

## De integrerede intellektuelle

Svendsen, Erik

*Published in:*  
K & K

*Publication date:*  
2016

*Document Version*  
Også kaldet Forlagets PDF

*Citation for published version (APA):*  
Svendsen, E. (2016). De integrerede intellektuelle. *K & K*, 44(122), 106-109.

### General rights

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

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

### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact [rucforsk@ruc.dk](mailto:rucforsk@ruc.dk) providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

## ENQUETE

### Kritik i dag

IBEN ENGELHARDT ANDERSEN

MIKKEL FLOHR

MIKKEL KRAUSE FRANTZEN

SOLVEIG GADE

JON HELT HAARDER

FRODE HELLAND

CARSTEN JUHL

JAKOB LADEGAARD

JACOB LUND

HENRIK KAARE NIELSEN

JONAS ROSS KJÆRGAARD

MORTEN KYNDRUP

ANDERS MICHELSEN

LILLIAN MUNK RÖSING

PECULIAR.DK

CECILIA SJÖHOLM

ERIK STEINSKOG

MARIANNE STIDSEN

ERIK SVENDSEN

ANNE SCOTT SØRENSEN

FREDERIK TYGSTRUP

BJARKI VALTYSSON

RASMUS WILLIG

1. De seneste 40 år har vi set en generel bevægelse inden for humanistiske og samfundsvidenskabelige kulturstudier fra (kapital)kritisk kulturanalyse til anderledes deskriptive, pragmatiske eller empiriske kulturanalyser. Bruno Latour er et oplagt samtidigt eksempel på denne bevægelse. Andre tidligere eksempler kunne være Michel Foucault, Jacques Derrida eller Gilles Deleuze. I stedet for ideologikritik har vi fået vidensarkæologi, i stedet for kritik har vi fået dekonstruktion eller netværks- og aktøranalyse, i stedet for revolutionær klassekamp har vi fået mikropolitik. En forståelsesramme for denne udvikling er det postmoderne brud og den poststrukturalistiske analyse af den kritiske positions metafysik. Skal vi forstå dette forløb som en nødvendig afsked med en forældet kritisk position? Eller som en problematisk opgivelse af evnen til at kritisere større samfundsmæssige sammenhænge med henblik på politisk forandring?
2. Der er ingen åbenlyse forbindelser mellem på den ene side kritisk motivation, ambition og sensibilitet i kulturanalysen og på den anden side politiske forandringer. Som kulturforskere forestiller vi os gerne, at vores akademiske arbejde bidrager til en politisk tænkning og måske endda til politiske forandringer. At vores arbejde faktisk er en form for politisk arbejde. Men kan studiet af kulturfænomener tjene vores respektive politiske overbevisninger? Knytter der sig et særligt kritisk-politisk ansvar til studiet af kultur? Spørgsmålet er, om ikke den samfundsmæssige forandring, kulturforskeren håber at bidrage til, snarere vil vokse ud af halvt bevidste, etiske omslag i forbrugerbevidsthed, end ud af et pludseligt udbrud af kompromisløs, kritisk kulturanalyse.
3. Den intellektuelle er i dag erstattet af eksperten, der ikke forstår sig som systemkritisk, men derimod tjener magten. Denne ekspert er symptom på en konservativ vending, hvor forbindelsen mellem tænkning og politiske bevægelser er forsvundet.
4. Vi har ikke brug for flere intellektuelle, der fælder kritiske domme over almindelige mennesker og deres almindelige forestillinger om

virkelighedens beskaffenhed. Skal et kritisk projekt have relevans og gennemslagskraft, må kulturforskeren først få øje på sig selv og sin flok i kritikens genstand: Ydmyghed og nye kritiske vokabularer er en forudsætning for en bredere offentlig opbakning til kritiske kulturstudier – som tænkning og som profession.

5. Der er i kritisk tænkning en affektivitet, der smitter. Kritikens handlekraft viser sig som entusiasme og engagement: Når læseren/lytteren/betragteren/deltageren bevæges og begejstres, bliver kritisk tænkning til noget mere end fortolkning af verden – til en form for handling. Når kritisk tænkning opleves som indtrængende og uopsettelig, er den en praksis. Som affektivitet, tonalitet og sensibilitet er kritik derfor relevant.
6. Den moderne kulturteori, der ligger til grund for så megen kritisk kulturvidenskab – fra Marx og Frankfurterskole til poststrukturalisme – er blind for såvel køn som race. Hvis begreber som proletariat, klasse, tingsliggørelse, ejendomsret, offentlighed, disciplin, biomagt, nøgent liv, kapital, gæld og emancipation fortsat skal have en rolle at spille i kritiske kulturanalyser, må vi først nøje undersøge de kønnede og racialiserede relationer, som sådanne begreber på én gang beskriver og undsiger.
7. Afviklingen af den traditionelle kritiske position hænger sammen med den bredere historiske udvikling, der har fundet sted inden for de sidste tre-fire årtier. En udvikling vi kan beskrive som neoliberalismens ideologiske succes, hvor der er sket en markedsliggørelse af stadigt flere facetter af det menneskelige liv, inklusive den akademiske verdens forskning og undervisning.

I februar 2016 sendte vi denne enquete til en række danske og nordiske litterater, idéhistorikere, kunsthistorikere og andre kulturforskere. Her følger de svar, vi har modtaget.

## IBEN ENGELHARDT ANDERSEN

### Tragisk erfaring og anakronistisk kulturanalyse

Var det 'tragisk', da den sorte teenager Michael Brown blev slået ihjel af en betjent i Ferguson i 2014? Nej, vil nogen sige. Der er dem der argumenterer for, at tragedien ikke har relevans som hverken kunstnerisk genre eller filosofisk anskuelse i en tid, hvor vi ved, at årsagerne til lidelse og uretfærdighed er social ulighed, udnyttelse og undertrykkende magt, ikke sådan noget som tragiske fejlgreb eller blind skæbne. Vi kalder det 'tragisk', der umiddelbart opleves som meget uretfærdigt eller sørgeligt, mens den refleksion – og kritik – der må følge efter, ikke har noget af tragediens stof i sig. Hvis Browns skæbne var 'tragisk', gøres ingen ansvarlige.

Der er uden tvivl forskel på kulturanalyse og konkret, politisk forandring. Men tragediebegrebet har også et produktivt potentiale, hvis vi skal forstå vores samtids kulturelle erfaringer. I sin bog *Modern Tragedy* fra 1966 argumenterer Raymond Williams for, at den sociale tænkning må genforbindes med tragedien som æstetisk tradition. Revolutionære kampe er, ifølge Williams, tragiske af karakter, fordi kampen for at skabe frie og retfærdige samfund indeholder lidelse, brutalitet og mennesker der bekæmper andre mennesker. Mens Hegels idé om 'det tragiske' forbandt tragediens udfoldelse med historiens bevægelser, påpeger Williams, at det moderne æstetiske fokus på det tragiske individ og på universelle abstrak-

tioner generelt har forårsaget en adskillelse af åndens og civilisationens bevægelser. Her taber det tragiske således dets reference til den sociale uorden, både i den græske verden og nu: "Vi siger at tragedien hører til den dybe og nære erfaring, til mennesket, ikke til samfundet." (Williams, *Modern Tragedy* 87, min oversættelse)

Hvis man udelukkende tænker tragedien som pessimistisk accept og tragisk ideologi som en måde at ratificere menneskelig lidelse på, så ser tragedie og revolution ud til at udelukke hinanden. Men, argumenter Williams, en sådan adskillelse af politik og tragedie hænger dårligt sammen med erfaringen af de sociale kriser, krig og oprør, der karakteriserer vores moderne tid. Fordi at politik og tragedie *i erfaringen* er viklet ind i hinanden, må analysen forholde sig til de tragiske følelser, der cirkulerer i vores politiske moment: "Vi leder ikke efter en ny betydning af det tragiske. Vi leder efter tragediens struktur i vores egen kultur." (ibid.)

I mit ph.d.-afhandlingsarbejde om "tragiske teenagere" i litteratur og samtidskultur, er tragedien ikke en kilde til før-moderne autenticitet. Snarere er dens syn, lyde og bevægelser involveret i nutidige politisk-juridiske distribueringer. Som en verden af tvetydighed, begrænset autonomi, affekt og konflikt indbyder den litterære tragedie til en overvejelse over teenage-subjektet, hvis verden kan beskrives med lignende termer. Teenagere er halvvoxsne subjekter, der befinder sig på tærsklen mellem det før-politiske menneske og den fuldgyldige borger. De er hverken uskyldige børn eller fuldt ud ansvarlige voksne. Denne mellemtilstand har juridiske implikationer: som mindreårige betragtes teenagere som værende ude af stand til at håndtere deres egne anliggender. Samtidig kan de retsforfølges for deres handlinger. Deres selv-repræsentation er rammesat af et retssystem, der ser dem som både inkompetente og ansvarlige på samme tid. Men det afholder ikke teenagere fra at nære en stærk *retsfølelse* og fra at udfordre de juridiske rammer for deres handlinger.

Med Williams' nedbrydning af klare distinktioner mellem 'det tragiske' som en litterær genre, en filosofisk idétradition og en helt hverdagslig måde at omtale lidelse på, kan vi finde en tragisk struktur, også i en sådan samtidig kontekst. F.eks. kan vi sige, at de gentagne politidrab på ubevæbnede, sorte teenagere i USA er tragiske. Disse drab er en social uretfærdighed,

jeg er ansporet af, men jeg er hverken amerikansk politiker eller aktivist, jeg er en dansk litteraturspire, der bedriver kulturanalyse. F.eks. kan vi med et kulturanalytisk udsyn sige, at de gentagne politidrab på ubevæbnede, sorte teenagere i USA er tragiske uden at se en modsætning mellem kapitalismekritik, mikropolitik, selvkritik og den affektivt drevne kulturanalyse.

Da Michael Brown d. 14. august 2014 blev skudt af politibetjenten Darren Wilson i Ferguson, lå hans lig efterfølgende på gaden i mere end fire timer. Solen var på sit højeste. Familie og naboer rapporterede, hvordan de så Brown ligge i en blodpøl, mens politiet sikrede området med gul tape. Han blev først dækket til efter en stor mængde mennesker havde samlet sig omkring gerningsstedet, hvoraf nogle filmede liget med deres mobiltelefoner. En nabo beskrev, hvordan blodsporet foran den døde krop var "rødbederødt", da hun kom hen til gerningsstedet, og timer senere, da Brown blev taget til lighuset, var det "sort". Der er noget Sofoklesk over denne tragedie: Browns døde krop blev efterladt rådnende i solen, ligesom Polyneikes, fjenden af Kreons stat. Og som respons på de efterfølgende protester i Ferguson, blev militæret involveret i politiets indsats for at kontrollere de protesterende, som de omtalte som "fjendtlige styrker". Det er mit argument, at *Antigone* (441 f.vt.), der handler om den døde krops offentlige karakter og iscenesætter en ung kvindes kamp mod suverænenes magt, når hun insisterer på at give sin bror en værdig begravelse, anviser en måde at læse og analysere forholdet mellem lov og affekt i disse tragedier: Hvordan er den sorte teenagers borgerskab rammesat af tragedie? Hvordan bliver følelser som frygt og medlidenhed knyttet til humaniserings- og dehumaniseringsprocesser i konteksten af disse samtidige krænkelser?

