god mur og skyde dig med
Gode kugler fra gode geværer og begrave dig med
En god skovl i god jord.«³⁴

Noter

- 1 Maximilien Robespierre: *Virtue and Terror*, London 2007, p. 47.
- 2 Primo Levis sene bog om kemiske elementer (*The Periodic Table* [Det periodiske system, da. 1987], New York 1984) burde læses op imod disse besværligheder – denne fundamentale umulighed – i at skabe en meningsfuld fortælling om ens vilkår, at fortælle ens livshistorie som en følgerigtig narrativ. Holocausts traume forhindrede det simpelthen. Den eneste måde, hvorpå Levi

- kunne undgå kollapse af sit symbolske univers, var at finde støtte i et ekstra-symbolisk Reelle, nemlig det Reelle i klassifikationen af kemiske elementer (og i hans version tjente klassifikationen selvfølgelig kun som en tom ramme; hvert kemisk element blev forklaret i forhold til dets symbolske associationer).
- 3 »At skrive poesi efter Auschwitz er barbarisk.« (Theodor W. Adorno, »Cultural Criticism and Society« [»Kulturkritik og samfund«, i *Kritiske modeller*, 1972], i Neil Levi og Michael Rothberg (red.): *The Holocaust: Theoretical Readings*, New Brunswick 2003, p. 281.)
 - 4 Citeret fra Elaine Feinstein: *Anna of all the Russian*, New York 2005, p. 170.
 - 5 Alain Badiou: 'Drawing', in *lacanian ink 28* (efterår 2006), p. 45.
 - 6 Se Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Humanism* [Eksistentialisme er humanisme, da. 1946, senere som Eksistentialisme er en humanisme], London 1974.
 - 7 Lesley Chamberlain: *The Philosophy Steamer*, London, pp. 23-24. Lad mig for at undgå enhver misforståelse udtrykke helt klart, at jeg finder denne beslutning om at udvise de antibolsjevistiske intellektuelle fuldt ud retfærdig.
 - 8 Op.cit., p. 22.
 - 9 Walter Benjamin: »Critique of Violence« [»Kritik af volden«, i *Kulturindustri*, da. 1973], i *Selected Writings*, bind 1, 1913-1926, Cambridge, MA 1996.
 - 10 Når palæstinensere svarer på det israelske krav om, at de skal stoppe deres terroreangreb, med 'Og hvad med jeres besættelse af Vestbredden?', svarer Israel så ikke også tilbage med en version af 'Skift ikke emne!'
 - 11 Se Etienne Balibar: »La violence: idéalité et cruauté« [Vold: Idealitet og grusomhed], i *La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx* [Frygten for masserne: politik og filosofi før og efter Marx], Paris 1997.
 - 12 Og heri ligger også begrænsningen i de såkaldte 'etiske komitéer', der skyder op alle vegne, og som prøver at modarbejde farerne ved den tøjleløse videnskabelige og teknologiske udvikling. På trods af alle deres gode hensigter, etiske overvejelser og så videre, så ignorerer de den mere basale 'systemiske' vold.
 - 13 Se Olivier Malnuit: »Pourquoi les géants du business se prennent-ils pour Jésus?« [Hvorfor anser businessgiganterne sig selv for at være Jesus?], in *Technikart*, februar 2006, pp. 32-37.
 - 14 Det samme argument gælder for modstillingen mellem den 'smarte' og den 'usmarte' tilgang. 'Outsourcing' er nøglebegrebet her. Ved hjælp af outsourcing eksporterer man den (nødvendige) mørke side – disciplineret rangordnet arbejde, forurening... – til 'usmarte' steder i den tredje verden (eller usynlige steder i den første verden selv). Den ultimative drøm for den liberale kommunist er at eksportere selve arbejderklassen til usynlige 'sweatshops' i den tredje verden.
 - 15 Peter Sloterdijk: *Zorn und Zeit* [Vrede og tid], Frankfurt 2006, s. 55.
 - 16 Michael Agger: »Village Idiot: The Case against M. Night Shyamalan«, <http://www.slate.com/id/2104567>.
 - 17 Shane Handler: »M. Night Shyamalan's *The Village*«, <http://www.glidemagazine.com/articles120.html>.
 - 18 David Edelstein: »Village of the Darned: More Pious Hokum from M. Night Shyamalan«, <http://www.slate.com/id/2104512>.
 - 19 En af de mere tåbelige indvendinger mod filmen (ikke ulig den samme ind-