Med frikendelsen af Wilson, som, blev det vedtaget, følte 'rationel frygt' i mødet med den unge mand, kan der argumenteres for, at både Brown og *Antigone* selv har skyld i deres dødsfald. *Antigone* forstyrrer distributionen af sorg og ærbødighed i Theben; Brown går midt på gaden iført sokker med hampeplanteprent og nægter at adlyde politimandens ordrer. Den ulykke som rammer tragiske helte er ikke noget, der er udenfor deres egen kontrol; det er ikke bare sådan, at skæbnens, gudernes eller det politiske systems mørke kræfter bringer dem i fatal modgang. Det er snarere sådan, at tragedien kræver en vis grad af medskyldighed fra heltens side

i den ulykke, der ødelægger hende. Den kræver heltens meddelagtighed i den ulykkelige skæbne. Med andre ord kræver det en ikke ubetydelig grad af frihed. Men i både Browns og Antigones tilfælde står spørgsmålet stadig tilbage, om det faktum at disse teenagere dør qua deres egne handlinger nødvendiggør deres undergang? Og hvis ikke, hvilke historier og hvilken arv handles der på, når deres dødsfald legitimeres? Under hvilke betingelser kommer deres dødsfald til at fremstå skæbnebestemte?

Eftersom Antigone er fiktion og Brown bestemt ikke er, opstår spørgsmålet om en fælles analytisk tilgang til deres tragedier overhovedet er legitim. Hvordan kan en anakronistisk gruppering af literære og virkelige begivenheder retfærdiggøres og måske endda gavne analysen af begge dele? Mens Brown ikke er en fiktiv tragediehelt og Antigone ikke er en sort teenager i samtidens USA, er det samtidig sandt at alle tragedier, litterære eller ej, har visse elementer tilfælles: vold, en konflikt mellem modsatrettede rettigheder, desorientering, moralsk ambivalens, store følelser og lidelse. I en sådan forståelse af tragedien er den hverken bundet til en række specifikke dramaer eller til nogen absolut idé om det tragiske. Den er snarere en erfaringsmodus, der eksisterer både indeni og udenfor teatret.

Tragedien tilbyder en måde at identificere samtidige konflikter, ligesom den kan være en effektiv skabelon for at tænke disse konflikter anderledes. Tragedien kommer ikke med et menneskerettighedsargument, men iscenesætter kroppe der handler og taler flertydigt, mennesker der både er skyldige og uskyldige, der både handler og handles på. De former for racialisering der er på spil i tragedier som Michael Browns kan vi, med black feminism-teoretikeren Alexander Weheliye, undersøge som en række politiske relationer, der kræver "udelukkelsen af ikke-hvide subjekter fra den menneskelige kategori" (3), og spørge hvordan den sorte teenagers modstand lyder indenfor den zone af dehumanisering, som han eller hun bebor. Når vi kalder Michael Brown for 'tragisk', så åbner det op for at tænke ham som del af en politisk forestillingsverden, hvor han ikke kan gøre krav på uskrevne menneskerettigheder eller retsgyldige borgerrettigheder, men hvor han kan nægte at indtage sin position som det undertrykte og dehumaniserede menneske i et tragisk samfund.

Iben Engelhardt Andersen er ph.d.-studerende ved Institut for Kulturstudier, Syddansk Universitet.



## LITTERATUR

- Bosman, Julie & Goldstein, Joseph. "Timeline for at Body: 4 Hours in the Middle of a Ferguson Street", *New York Times*, 23. august, 2014:  
[http://www.nytimes.com/2014/08/24/us/michael-brown-a-bodys-timeline-4-hours-on-a-ferguson-street.html?module=Search&mabReward=relbias%3As%2C%7B%22%22%3A%22RI%3A18%22%7D&\\_r=0](http://www.nytimes.com/2014/08/24/us/michael-brown-a-bodys-timeline-4-hours-on-a-ferguson-street.html?module=Search&mabReward=relbias%3As%2C%7B%22%22%3A%22RI%3A18%22%7D&_r=0)
- "Department of Justice Report Regarding the Criminal Investigation Into the Shooting Death of Michael Brown by Ferguson, Missouri Police Officer Darren Wilson", 4. Marts, 2015
- Weheliye, Alexander. *Habeas Corpus – Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*. Duke University Press, 2014.
- Williams, Raymond. *Modern Tragedy*. Broadview Press, 2006.
- Sophocles. *Antigone*, Loeb Classical Library, transl. Hugh Lloyd-Jones. Harvard University Press, 1994.

## MIKKEL FLOHR

### Kritik og melankoli

Vores økonomiske system er i dyb krise, mistroen til det politiske system er allestedsnærværende og folkelige oprør har præget Mellemøsten, Nordafrika, Sydeuropa såvel som Nord- og Sydamerika de sidste fem år. "Historiens afslutning" er endegyldigt overstået. Men i Danmark er den institutionaliserede venstrefløjs inert absolut og ingen af den sidste tids udenomsparlamentariske mobiliseringer har endnu formået at omdanne sig til mere permanente bevægelser, der kan udfordre tingenes tilstand.

Situationen kalder på kritiske røster, der kan udfordre den selvfølgelighed, hvormed vi accepterer tingenes tilstand, og bidrage med et fælles sprog og analyse. Men i selvsamme øjeblik, hvor den venstreorienterede samfundskritik er allermest nødvendig, er den tilsyneladende forstummet. Den kritiske tænkning og teori er ikke som sådan forsvundet, men den er i mange tilfælde sygnet hen og blevet til ukritisk melankoli uden resonans eller relevans for resten af samfundet. Den kritiske teori – bredt forstået – er født og formet af venstrefløjens nederlagt og har derigennem arvet en tendens til at fremhæve udbytning og undertrykkelse på bekostning af muligheden for at bryde med dem. Kritikken slår derved om i sin modsætning og bliver mere konservativ end kritisk. Kritik kan kun forstås som værende kritisk i den udstrækning, den peger ud over sit objekt, ellers er den per definition begrænset til melankolien.

Hvis kritikken skal bidrage til en progressiv samfundsudvikling må og skal den konstitueres således, at den ud over at analysere og kritisere de objektive samfundsforhold, insisterer på deres subjektive grundlag og derved på muligheden for at overkomme dem, dvs. potentialet for et revolutionært opgør med kapitalismen og associerede undertrykkelsesformer såsom køn, race m.m.

### FØDT OG FORMET AF NEDERLAG

Historisk set er den kritiske teori og dens mange aflæggere udviklet som reaktion på venstrefløjens nederlag – fra den første (og eneste egentlig kritiske) generation af Frankfurterskolens forsøg på at fortolke den tyske revolutions nederlag, fascismens fremgang, og kapitalismens vedholdenhed, til den franske antihumanisme, der voksede ud af nederlaget i 1968 og den "virkelig eksisterende socialismes" politiske og moralske fallit eller de postkoloniale tænkeres forsøg på at forstå, hvor befrielsen blev af efter kolonimagternes tilbagetog.

Nederlagene kan spores hele vejen tilbage til den kritiske teoris rødder i den tyske idealisme: Fra Kants kritiske projekt frem til Marx' kritik af den politiske økonomi. Datidens tyske tænkere var mærket af Tysklands relative sociale og politiske tilbagestående sammenlignet med Frankrigs revolutionære udvikling og forsøgte at kompensere gennem filosofien. Selv Marx, der påpegede denne begrænsning og på mange måder bevægede sig ud over den, trak sig tilbage til studiet og kritikken af den politiske økonomi i kølvandet på 1848-revolutionernes nederlag.

Nederlagene har derigennem indirekte bidraget til kritiske og analytiske landvindinger samt afdækningen af nye, hidtil ukendte undertrykkelsesformer (og deres indbyrdes forhold), som har informeret og skærpet venstrefløjens politiske praksisser. Men nederlagene har også præget den kritiske teori med en tendens til at betone undertrykkelsen og udbytningen frem for muligheden for at bevæge os ud over dem – en tendens der konstant truer med at slå om i funktionalistiske (bort-)forklaringer og demobiliserende determinisme, der på forhånd udelukker og underminerer muligheden for en samfundsforandrende politisk praksis.

### KRITIK HINSIDES SIG SELV

Kritik er aldrig bare kritik. Kritik er altid kritik af noget bestemt: Kritik af den rene fornuft, den politiske økonomi, imperialismen, patriarkatet etc. Kritik er ikke et selvstændigt begreb, men refererer altid til et objekt, der ligger ud over den selv; oftest forskellige former for udbytning og undertrykkelse. Men den kritiske teori er samtidig også nødt til at se ud over dette objekt. Derved placerer den sig i det konceptuelle grænseområde mellem objektet dvs. vores nuværende situation og muligheden for at tingene kan forandres.

Hvis kritikken begrænser sig til sit objekt ender den med at objektiveres og totalisere de selvsamme sociale forhold, den burde udfordre. Det sker typisk når kritikken, i sin komplette magtesløshed og/eller iver efter at afsløre hierarkier og ulige magtforhold, konstruerer dem som altomsluttende og uomgængelige, objektive vilkår. Implikationen er en afvisning af muligheden for en frigørende politisk praksis, som andet end en repetition eller eskalation af det eksisterende – jævnfør Theodor Adorno og Louis Althusseres afvisning af studenterprotesterne, Slavoj Žižeks krav om at vende tilbage til skrivebordet eller Giorgio Agambens affejning af den revolutionære tradition. Resultatet er, at den kritiske teori bliver til ukritisk melankoli.

Formålet med denne analyse er ikke at bidrage til denne melankoli, men at kritisere den, for at bevæge os ud over dens begrænsninger. Kritikken må insistere på den modsætningsfulde sammenhæng mellem subjekt og objekt. Kritikens objekt er de givne, objektive vilkår i et samfund – herunder især udbytning og undertrykkelse. Men kritikken må samtidig insistere på disse strukturers subjektive grundlag; på at samfundet er konstitueret af aktive, handlende subjekter, hvis deltagelse udgør førnævntes fundament; et fundament der både kan og må forandres. Ved at insistere på samfundsordenens subjektive fundament, er det muligt at bibeholde kritikken af de objektive forhold uden derved at objektiveres dem: Mod-sætningen mellem subjekt og objekt holder forståelsen af den samfundsmæssige helhed åben i forhold til overgangen fra et negativt, kritisk projekt til et positivt, praktisk og politisk projekt.

Kritikken kan naturligvis ikke afstedkomme denne overgang på egen hånd: Kritikens våben må som bekendt suppleres af våbnenes kritik for at realisere sig selv, eller mindre bombastisk formuleret; kritikken har brug

for politisk praksis for at forandre samfundet. Kritik og praksis er nært forbundne og selvom kritikken ikke kan gøre det ud for politisk praksis i dette henseende, kan den bidrage og deltage i den, ved at kritisere, analysere og agitere mod tingenes tilstand. Kritikken kan og bør udfordre den selvfølgelighed, hvormed vi accepterer det bestående, ved at anskueliggøre og kritisere de magtforhold og den strukturelle vold, der kendetegner det, samt understrege dets subjektive fundament og derved muligheden for at overkomme det.

Mikkel Flohr er ph.d.-studerende ved Institut for Samfund og Globalisering, Roskilde Universitet.

## MIKKEL KRAUSE FRANTZEN

### Fatalisme, venstremelankoli og fremtidens fremtid – et forsvar for kritikkers spirituelle funktion og konstruktive hvis ikke endda opbyggelige karakter

"Does the future still have a future" spurgte J.G. Ballard tilbage i 1993. Spørgsmålet er ikke blevet mindre påtrængende i dag. Har fremtiden en fremtid? Svaret synes i det store hele at være: Nej. Ikke mindst blandt venstreintellektuelle synes en vis form for fatalisme, melankoli og pessimisme derfor at have spredt sig. Det har selvfølgelig altid været populært blandt såkaldte radikale tænkere at opholde sig i nærheden af håbløshedens ild, som tit og ofte giver så meget varme fra sig, at man lige så godt kan blive siddende dér og folde kritikken af det bestående ud.

Men hvad hvis der ikke er behov for mere kritik og negativitet og pessimisme? Hvad hvis der snarere er behov for, tør man sige det?, et spirituelt, opbyggeligt og optimistisk projekt? Hvad hvis kulturkritikken og venstrefløjen tager den opgave på sig? Hvad hvis der er brug for at rehabilitere en slags kritikkers *konstruktive* karakter? Hvad hvis Susan Sontag havde ret, da hun som indledning til bogen *The Aesthetics of Silence* skrev: "Every era has to reinvent the project of 'spirituality' for itself" (3).

Grunden til, at jeg stiller disse spørgsmål, er, at jeg nu i længere tid har beskæftiget mig med depression og andre samtidige patologier, og hvad der står mere og mere klart er, at depressionsfænomenet kan opfattes som et symptom på et samfund i åndelig krise i den forstand, at troen på frem-

tiden er forsvundet (den kliniske litteratur på området fremhæver ofte, at depressive personer har mistet evnen til at forestille sig fremtiden). Hvis det er sandt, som den tyske religionssociolog Jacob Taubes skriver i *The Political Theology of Paul* [*Die politische Theologie des Paulus*, 1987], at det efterhånden er umuligt at opretholde nogen "spiritual investment in the world as it is" (s.103) – så bliver det kritiske projekt et, ja, opbyggeligt, terapeutisk og spirituelt projekt, som handler om at genetablere en tro på fremtiden. Franco 'Bifo' Berardi har endda foreslået, at sådan som tingene er nu, vil politik og terapi snart være én og samme aktivitet.<sup>1</sup> At forsoning og emancipation i en vis forstand kommer ud på ét.

Når jeg skriver "opbyggeligt" mener jeg det i den betydning, som Søren Kierkegaard tillægger ordet: Han understreger nemlig, at eksempelvis kærligheden er opbyggelig, for så vidt som kærligheden bygger kærligheden op fra grunden, som i denne sammenhæng kan oversættes til en tanke om at bygge fremtiden op fra grunden. Det er naturligvis også provokerende ment, al den stund opbyggelighed ikke ligefrem har været *kosher* i kulturkritiske kredse. Det er desuden tænkt som et modsvar til den fashionable pessimisme, som i New York går under navnet *kosmisk pessimisme*, som

---

1 Se ex. <http://www.16beavergroup.org/bifo/bifo-how-to-heal-a-depression.pdf>. Som Franco 'Bifo' Berardi har kortlagt, så skal den efterhånden altomfattende krise i den vestlige verden frem for alt forstås som en krise i den sociale imagination, en krise i forestillingerne om fremtiden. Den tro på fremtiden, som prægede store dele af det 20. århundrede synes at være gået noget så eftertrykkeligt tabt. "The end of modernity began with the collapse of the future, with Sid Vicious screaming *no future*" (*After the Future*, 100). Det nye ved denne i udgangspunktet postmoderne følelse, som både Jameson og Lyotard adresserede for flere årtier siden, er, at det i dag ikke længere er en chokerende erkendelse hos avantgarden, de mest fremsynede kulturkritikere eller de mest sammenbidte punkere. I dag giver følelsen ikke anledning til andet end at man trækker på skuldrene og siger: hvad så? Som Marc Augé pointerer i sin bog *The Future*: "We are becoming used to the idea or image of a world without history or future, a world that has arrived, a finished world whose space is closing in on itself for good" (42). Eller som Mark Fisher observerer i *Capitalist Realism*: "I would want to argue that some of the processes which Jameson described and analyzed have now become so aggravated and chronic that they have gone through a change in kind [...] What we are dealing with now, however, is a deeper, far more pervasive, sense of exhaustion, of cultural and political sterility" (7).

optræder i TV-serien *True Detective* og bliver trykt som slogans på salgbar merchandise som t-shirts og andre slags ting.

Hvad er min anke? Den er blandt andet, at sådanne i udgangspunktet venstreorienterede positioner faktisk, direkte eller indirekte, ender med at lade sig opluge af hvad allerede Walter Benjamin i 1931 kaldte for venstremelankoli. De ender med at lade sig hjemsøge af det, som Sam Gindin kalder for fatalismens spøgelse i en artikel i *Jacobin Magazine*, "Art in an Age of Fatalism". I artiklen gør Gindin opmærksom på, at en alvorlig fare i dag består i at overgive sig til *a spectre of fatalism*, hvilket indebærer at man accepterer, at historien er slut og alt, der er tilbage, er en evig og eviggyldig nutid med liberalt demokrati og neoliberal kapitalisme (Gindin 2013). At man accepterer, at der ikke er nogen fremtid og ikke noget alternativ og at det, der kunne være, reduceres til det, der er. Med fatalisme menes der således, at man affektivt forholder sig til fremtiden på samme måde, som man normalt plejer at forholde sig til fortiden: Som noget nødvendigt, uomgængeligt, uforanderligt.

Ifølge Gindin udgør et fatalistisk forhold til fremtiden et påtrængende problem for både forfattere, kunstnere og kritiske intellektuelle i den vestlige verden af i dag. Fatalisme, pessimisme eller melankoli – for mig at se er de synonyme i den her kontekst. Der er naturligvis ingen tvivl om, at det ikke just står fabelagtigt til med klimaet, økonomien, det politiske system, den europæiske union. Men spørgsmålet er, hvad kulturkritikken stiller og skal stille op med dette vilkår? Hvordan skal den forholde sig til den tilsyneladende fraværende fremtid (jeg bruger ordet tilsyneladende, fordi det jo er ikke et objektivt faktum, at fremtiden er forsvundet, men lige så meget en ideologisk konstruktion)?

Jeg vil i den forbindelse gerne slutte med Ernst Bloch. I bogen *The Principle of Hope, Vol. 1 [Das Prinzip Hoffnung, forfattet mellem 1938 und 1947]* forholder han sig løbende til forholdet mellem optimisme og pessimisme, og mens han medgiver at en "rotten optimism" (som det hedder i den engelske oversættelse) naturligvis ikke kan komme på tale, så er Bloch alligevel overbevist om, at vi er nødt til at bevare en eller form for optimisme, et eller andet håb. Han kalder en sådan optimisme for "artificially conditioned optimism" og stiller det over for en "unconditional pessimism." Han skriver: "Unconditional pessimism [...] promotes the business of reaction not much



less than artificially conditioned optimism; the latter is nevertheless not so stupid that it does not believe in anything at all. It does not immortalize the trudging of the little life, does not give the humanity the face of a chloroformed gravestone." (445). For Bloch er denne kunstigt betingede optimisme vejen frem, fordi den i modsætning til den betingelsesløse pessimisme netop ikke fungerer som et bedøvelsesmiddel, netop ikke er en klud, der lugter af kloroform. Som han også skriver: "Thus pessimism is paralysis per se, whereas even the most rotten optimism can still be the stupefaction from which there is an awakening." (446). Eller som Maurice Blanchot bemærker et sted i *The Writing of the Disaster* [*L'Écriture du désastre*, 1980]: Det kan godt ske at optimister skriver dårligt, men pessimister skriver slet ikke (s. 113). En sådan indrømmelse eller erkendelse, fornemmer jeg, vil have vidtrækkende konsekvenser for kulturkritikken i dag.

Mikkel Krause Frantzen er ph.d.-studerende ved Institut for Kunst- og Kulturvidenskab, Københavns Universitet.

## SOLVEIG GADE

### Kulturforskeren, dramaturgen og kritikken

Lad mig starte med at trække en parallel fra den kritiske kulturforsker til dramaturgen. Dramaturgen er, i ordets moderne betydning,<sup>1</sup> et barn af oplysningsprojektet, ligesom kritikeren er det. Da Lessing i 1767 blev ansat som intet mindre end verdens første dramaturg på Hamborgs Nationalteater fungerede han som en slags "in-house critic", der bl.a. med udgangspunkt i teatrets egne produktioner skrev kritiske essays om dramatisk komposition, skuespilteknik, publikum og nok så vigtigt: tysk teater og tysk teaterkritiks status og fremtid. I den forstand forenede kritikeren, teoretikeren og publikumsvejlederen sig i dramaturgen, der som en slags "offentlig" opdrager havde til opgave at hæve niveauet, såvel i teatret som hos publikum, for på den måde at bane vejen for et nyt teater, hvori det fremspirende borgerskab kunne se sig selv behandlet på scenen.

Det er rodfæstet i denne oplysningstradition, at skikkelser som Piscator og Brecht i første del af det 20. århundrede udvikler deres politiske teater. Mens dramaturgen hos Lessing primært har fingrene i den litterære

---

1 I *Poetikken* anvender Aristoteles betegnelsen dramaturg synonymt med dramatikeren. Med Lessing og i den moderne betydning af ordet adskilles dramaturgens funktion imidlertid fra dramatikerens (Esslin, 1978).

dramatekst, trækker Brecht ham/hende imidlertid ind i selve prøve- og produktionsprocessen og tildeler i samme ombæring dramaturgen rollen som instruktørens vigtigste teoretiske sparringspartner. Den, der hjælper instruktøren med at udvikle det konceptuelle og ikke mindst kontekstuelle rammeværk for forestillingen. Den, der – som Brecht udmaler det i *Messingkauf*-dialogerne – må stille sig i filosofiens tjeneste og sikre, at stykket på passende vis formidler den marxistiske ideologi, der var drivkraften bag Brechts episke teater.