vending mod Hitchcocks *Vertigo*) er, at den ødelægger spændingen ved slet og ret at afsløre hemmeligheden to tredjedele inde i filmen – imidlertid gør selve denne viden den sidste tredjedel langt mere interessant. Filmens sidste tredjedel – mere præcist Ivys pinefulde, langsomme vandring gennem skoven – konfronterer os med en klar gåde (eller en fortælle-mæssig inkonsistens, som nogen ville sige): Hvorfor er Ivy bange for Væsnerne, hvorfor fremstilles Væsnerne stadig som en mytisk trussel, når hun allerede ved, at Væsner ikke eksisterer, at de er et iscenesat falsum? I en anden slettet scene skriger Ivy, efter at have hørt de ildevarslende (og som vi ved kunstigt skabte) lyde, som tilkendegiver Væsnernes nærhed, med desperat styrke: »Det er for kærligheden, at jeg er her. Så jeg beder jer om at lade mig passere!« – hvorfor gør hun det, hvis hun ved, at der ikke findes nogen Væsner? Hun ved det meget vel, men ... der er mere realitet i de plagende uvirkelige spøgelser end i den umiddelbare virkelighed selv.

- 20 Her har Nicholas Meyer også ret i sin Sherlock Holmes-pastiche *The Seven-Per-Cent Solution*. Inden for Sherlock Holmes-historiernes diegetiske rum er Moriarty, den ærkekriminelle – ‘forbrydelsernes Napoleon’ – og Holmes’ ultimative modstander, helt klart Holmes’ egen fantasi, hans dublet, hans mørke halvdel. På de første sider af Meyers roman gæstes Watson af Moriarty, en ydmyg matematikprofessor, som til Watson beklager sig over, at Holmes er besat af den fikse ide, at han er forbrydelsernes konge. For at helbrede Holmes lokker Watson ham til Wien, til Freuds hus.
- 21 Tilgængelig online på <http://www.impactservices.net.au/movies/childrenofmen.htm>.
- 22 Friedrich Nietzsche: *Thus Spoke Zarathustra* [Således talte Zarathustra, da. 1911], New York 1993, p. 41 [her med små ændringer efter dansk oversættelse Kbh. 1999, p. 16-17].
- 23 John Gray: *Straw Dogs*, London 2003, p. 161.
- 24 Altså et ‘masturbationsmaraton’ (O.A.).
- 25 Tilgængelig online på <http://www.masturbate-a-thon.com>.
- 26 Oversat fra ‘to share an experience’ (O.A.).
- 27 Alain Badiou: *Logiques des mondes* [Verdnernes logikker], Paris 2006.
- 28 Ibid.
- 29 For begrebet om Mestersignifantten, se Jacques Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis*, New York 2006.
- 30 Badiou: *Logiques des mondes*, p. 443.
- 31 For eksempel Michel Houellebecq: *The possibility of an Island* [Muligheden af en ø, da. 2006], New York 2006.
- 32 Nicholas Sabloff: »Of Filth and Frozen Dinners«, in *Common Review*, Winter 2007, p. 50.
- 33 Op.cit., p. 51.
- 34 Bertolt Brecht: »Verhör des Guten«, i *Werke* [Værker], bind 18, *Prosa 3*, Frankfurt am Main 1995, pp. 502-503 [her med små ændringer efter *Me-ti – vendingernes bog*, Kbh. 1986, p. 50].