Informereret af poststrukturalismens indsigter og det såkaldte fald af de store ideologier ændrer det oven for beskrevne syn på dramaturgen som en slags oplysningsinstans og "ideologisk opdrager" sig imidlertid (ligesom det også er tilfældet for kritikeren) i sidste del af det 20. århundrede. Lidt forsimplet sagt forsvinder troen på dramaturgen og også teaterkunstens evne eller for den sags skyld ret til at udpege ideologiske retningslinier til fordel for en mere spørgende, undersøgende tilgang. Med fremkomsten af ikke-tekstbaserede teaterformer såsom deviset teater (teater, hvor tekstmaterialet genereres i løbet af prøveprocessen), visuelt teater, performanceteater og postdramatisk teater sker der desuden det, at dramaturgen bliver yderligere involveret i produktionsprocessen. Mere specifikt tildeles dramaturgen – når der ikke nødvendigvis foreligger en færdig dramatisk tekst at gå ud fra – typisk en langt mere medskabende rolle i udformningen af selve forestillingen og dennes dramaturgi (dvs. komposition af rum, lyd, lys, tekst, bevægelse, gestus etc). Sagt på en anden måde optræder dramaturgen i stadig højere grad som en kreativt *medskabende*, men dermed også *medskyldig* samarbejdspartner. Snarere end først og fremmest at fungere som kritiker, ideolog eller "udefrakommende øje", der skulle være i stand til at udfolde en objektiv analyse af den emergende forestilling ud fra en tilsyneladende olympisk position, fungerer dramaturgen således i stigende grad som en figur, der konstant må switche mellem at være et (fingeret) udefrakommende kritisk blik og et involveret og investeret medlem af det kunstneriske hold. Et medlem, der som en art forestillingens skyggekarkitekt bistår instruktøren med at forbinde forskellige sceniske sprog, systemer og kontekster i en konsistent dramaturgi. I denne ændrede funktion er dramaturgens evne til at være åben og sensibel overfor uforudsete forandringer i prøveprocessen og til at give materialet mulighed for at

svare tilbage i forhold til det oprindeligt udarbejdede (politiske) forestillingskoncept altafgørende.

For nu at vende os mod spørgsmålet om den kritiske kulturanalyse, så forekommer det mig, at dramaturgens forandrede rolle kan kaste lys over kulturforskerens situation i dag. Skikkelser som Irit Rogoff og Gavin Butt har med forskellige begreber ("criticality" og "performativ kritik") peget på, hvordan et nyt kritisk paradigme synes at være under formation som en konsekvens af fremkomsten af alt fra beskuerinvolverende kunstformer til kreativ videnspraksis (Butt, 2005; Rogoff, 2003). Et paradigme, hvor kritikken ikke holder sig til udelukkende at analysere de herskende betingelser eller at dekonstruere de antagelser og naturaliserede værdier og tankestrukturer, der historisk set måtte have gjort krav på sandheden. Nej, kritik handler nu også om ud fra et situeret og kropsliggjort perspektiv at bebo og *udleve* betingelserne i den kultur, vi som "lidelsesfæller er kastet ind i" (Rogoff, 2003). Skønt det især hos Rogoff forekommer temmelig dunkelt, hvad det så helt konkret betyder, så er en i denne sammenhæng central pointe, at den nævnte kritiske modus markerer et opgør med det traditionelle skel mellem kritikeren som distanceret analyserende og kunstneren som kreativt skabende. I stedet bydes nye alliancer, hvor videnskabelig og kunstnerisk praksis fletter sig sammen i nye, komplekse former for kritisk vidensproduktion, velkommen.

Parallellen til den stadig mere involverede og kunstnerisk medskabende dramaturg er til at få øje på. Og ligesom for dramaturgen åbner nedbrydningen af de tidligere så distinkte skel mellem "objektiv", kritisk analyse og subjektiv, kreativ praksis for en række nye, interessante perspektiver for kulturforskeren. Samtidig er eller kan denne udvikling være forbundet med frustration, eftersom den placerer kritikeren på usikker grund og nødvendigvis må betyde et farvel til dennes ret til at "diskriminere i de universelle værdiers navn", som Gavin Butt har udtrykt det. I forhold til dramaturgen indebærer eroderingen af skel endvidere, at han eller hun i stadig højere grad må være i stand til at smidigt at bevæge sig mellem forskellige arbejdsfunktioner. Ikke længere blot kritiker, ideolog, publikumsopdrager eller programredaktør, men nu også kunstnerisk medskaber, pr-medarbejder, facilitator af kreative processer, semi-psykolog på det kunstneriske hold, arrangør af outreach-arrangementer etc. etc. Som Bojana Kunst har bemærket et sted, kommer teaterapparatets historisk kritiske funktion,

dramaturgen, således paradoksalt nok til at fremstå som indbegrebet af neoliberalismens evigt fleksible og omstillingsparate medarbejder (Kunst, 2009). Kritisk praksis materialiseret som repræsentativ arbejdsmodel for præcis det ideologiske regime, den havde til hensigt at kritisere!

Hvad enten man vælger at se optimistisk eller pessimistisk på de muligheder og scenarier, der aktuelt åbner sig for såvel dramaturgens som kulturforskerens kritiske praksis, må den stadige fordring, som jeg ser det, være at forholde sig åbent og sensibelt til det stof i dialog med hvilket, man udfolder sin kritiske analyse. Evnen til at lade stoffet svare tilbage og overraske én, også selvom det måtte gå imod de (forudfattede) politiske og ideologiske overbevisninger, man måtte være i besiddelse af, må være det centrale. For at formulere det lidt mere specifikt i forhold til de af redaktørerne cirkulerede udsagn vil jeg slutte med at respondere på udsagn to's lettere modløse tone ved at sige: Jo, jeg mener godt, at vi som kulturforskere kan anskue det vi gør som kritisk, måske ligefrem politisk praksis, for så vidt, at vi udvikler begreber og/eller kreative videnspraksisser til at tænke, handle og potentielt forandre med. Men jeg tror ikke på at reducere studiet af kulturfænomener til et middel, der udelukkende kan "tjene vores politiske overbevisninger", som der står i udsagn to. Vil vi give os de vilkår, der i disse år byder sig til for såvel kulturkritisk som dramaturgisk praksis, i vold, må vi omfavne usikkerheden og turde give afkald på allerede formulerede politiske overbevisninger.

Solveig Gade er dramaturg og lektor i Dramaturgi på Institut for Kommunikation og Kultur, Aarhus Universitet.

## LITTERATUR

- Brecht, Bertolt. *Dialoge aus dem Messingkauf*. Berlin: Suhrkamp, 1964
- Butt, Gavin. *After Criticism: New Responses to Art and Performance*, Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- Esslin, Martin. "The Role of the Dramaturg in European Theatre", *What is Dramaturgy*. Red. Bert Cardullo. Hamburg: Peter Lang, 1995 (1978).
- Kunst, Bojana. "The Economy of Proximity: Dramaturgical Work in Contemporary Dance" *Performance Research*, 14.3. (2009): 81-88.
- Lessing, G.E. *Hamburgische Dramaturgie*. Stuttgart: Reclam, (1769) 1995.
- Rogoff, Irit. "From Criticism to Critique to Criticality", 2003, <http://eipcp.net/transversal/0806/rogoff1/en>

## JON HELT HAARDER

### Skeptisk håbeful

Jane Bennets formulering af en moderne materialistisk vitalisme i *Vibrant Matter* (2010) ender med denne trosbekendelse: "I believe in one matter-energy, the maker of things seen and unseen. I believe that this pluriverse is traversed by heterogeneities that are continually *doing things*. I believe it is wrong to deny vitality to nonhuman bodies, forces and forms, and that a careful course of anthropomorphization can help reveal that vitality, even though it resists full translation and exceeds my comprehensive grasp. I believe that encounters with lively matter can chasten my fantasies of human mastery, highlight the common materiality of all that is, expose a wider distribution of agency, and reshape the self and its interests."<sup>1</sup>

I begyndelsen af *Absolute Recoil* (2014) sammenligner Slavoj Žižek drillende Bennets univers med Tolkiens, men påpeger også at det er uvist, hvordan man mere præcist skal forstå hendes vitalisme: Hævder hun, at tingene er levende, eller argumenterer hun for en anden (og bedre) måde at tænke om tingene? Bennet vedgår denne uklarhed flere steder i bogen, men Žižek vil ikke lade hende slippe: "[. . .]re these vital qualities of material bodies the result of our (the human observer's) 'benign anthropomorphism'",

---

1 Jane Bennet. *Vibrant Matter*. Durham og London: Duke University Press, 2010, 122.

insisterer han, "[. . .] or are we effectively dealing with a strong ontological claim asserting a kind of spiritualism without gods [. . .]?"<sup>2</sup>

Jeg tænker, den disput er ganske kritiktdystypisk. På den ene side har vi de kritiske praksisser, som Rita Felski i *The Limits of Critique* (2015) med Paul Ricoeur sammenfatter under begrebet mistankens hermeneutik – tanken om at især humanvidenskaberne retteligen har at bedrive kritik i betydningen demaskere ideologiske formationer, som de kommer til udtryk i kulturelle fænomener, herunder kritikken selv. På den anden side har vi et ligeså broget felt hvor der argumenteres for tillidsfuld hermeneutik, realisme, materien, præsens og genfortryllelse. Det er givetvis en forsimplet opstilling, men vi står vel med endnu en vending – fra førstnævnte i retning af de næstnævnte positioner. Jeg vil her slå et slag for, at man i den sammenhæng agerer skeptisk håbefuld revisionist.

Lad os vende tilbage til diskussionen ovenfor. Žižek har ret i, at det er uklart hos Bennet, om der er en vitalitet i alle ting, eller det handler om en anden måde at tænke om tingene (for at blive bedre til at omgås den planet-ting vi helst skulle blive ved med at kunne bebo). Hun taler om det forkerte i at "deny vitality to nonhuman bodies", men også om a "careful course of anthropomorphization." Hvis der vitterligt er vitalitet i alle ting, behøver man vel ikke være *careful*, og da slet ikke med antropomorfering – for så er den jo god nok, der er tingskraft i alting. Derude.

Men Žižek hævder så, at hvis vi overhovedet kunne erkende materien direkte, ville dette være "extremely traumatic". Det ville være et møde med "the abyss of Otherness not covered up or facilitated by imaginary identifications which make the Other someone 'like us', someone we can emphatically understand" (Žižek: *Absolute Recoil*, 12). Han indkalder tre dystopiske science-fiction-narrativer om mødet med absolut fremmede livsformer som vidner på at vi i mødet med dem står over for et uigennemtrængeligt andet, med hvilket ingen kommunikation er mulig.

Žižeks kritik af Bennet er relevant, men dette er *begging the question* på en måde, der måske kunne illustrere Felskis kritik af kulturkritikken for – blandt andet – at være nok så meget et (indgroet og normativt) affektivt

---

2 Slavoj Žižek. *Absolute Recoil: Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*. London og New York: Verso, 2015, 9.

stance som et helt igennem rationelt forehavende. Med mindre man tager ganske meget for givet, er det vel ikke selvindlysende, at mødet med verdens "lively matter" alene kan filmatiseres som et alien-scenario? For det første er Bennets position ikke en traditionel biologisk vitalisme af den type, der var så fremherskende i den vestlige verdens åndsliv i begyndelsen af 1900-tallet. Materien er altså næppe at forstå som "væsner", den består også af ting (hvad man så end mener med det). Dermed er det næppe heller relevant at tænke på mødet med den livlige materie som (fravær af) kommunikation. For det andet må man spørge om mødet med det absolut andet nødvendigvis ville være absolut skræmmende. Jeg ville mene, at det bestemt kunne være ekstremt skræmmende, fordi det kunne være mødet med dødens uomgængelighed. Det kunne også være et mere afsvalet møde, f.eks. med universets totale ligegyldighed over for os mennesker. Endelig kunne man forestille sig epifaniske oplevelser af tingenes og ens eget nærvær.

Omvendt bekymrer jeg mig lidt om kontekst – selvom Felski ganske velgørende hævder, at kontekst stinker, og selvom hun faktisk gør sig frugtbart umage med at fastholde både en mistænksom og en tillidsfuld hermeneutik. Men hvad nu hvis man er i sammenhænge, hvor mistankens hermeneutikere aldrig har haft den totaliserende indflydelse, der tilsyneladende har gjort sig gældende på de amerikanske universiteters litteratur- og kulturstudier? Er der ikke masser af realisme, etik og opbyggelighed i dansk humaniora? Så stiller sagerne sig vel anderledes? Det skulle jeg mene.

Graham Harman skriver så fint i forbindelse med en redegørelse for objektorienteret ontologi: "From time to time something new is needed to awaken us from various dogmatic slumbers. *Properly pursued*, the search for "the next big thing" is not a form of hip posturing or capitalist commodification, but of hope"<sup>3</sup>. Kursiverne i citatet er mine og understreger den håbefulde, men også kritisk kontekstualiserende revisionisme, jeg mener er vigtig. Uden den synes jeg man risikerer at forblive i en dogmatisk mistænksomhed eller udvikle sig til enten en søvnløs og rundtossede forbruger i teoriens fortløbende vendinger eller en, der går opbyggeligt i søvne med den næste store ting som påskud.

---

3 Graham Harman. "The Wellwrought Broken Hammer". *New Literary History*, 43. 2, (2012): 187-88.



En sådan omgang forsigtig lad-os-nu-liiige lyder noget mindre politisk potent end den radikalitet, man har kunnet finde hos den mistænksomme hermeneutiks profeter. Måske. Men. Bennet fremhæver – op imod kritikken for at hendes materialisme risikerer at legitimere et instrumentalistisk syn på mennesket – at Kants kategoriske imperativ ikke ligefrem har haft "a stellar record of success in preventing suffering" (Bennet. *Vibrant Matter*, 12). Lidt populistisk, men alligevel. På samme måde kan man sige at selv den radikaleste af mistænksomheder næppe har haft den store indflydelse på neoliberalismens udbredelse. Måske er de to parter faktisk del af det samme tidehverv. Der er godt 10 år gamle men stadig gode spørgsmål hos Bruno Latour (med udgangspunkt i konspirationsteorier blandet andet om 9/11), som jeg vil slutte med at lade stå åbne: "Remember the good old days when university professors could look down on unsophisticated folks because those hillbillies naïvely believed in church, motherhood, and apple pie? Things have changed a lot, at least in my village. I am now the one who naïvely believes in some facts because I am educated, while the other guys are too unsophisticated to be gullible: "Where have you been? Don't you know that the Mossad and the CIA did it?" What has become of critique when someone as eminent as Stanley Fish, the "enemy of promises" as Lindsay Waters calls him, believes he defends science studies, my field, by comparing the laws of physics to the rules of baseball? What has become of critique when there is a whole industry denying that the Apollo program landed on the moon?"<sup>4</sup>

Jon Helt Haarder er lektor i litteratur ved Institut for Kulturstudier, Syddansk Universitet.

---

4 Bruno Latour. "Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern". *Critical Inquiry*, 30.2 (2004): 288.

## FRODE HELLAND

### Kritikk i dag – syv ufullstendige punkter

- 1) Hva er det mest grunnleggende og det viktigste kjennetegnet ved våre samfunn i dag? At de er kapitalistiske samfunn. Dette betyr selvsagt at økonomien er innrettet på en bestemt måte, for eksempel at den private eiendomsrett til produksjonsmidlene er ukrenkelig. Noen få eier produksjonsmidler, de kalles *arbeidsgivere*, mens det store flertall – som kalles *arbeidstakere* – selger sin arbeidskraft til *arbeidsgiverne*. Slik formulert er det noen som er snille nok til å *gi*, mens andre derimot *tar*. Andre ord for det samme er at kapitalistene (de få) eier produksjonsmidlene, mens arbeiderne selger sin arbeidskraft, som kapitalistene henter ut merverdi fra. Makt og utbytting med andre ord – og ordene teller; de kan brukes til å skjule forhold, men de kan (forhåpentlig) også brukes til å uttrykke forholdene, slik som den høyst reelle utbytting.
- 2) Det fins gode teorier om, begreper for og empiriske undersøkelser av disse grunnleggende aspektene ved samfunnet, for eksempel i det som kalles den marxistiske tradisjonen. Men disse teoriene, begreperne og empirien ser ut til å ha blitt svært vanskelige å nyttiggjøre seg for kulturanalysen de siste 30-40 årene. Og det er paradoksalt, ikke bare fordi vi dermed har blitt mindre sakssvarende i våre analyser, men

også fordi samfunnsutviklingen i samme tidsrom har gjort de samme begrepene og teoriene stadig mer treffende. De siste 40 årene har jo først og fremst vært preget av en særdeles vellykket klassekamp, hvor altså overklassen, de få, de som er kapitalister, har lyktes i å tilegne seg en stadig større del av rikdommen som produseres i samfunnet. Dette er et udiskutabelt faktum: siden slutten av 1970-tallet har det velstående mindretallet blitt stadig rikere i forhold til det store flertall, og i dag besitter én prosent av jordens befolkning 46 prosent av de samlede ressursene, mens de rikeste ti prosentene eier 86 prosent. Halvparten av dagens mennesker eier ingenting. Ulikheten øker globalt og lokalt, og den er fortsatt økende – dette fins det god empiri på i offentlig statistikk og hos så forskjellige forskere som Thomas Piketty, David Harvey, Naomi Klein eller Ellen Meiksins Wood. Alle kan ikke, og bør ikke, være økonomer, men det er påfallende hvordan ambisjonen om å relatere kulturanalysen til det viktigste trekket ved samfunnet ble diskreditert – uten helt å kunne hente seg inn igjen.

- 3) Videre fins det utallige påvisninger av at disse trekkene ved samfunnet ikke er "rent" økonomiske forhold – de er politisk skapt, og de påvirker folks hverdag. Wilkinson og Pickett har for eksempel vist hvordan stor ulikhet er skadelig for et samfunn. Stor og økende ulikhet oppløser tillit, øker angst og sykdom, skaper mer vold og kriminalitet, svekker utdanningssystemet, gir mindre sosial mobilitet, for bare å nevne noe av det jeg husker fra deres bok *The Spirit Level*. Dette er også kulturelle forhold, men det ser ikke ut til at kulturanalysen har noe godt begrepsapparat for å diskutere slikt.
- 4) Kapitalismen er kjennetegnet også ved sin kolonialiserende tendens; den legger stadig nye områder av samfunnet og individets liv under seg. Er det noen som husker da internett var uten reklame? Eller den gang man kunne ta fram sin mobiltelefon uten samtidig å bli oppmuntret til å bruke penger på ett eller annet? Truede eller allerede utdødde arter så som gratis helsevesen, gratis utdanning og fri forskning taler om den samme utviklingen – det foregår en omfattende "enclosure of commons"; det som var offentlig blir privat eid, profitt for de få, finansiert av de mange. Hvor stor del av samfunnets forskningsressurser er i dag rettet inn mot profitt, næringsliv og "entreprenørskap"? Snart

blir introduksjonskurset "Hvordan bli en gründer?" obligatorisk i all høyere utdanning.

- 5) Sagt med andre ord: Da Thomas Ostermeier overtok som kunstnerisk leder ved Schaubühne i Berlin beskrev han sin samtids dominerende teaterestetikk med begrepet "kapitalistisk realisme". Dette begrepet er skapt etter modell av østblokkens "sosialistiske realisme", som hadde som oppgave å forherlige den reelt eksisterende sosialisme. På samme vis mente Ostermeier at dominerende trender innenfor teateret omkring år 2000 hadde forfalt til en forherligelse av den reelt eksisterende kapitalisme. Den kapitalistiske realismen var en slags "anything goes"-estetikk, hvor alt er mulig og enhver lese måte og fortolkning er like god, blant annet fordi den ideologiske kamp var like avblåst som begrepet om totalitet var oppgitt, og slik det heller ikke fantes noe seriøst begrep om et autonomt individ: I teateret er det like mange virkeligheter som det er "individer" tilstede. Dette er et overestetisert teater, uten individuell forbindelse til en samfunnsmessig virkelighet, og dermed heller ikke til noe subjekt med handlingsmuligheter, et subjekt som orienterer seg selvstendig i verden ut fra tanker om alternativ til det gitte. Dette er et affirmativt teater, sa Ostermeier, det tjener makthaverne at kunsten trekker seg tilbake i flertydighet og dekonstruerte fragmenter. Kanskje utgjør mye av den mest skarpsindige, beleste og avanserte kulturanalysen som er prestert de siste tiårene i bunn og grunn en form for kapitalistisk realisme?
- 6) Jeg mener ikke med dette å si at identitetspolitikken er fåfengt eller mer "ideologisk" enn annen tenkning. Tvert imot er identitetspolitikken viktigere enn noen gang. I en situasjon der det er en "soft" rasisme som er blitt politisk korrekt, er det viktigere å fastholde retten til å være forskjellig. Selv enkle og naive tanker som det å framholde et ideal om likhet og likeverd for alle, uansett hudfarge, religion eller kjønn er blitt til provokasjoner, noe nesten abjekt i enkelte deler av offentligheten – og behovet for å stå imot blir mer prekært. Og også identitetspolitikken har sitt klasseperspektiv, eller som Fanon understreker: Rasismen er skapt av kolonialismen, de er to sider av samme sak – eller i dag kanskje heller: fordi vi bomber dem sønder

og sammen må vi forakte dem, det er deres egen skyld at vi må drepe dem med droner og F16. Stadig framstår bestemte former for sosial og økonomisk ulikhet og urettferdighet som *naturlige*. På et nasjonalt plan blir minoriteters svake stilling rettferdiggjort – det er muslimenes egen feil at så mange av dem bor dårlig og er arbeidsledige; gettoisering blir de gettoisertes skyld, det er uforanderlige og kulturelle årsaker til deres problemer, og til det at de *er* et problem.

- 7) I sin nå klassiske artikkel "Can the Subaltern Speak?" kritiserte Spivak noen sentrale franske filosofer for å ha glemt maktperspektivet, materialismen og begrepet om ideologi. Foucault og Deleuze ble kritisert for å være naive i sin omgang med problemet omkring representasjonen av de underordnede (de subalterne). Hun viser at de demonstrerte en naiv holdning til det å være en europeisk intellektuell under imperialismen – et relevant poeng også innenfor krigførende nasjoner som Norge og Danmark. Foucault og Deleuze ser ikke, eller de unnlater å innreflektere, forbindelsen mellom en teori om representasjon og den globale kapitalismens politiske økonomi. Spivak viser hvordan disse to tenkerne, tross (eller kanskje i og med) deres fundamentale kritikk av det enhetlige, borgerlige subjekt smugler inn et utematisert Subjekt, nemlig Europa. Og noe av grunnen til dette mener hun ligger i de to franskmennenes avvisning av begrepet ideologi. Fordi de ikke har en ideologiteori, blir de ute av stand til å forstå sin egen rolle som intellektuelle under en global arbeidsdeling, slik de også tar for lett på representasjonens problem.

Frode Helland er professor og centerleder ved Senter for Ibsen-Studier, Universitetet i Oslo.

## CARSTEN JUHL

- 1) Forløbet må gå fra kritikkers eksterne subjekt – hvem tænker, hvem handler? – over indlejringen af den kritiske tilgang i en videnskabelig eller poetisk diskurs frem til opløsningen af begge etaper eller dele i en samlende intentionalitet. For spørgsmålet må være: Hvad ville kritikeren forhen? Hvad vil den mikropolitiske arkæolog nu?

En lavintentional hermeneutik er imidlertid negativt indstillet over for viljeshandlingen – den være sig reformistisk eller subversiv – uanset om viljen vil engagementet eller analysen. Sproget og modtageligheden må opprioriteres, skal der findes en udvej fra hermeneutikken, så der bliver mere råderum for læserens og deltagerens umiddelbare reaktioner. Nedprioritering af signaturen og opprioritering af anonym delagtiggørelse er den eneste formelle udvej på dette meget generelle niveau i ræsonnementet.

- 2) Når det gælder studier, er det kun detaljerne, der tæller. Har emnet været nedprioriteret længe, så er en åben tilgang vigtig. F.eks. Hans Vammens undersøgelse af de rodede politiske beslutningsprocesser mellem 1848 og 1864 i Danmark (i bogen *Den tomme stat*, jf. min anmeldelse i *K&K*, nr. 114). Statens historie i Danmark-Norge som en undertrykkende stat har også været nedprioriteret længe. Her

bliver Øystein Rians *Sensuren i Danmark-Norge – Vilkårene for offentlige ytringer 1536-1814* helt afgørende. Hver gang der er detaljestudier, der vender op og ned på de etablerede selvforståelser, så må de eventuelle kulturgeneralister tilegne sig sådanne opdagelser og indarbejde dem i deres synteser. Det kan imidlertid tage generationer, inden sådanne synteser når frem til "den offentlige mening", såfremt pres udefra – krise og revolution – da ikke aktualiserer dem og gør dem til akutte indsigter, alle har "brug for".

- 3) Hvad den intellektuelle måtte være for en skikkelse, er fortsat en stor vanskelighed for analysen. Den intellektuelle er jo mest af alt en sociologisk figur, der viste sig efter krigen med Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus og folkene omkring tidsskriftet *Les Temps modernes*. De dissidente tidsskrifters forfattere, eksempelvis *Socialisme ou Barbarie's* samtidige forfattere, fandt ingen plads i offentligheden som "intellektuelle". Og ville det nok heller ikke (i det mindste ikke i de første år). At det lykkedes for *Les Temps modernes'* forfattere at etablere en solid plads i offentligheden, skyldtes især, at de ikke brød med den franske modstandsbevægelses hovedgrupper, stalinisterne og gaullisterne. Sidstnævnte blev ved med at forholde sig til disse "eksistentialister". Mange forfattere og kunstnere gjorde det samme (Boris Vian, Juliette Greco, Picasso). Og lidt efter lidt gjorde alle medier og forfattere det i Vesten. Derfor blev "eksistentialisterne" efterhånden også poler for proto-queer og antikolonialistiske forfattere som Genet, Violette Leduc og Fanon. Grunden til citationstegnene omkring flertalssubstantivet 'eksistentialisterne' skyldes, at de rigtige forskere i eksistens-begrebet hos for eksempel Kierkegaard eller Schelling – jeg tænker på Luigi Pareyson eller Xavier Tilliette – var meget utilfredse med det fagfilosofiske niveau blandt skribenterne i *Les Temps modernes*, da disse først var blevet til "intellektuelle" (når vi ser bort fra Merleau-Ponty, der heller ikke havde de samme positioner som Sartre og Beauvoir vedrørende filosofi). Det ses tydeligt af niveau-skiftet mellem Sartres fænomenologiske skrifter om imagination eller om væren og de mange efterfølgende småskrifter frem til forsøget på en "Kritik af den dialektiske fornuft", som i øvrigt fortjener en kritisk granskning i dag. Beauvoirs store feministiske afhandling om "Det

andet køn" er heller ikke en "intellektuel" tekst: den rekonstruerer en åndshistorie for første gang, som alle sidenhen må vende tilbage til, når det feminine skal skrives som Geistesgeschichte. I denne sag er det naturligvis forvirrende, at den filosofihistoriske genre 'åndshistorie' hedder "intellectual history" på engelsk... – Skynder vi os frem til i dag, så havner vi i enquetens spørgsmål 4:

- 4) Der har altid været animositet mod sådanne "intellektuelle": Mod Sartre i Frankrig eller PH i Danmark. Og de er ofte forsøgt trynet af deres samtidige, der ikke mente, at der var "brug" for dem. Ikke desto mindre bliver offentligheden ved med at generere dem. Žižek og Badiou er gode eksempler på nogle, og de kan ligne de gamle. Habermas er nok tættere på 50'ernes humanistisk-liberale intellektuelle som Aron. Læser man fransk presse, er der fortsat mange der melder sig, om end de krydres i dag med specialister inden for emner som islamisme, økologi, økonomisk prekaritet, blandede ægteskaber, bandevold, osv. – Men selv disse "nyttige" emner slår ikke igennem, blot fordi et dagblad publicerer en velformidlet fremstilling. Der er mange sådanne velformidlede fremstillinger i f.eks. ugeavisen *Die Zeit*, men ingen vil vove at vide, at det er *Die Zeit*, der er skyld i, at kansler Angela Merkels indvandrervenlige politik har op til 80-85% opbakning i de tidligere vesttyske länder mod 70-75% opbakning i de tidligere østtyske, hvor *Die Zeit* er mindre læst. Eller også modsat i Danmark, at det er de racistiske medier – *TV2*, *Weekendavisen* og *Jyllandsposten* – der er skyld i, at den danske opinion er gennemsyret og -styret af fremmedfjendske fordomme i en størrelse, der er omvendt proportional i forhold til den nævnte tyske. Var det blot et spørgsmål om "vokabularer", så findes sådanne jo let i svensk og tysk presse.
- 5) En sådan "affektivitet" er endnu vanskeligere at analysere end den intellektuelles rolle, eftersom det sidste spørgsmål blot er et sociologisk, mens det første er æstetisk-filosofisk. I Kritik af dømmekraften skriver Kant: "Ideen om det gode [forbundet] med affekt kaldes entusiasme. Denne sindstilstand synes at være sublim i et sådant omfang, at man sædvanligvis foregiver, at uden den ville intet stort kunne udrettes. Nu er imidlertid enhver affekt blind, enten i valget af sit formål eller, når dette måtte være givet ved fornuften, i gennemførelsen af det;



eftersom affekten netop udgør den bevægelse i sindet, som gør dette ude af stand til at anstille en fri overvejelse over grundsætninger for at bestemme sig ud fra disse. Entusiasmen kan således på ingen måde tjene til en tilfredsstillende af fornuften. Æstetisk er den ikke desto mindre sublim, fordi den udgør en kræfternes anspændelse gennem ideer, som giver sindet et afsæt, der virker langt mægtigere og mere varigt end tilskyndelsen fra sanseforestillingerne." (fra ALMEN BEMÆRKNING TIL FREMLÆGGELSEN AF DE ÆSTETISK REFLEKTERENDE DOMME, fra KaD).

Begejstring indeholder altså et kraftigt afsæt, hvor den anfægtede og medrevne krop mister den styring, som repræsentationen kunne muliggøre. Her hos Kant hedder den "sanseforestillinger", dvs. forestillinger med udgangspunkt i faktisk oplevede erfaringer. Så entusiasmen bryder med den tid og kontinuitet, livserfaringen ellers indeholder. Den har det samme forhold til tid som tandpinen: "Revolutions move fast: 'Time is as different as when you've got a toothache; you don't eat, hardly sleep, you forget where you've been, what you've been doing. Days are like hours, and months like days...' a POUM militant recalled." (Ronald Fraser. *Blood of Spain – An Oral History of the Spanish Civil War*, London: Pimlico, 1986, 141.)

Og Kants note om affekterne lyder: "Affekter er specifikt adskilte fra lidenskaber. De første forholder sig blot til følelsen; de andre tilhører begærsevnen og er tilbøjeligheder, som vanskeliggør eller umuliggør enhver bestemmelighed af det viljesmæssige ved hjælp af grundsætninger. De første er stormende og uforsætlige, de andre henholdende og overlagte. Således er uviljen en affekt som vrede, men som had (hævngerrighed) en lidenskab. Sidstnævnte kan aldrig og under ingen omstændigheder kaldes sublim, thi ganske vist hæmmes sindets frihed i affekten, men den bliver ophævet i lidenskabens."

Det sidste er da et opgør med fanatismen og blodrusen. Kant har givetvis nogle episoder fra Den Franske Revolution i tankerne, en revolution hvis idealer han forsvarede. – I dag står konflikten mellem terrorismens offerhandlinger og statens forsøg på total beherskelse af alle politiske situationer og hensigter (undtagelsestilstand uden nødlove som i Danmark (bortset fra 'Tuneserloven'), med nødlove

som i Frankrig: ordensmagts beføjelser er så omfattende i Danmark, at bare politiet handler "efter bedste skøn" og kan forklare dette "skøn" i detaljen, så kan det højst modtage en irettesættelse fra departementet). Tilsammen har de skullet låse for enhver revolutionær spontanitet blandt folk. Denne alliance mellem østmoskeer og veststater er fundamental for den stabilitet, der hersker midt i den syriske borgerkrig og den masseudvandring, der fulgte efter revolutionens nederlag i vinteren 2013-14. Det er derfor, at selv Dansk Folkepartis støtteregering aldrig kunne finde på at begynde at lukke ned for de mest politiske moskeer: De er alliancens spydspids, og det kommende danske kongepars besøg i de værste arabiske teokratier er blot kronen på den alliance. Den politiske modkraft, enhver revolution vil være oppe imod i vor verdensdel, er i øvrigt givetvis den tysk-tyrkiske kærne i den nævnte alliance.

Der er således kun forberedelse og forberedelse. Og følelsernes genveje viser sig kun som kollektive fænomener omkring konkrete, men spontant opståede bevægelser som dem i Tunesien, Ægypten, Syrien, Tyrkiet, Grækenland, Bosnien, Spanien, Brasilien, UK samt de amerikanske "Occupy"- og "Black Lives Matter"-bevægelser. For spontanitet er hovedproblemet altid synkroni. Og det vil sige spørgsmålet om hvilken organisation, disse bevægelser vil kunne afføde, fandt de sted på samme tid. – Med andre ord: Barrikader, der kan holde til barrikadedeltagernes tandpine (i det spanske eksempel varede tandpinen ca. et år: fra sommeren 1936 til sommeren 1937, da Negrin-regeringen forbød POUM og satsede rent på den stalinistiske kontrarevolution).

- 6) Helt enig. Mens den aktivistiske og antropologiske kritik står stærkt fra feministisk side, så er der fortsat for få analyser af universalierne mere eller mindre kønnede karakter. Eksempelvis den almene subjektivitet hos Kant. Rada Ivekovic begyndte fra denne vinkel i sin *Le sexe de la philosophie* i 1997. Målet var at undersøge Lyotards Kantlæsning med henblik på "det feminine" plads. Var "le féminin" indlejret i selve den bevægelse, der muliggør en udvidelse af det æstetiske fællesskab (sensus communis-problemet), så det transcenderer spørgsmålet om en positiv videregivelse af formoplevelsen? Dette, at det feminine måske indtog en plads som filosofem i selve transcendenzen, dvs. i

det (ikke bare begrebsligt) dynamiske ved det at tænke, minder en del om den kritik, Robin May Schott gør op med i sin *Feministisk filosofi* (Gyldendal, 2004), når den amerikanske filosof kritiserer reduktionen af feministisk filosofi til en magtdiskurs eller en politisk filosofi. For Schott er feministisk filosofi i stand til at nærme sig det stof, som politik gøres af, på en teoretisk måde, og ikke blot som empiri, hvad feministisk kritik ofte reduceres til.

Det subjekt, der lidt efter lidt udtænkes af kvindelige filosoffer, er paradoksalt nok mere kønsbefriet end den subjektivitetstænkning, fagfilosoffer ellers opererer med. Og det skyldes måske, at udgangspunktet for feministisk filosofi kan acceptere, at det almene må omfatte kroppen. Det er en position vi også kender fra Deleuze/Guattaris "krop uden organer" og fra Kants skælvende oplevelse af det sublime, hvor kroppen netop inddrages som en slags totalorgan, der kan reparere på de udeblevne "sanseforestillinger" og dermed på den manglende syntese. Ivekovic har godt fat i disse problemstillinger. Men der er en lang tradition for kønsophævede kropstænkning inden for feministisk tænkning. Den identificeres gerne med queer-æstetik, og det er også ok, når det er Luce Irigaray eller Judith Butlers tekster, vi har i tankerne.

I *Ce sexe qui n'en est pas un* (Irigaray, 1977) åbnes dette bal omkring et metakvindeligt køn: "Det køn som ikke er et sådant" er endnu en meget Freud-afhængig bog, så kroppens "afkønning" sker som en trodsig kritik, om end gennem mange nødvendige etaper for tænkningen. Det, som en sådan feministisk filosofi gerne vil, ligger ikke fjært fra Deleuze/Guattaris eller Agambens satsninger, nemlig at få opgraderet tankens effektivitet ved at indlejre den i noget mere end i ideer og kommunikation. Livsfilosofi eller vitalisme vil også en sådan akut placering af kroppen og dens eventuelle nød og udsathed i det overskridende. Og det er ikke noget tilfælde, at såvel Schott som Ivekovic inddrager borgerkrigen i Eks-Jugoslavien, hvorved volden mod kvindens krop og køn bliver en slags negativt paradigme: Voldtægten er ligesom torturen et indgreb mod den tænkende eller kritiske potentialitet i kroppens eksistens. Voldtægt og tortur skal vise, at viljen kan bøjes ved at nedbøje kroppen. Og det kan den også: potentialitetsreduktion er også viljesreduktion.

At denne position ikke er en teori, der bunder i sproghandlinger alene, men i en anden slags praksis og tydeliggørelse, viser en i sin selvforståelse i øvrigt nok lavfeministisk teolog, Catherine Pickstock i sin *After Writing – On the Liturgical Consummation of Philosophy* (1998). Det liturgiske er som bekendt meget tæt på spørgsmålet om rituel effektivitet: Hvad sker der ved ceremoniers gennemførelse, hvad er kollektiv celebrering osv.? Ældgamle problemer omkring det rituelles empiriske styrke, som blev rejst første gang af Max Weber i analysen af "kapitalismens ånd".

Såvel den citerede liturgis som queer-æstetikens subjekter indskriver imidlertid deres eksistens i en meget tynd og meget tilstedeværende væren. Den er uden splittelsen legeme-sjæl og især uden de store spørgsmål om "meningen med livet" og andre religiøse bekymringer om f.eks. metafysiske autoriteters forklaringsværdi. Så de er begge, og især queer-æstetikken, tættere på disponibilitet og parathed. Men vi ved også fra Agamben, at netop det åbne er en tovejsport: modtagelighed kan også omfatte modtagelighed over for det afhængighedsskabende...

(Jeg takker Veronica for henvisningerne til Catherine Pickstock og Rada Ivekovic).

- 7) Grunden til, at jeg altid har kritiseret termen "neoliberalisme", skyldes dens ideologiske funktion: Den skal afkoble pengene som cirkulationsmiddel fra merværdiproduktionen som kapitalakkumulation. Allerede Preobrazhensky kæmpede i sine artikler om "Ny økonomi" (1924) med ideen om en "lov for primitiv socialistisk akkumulation". Det drejede sig om at neddrosle værdilovens betydning for den sovjetiske økonomi. Ideologisk skulle løn, pris og profit adskilles fra kapitalbegrebet, så akkumulationstvangen i den sovjetiske økonomi blev utydeliggjort. Den ideologiske manipulation i denne sag består imidlertid altid i det samme postulat: penge er et "rent" byttemiddel, og pengeformen kan adskilles fra værdiformen og dermed fra kapitalbegrebet.

De, der forsvarer opretholdelsen af en pengeøkonomi under en "socialisme", satser højst på en statskapitalistisk styring af privatejendommen til produktionsmidlerne. Statskapitalistisk ejendom

er imidlertid blot en anonymiseret ejendomsform, der intet kan stille op over for akkumulationstvangen og markedet. Afskaffelsen af pengene som økonomisk regulerings- og byttemiddel har altid og for al materialistisk tænkning udgjort første skridt på vejen mod en socialistisk økonomi (også kaldet kommunismens første fase). Det gælder for Marx, det gælder for Krapotkin, det gælder for Pannekoek og for Bordiga. Samt for de efterfølgende generationer af revolutionære fra de seneste 50 år.

Jeg har her udelukket den afgørende plads i ræsonnementet, som tilkommer jordrenten; det gjorde Preobrazhensky også i sine 1924-forelæsnings. De russiske dissidenter opdagede den imidlertid i begyndelsen af 1930'erne, og den indtager en vigtig plads i Trotskys "Revolutionen forrådt", der imidlertid hæmmes kraftigt i sin analyse af et elendig kapitalbegreb.

Tiåret efter Maj 68 kunne kaldes det langtrukne nederlag. Den kapitalisme, der kom efter dette nederlag, var ikke "neo"-noget, bare fordi reformismen i Vesten fungerede på andre betingelser, og udbytningen af arbejderklassen spredtes til de kinesiske, indiske, indonesiske og bengalske proletarer. Deres produktion af almen merværdi (ved en kombination af lange arbejdsdage, "korte" lønninger og simpel taylorisme) afgav en merværdimasse, der tillod neddroslingen af de krav til arbejdskraftens reproduktion, som den tidligere dominerende relative merværdiproduktion havde sat. Grænsen for denne merværdiproduktion synes nu nået. Akkumulationen har været enorm, og vi har fået en kapitalkommando af eksempelvis kinesiske eksekutivkomité-medlemmer, der alle er milliardærer eller mangemilliardærer. Det eneste, dette udvidede borgerskab nu kan gøre, er, at forberede forsvaret af sine privilegier med våbenmagt. Den syriske revolution blev netop bekæmpet af denne del af kapitalkommandoen.

## JAKOB LADEGAARD

### Digital humaniora og kulturkritik

*Digital humanities* er blevet varmt omfavnet af medier, universitetsledelser og forskningsfonde. De fleste kulturkritisk og politisk engagerede humanister er derimod lunkne. Det er ikke svært at forstå, at man kan få tømmermændssymptomer af skåltalerne om, at løsningen på humanioras krise er at lave digitalt drevne statistiske analyser af *big data* og måske opfinde en dims eller to undervejs. Det lyder grangiveligt som et knæfald for den snævre forestilling om "videnskabelighed" som kvantificering og "anvendelighed" som økonomisk profit, der alt for længe har domineret den offentlige debat om forskning. For mange ligner *digital humanities* derfor mindre løsningen end en del af det problem, at traditionel, kritisk humanistisk forskning i stigende grad miskrediteres og mister anerkendelse. På den baggrund er det fristende at tilslutte sig forfatterne til den polemiske artikel i *LA Review of Books*, der for nyligt beskrev *digital humanities* som et instrument i den neoliberale overtagelse af universiteterne.

Den udbredte tendens blandt både fortalere og modstandere til at gøre humanioras krise til rammen om diskussionen af *digital humanities* fremmer næppe en nøgtern vurdering af digitale analyseredskabers mulige bidrag til humanistisk kulturforskning. *Digital humanities* er hverken frelseren eller fanden selv. Det er langt hen ad vejen hverdag. Digitale værker-

tøjer er en nyttig del af livet på kontoret og i undervisningslokaler i form af digitaliserede arkiver, ordbøger, søgemaskiner, visualiseringsværktøjer, etc. Det er først, når teknikken *ikke* virker, at den slags redskaber får folk op i det røde felt. Det hænder til gengæld, når vi begynder at tale om digital analyse. Det er der formodentlig to grunde til: For det første synes det at kræve tekniske færdigheder, som de færreste kulturhistorikere besidder. For det andet føler få kulturkritisk orienterede humanister sig overbevist om, at statistiske analyser af romaner, skuespil eller politiske manifeste kan give os en bedre forståelse af disse fænomeners historiske betydning.

Den første forestilling om, at man skal kunne kode og programmere for at være med i klubben, modsiges af det faktum, at fremtrædende forskere inden for *digital humanities* såvel som forskere på Økonomi, Medicin og andre steder, hvor digitalt drevne analyser af store mængder data er normen, ikke besidder den slags færdigheder. Det betyder ikke, at det ikke er en god idé at lære noget om emnet. Men nogen nødvendighed er det næppe, hvis man har den rigtige tekniske assistance. Det andet forbehold er tættere på sagens kerne: Kan kvantitativ, digital analyse bidrage med ny viden til en historisk orienteret og kritisk kulturvidenskab? Jeg tror, svaret er ja. Men der er god grund til at være skeptisk, når man ser på dele af den forskning, der hidtil er kommet fra *digital humanities*. For det første forekommer en del at være af begrænset videnskabelig værdi. Her tænker jeg eksempelvis på Jean-Baptiste Michel et al.s ofte omtalte artikel i *Science* om "Quantitative Analysis of Culture Using Millions of Digitized Books", der består af anekdotiske spekulationer om mulige sammenhænge mellem forekomster af en række mere eller mindre tilfældige søgeord i et stort tekstkorpus. For det andet er den kulturkritiske dimension, som Alan Liu gjorde opmærksom på i 2012 fraværende i store dele af *digital humanities* (Liu 2012). Det gælder eksempelvis på mit eget felt, litteraturstudiet, hvor førende centre for digital forskning som Stanford Literary Lab med Franco Moretti i spidsen indtil videre mest har publiceret formalistisk orienterede studier af litterære genrer, syntaks og lignende. Det har vist sig som et oplagt og givtigt sted at begynde, fordi den kvantitative digitale analyse egner sig til at finde mønstre i store tekstmængder, men i en kulturkritisk optik er det ikke så ophidsende.

Det kan det imidlertid godt blive. *Digital humanities* har potentiale til at bidrage til den historiske og kritiske forskning på flere måder. For det første

medfører digitaliseringen af historiske arkiver, at mere historisk materiale end nogensinde før er let tilgængeligt for forskere og undervisere. Det giver bedre mulighed for at undersøge overset materiale og integrere det i de læseplaner, der stadig i høj grad præges af kanoniserede tekster. Man kan bevæge sig ud i dette "great unread", som Margaret Cohen har kaldt det, ved at læse side for side. Men det er også oplagt at "fjernlæse" med digitale værktøjer for at finde glemte stemmer og mønstre i en *periodes sociale* og kulturelle diskurser. I deres *History Manifesto* giver David Armitage og Jo Guldi en række inspirerende eksempler på den type af studier fra Guldis komparative studie af landreformbevægelser til Matthew Conelly og David Madigans arbejde med klassificerede dokumenter og amerikansk udenrigspolitik ([www.history-lab.org](http://www.history-lab.org)).

Guldi og Armitage fremhæver en anden mulig fordel ved digitale analyser af store datamængder, nemlig at det muliggør studier af længere historiske tidsspand. De seneste årtier har der været en tendens til, at historikere behandler stadigt mere snævre tidsrum. Det hænger sammen med en stigende specialisering i humanistisk forskning, men måske også, som Ted Underwood skriver i *Why Literary Periods Mattered*, at kulturvidenskabernes historieforståelse længe har prioriteret ideer om kontrast og brud over kontinuitet. Underwood mener, at digitale analyser omvendt er egnet til at spore langsomme, gradvise forandringer. Det er næppe et enten eller. Der er, som Guldi og Armitages eksempler viser, ingen grund til, at digitale analyser ikke også kan bidrage til at indfange historisk diskontinuitet og heterogenitet.

En beslægtet grund til, at *longue durée* historieskrivning ikke længere er så udbredt, er den gængse mistro til 'store fortællinger', der søger at forklare den historiske udviklings komplekse dynamik med formler som 'fremskridt', 'klassekamp' eller 'åndens selverkendelse'. Men måske er denne kritik blevet for automatisk. *Longue durée* historie er ikke nødvendigvis teleologisk, og selvom en fremstilling af et forløb, der strækker sig over århundreder, utvivlsomt vil forsimple og overse detaljer, så giver den også mulighed for at fremsætte dristige og kritiske teser om dybe historiske mønstre. Det er netop den mulighed, Thomas Piketty udnytter i *Le Capital au XXIe siècle* til at give de vestlige samfunds meritokratiske selvfortælling et skud for boven.



Piketlys værk bygger på behandling af omfattende data, men inddrager også litteratur til at beskrive det økonomiske systems sociale dynamik. Her ligger måske en kim til fremtidige kulturkritiske samarbejder mellem social- og humanvidenskaber. Her kan *digital humanities* potentielt bidrage, for analyser af *big data* forudsætter tilegnelsen af basale kundskaber inden for statistik og kvantitativt undersøgelsesdesign. I modsætning til programmeringsfærdigheder er den viden uomgængelig, hvis man vil udnytte mulighederne i digitale analyseredskaber til fulde. Belønningen er så, at man ikke alene kan udforske sit eget fagfelt på nye måder, men også bedre forstå de typer af spørgsmål, forskere fra kvantitativt orienterede fag stiller og hvordan, de besvarer dem. Betyder det så, at alle humanister skal til at lære statistik? Ikke nødvendigvis, men hvorfor ikke? Det er med garanti ikke sværere at forstå end Deleuze. Og hvorfor ikke forsøge at udnytte de muligheder, som digital teknologi giver humanvidenskaben, i kulturkritikkens tjeneste?

Jakob Ladegaard er lektor i litteraturhistorie ved Institut for Kommunikation og Kultur, Aarhus Universitet.

## LITTERATUR

- Allington, Daniel, Sarah Brouillette, David Golumbia. "Neoliberal Tools (and Archives): A Political History of Digital Humanities". *LA Review of Books*, May 1 2016 (<https://lareviewofbooks.org/article/neoliberal-tools-archives-political-history-digital-humanities/>)
- Armitage, David & Jo Guldi: *The History Manifesto*. Cambridge University Press, 2014 (<http://historymanifesto.cambridge.org/>)
- Cohen, Margaret. *The Sentimental Education of the Novel*. Princeton University Press, 1999.
- Liu, Alan. "Where is Cultural Criticism in the Digital Humanities", red. Matthew K. Gold, *Debates in the Digital Humanities*. University of Minnesota Press, 2012 (<http://dh-debates.gc.cuny.edu/debates/text/20>).
- Michel, Jean-Baptiste et al. "Quantitative Analysis of Culture Using Millions of Digitized Books", *Science* 331 (2011): 176-182.
- Piketty, Thomas. *Capital in the Twenty-First Century* (overs. Arthur Goldhammer). Belknap Press, 2014.
- Underwood, Ted. *Why Literary Periods Mattered: Historical Contrast and the Prestige of English Studies*. Stanford University Press, 2013.

## JACOB LUND

### ”The World Won’t Listen”

Det virker umiddelbart angstprovokerende at skulle besvare en enquete om kritik i dag, idet svaret jo ikke blot nødvendigvis vil være mangelfuldt, men også vil udstille afsenderens blindheder, idiosynkrasier og eventuelle uafklarethed om sin egen praksis. Derfor måske så meget desto bedre grund til at forsøge.

Ét forhold, der afstedkommer et tiltagende behov for og nødvendighed af kulturkritik, og som nævnes i enqueten, er den globale udbredelse af den neoliberalistiske ideologi og den nu daglige erfaring af den hermed forbundne intensiverede markedsliggørelse af så mange aspekter af livsverdenen som muligt, herunder blandt andet også den ideelt set ”frie og uafhængige” forskning og undervisning, vi bedriver på universiteterne. Hvad der måske er endnu værre i denne udvikling mod en næsten altomfattende kommercialisering af sociale relationer og menneskelig aktivitet, er den tiltagende integration af det, der for mit vedkommende er kritikens primære genstand og udgangspunkt: kunst, i en industrialiseret populærkultur og oplevelsesøkonomi. Kulturen tager sig mere og mere ud som produkter og begivenheder henvendt til konsumenter – og tænkes og ”kritiseres” som sådanne. Det betyder blandt andet også, at forestillingen – der, som blandt

andre Adorno og Marcuse gjorde opmærksom på for længe siden, i forvejen er problematisk – om kunstens autonomi, og dermed identificering, bliver sværere og sværere at opretholde under indtryk af dens rekuperation og integration i kulturindustri og oplevelsesøkonomi, hvori den nu er truet af helt at blive udryddet (hvilket intet har at gøre med dens avantgardistiske opløsning i hverdagslivet; og hvis det har det, er det med omvendt fortegn).

Vi befinder os med andre ord i en kulturel krise, der kalder på kritik, men denne kan ikke, som Hal Foster for nylig har formuleret det i forlængelse af Brecht, tage udgangspunkt i en forfaldshistorie og "de gode gamle dage". Kritikken betingelser og muligheder synes ændret betydeligt siden Adornos, Debords og de andres tid, og udgangspunktet, både hvad angår kritikken selv og dens genstand, må derfor være "the Bad New Days". Som Raymond Williams allerede bemærkede i sine *Keywords* i 1976, er kritik eller *criticism* blevet et vanskeligt ord, fordi det på trods af sin generelle betydning af fejlfinding har en underliggende betydning af domsafsigelse og i forbindelse med kunst og litteratur også en mere forvirrende specialiseret betydning, som beror på antagelser, der allerede for 40 år siden var begyndt at smuldre, og som sidenhen blot er kommet til at fremstå endnu mere obsolete, dvs. som udtryk for bestemte socialt, kulturelt og historisk kultiverede smagspræferencer og dermed ugyldige som generelle bedømmelsesstandarder. I kunstens postkonceptuelle æra kan kritikken derfor ikke længere primært rette sig mod et givet værks forhold til og videreførelse af en traderet kunstart, men må rette sig mod værkets virksomhed og betydningsdannelse i et udvidet felt og dertil hørende offentligheder. Kritikken rolle er her at udpege forskelle i et stadigt mere sammenbragt, nivelleret, homogeniseret og kommercialiseret kulturelt felt

I enqueten omtales "den kritiske position", men jeg er således ikke sikker på, at denne kan omtales i bestemt ental. I min optik findes der – desværre? – ikke én sammenhængende ideologi, hvorfra kritik kan be- drives – som et talerør for almene forskrifter, som Maurice Blanchot har formuleret det i essayet "Qu'en est-il de la critique?" fra 1963 – hvorfor jeg ser mig henvist til skiftende perspektiver i et forsøg på at skabe en dialog med de kritiserede genstande. Dette giver til gengæld mulighed for – bilder jeg mig ind – overordnet at anlægge et mere dynamisk og metastabilt perspektiv, en kritisk *theoria*, som har bedre vilkår for at komme i kontakt

med genstandsfeltet og dets udviklinger end én gang etablerede synspunkter (inklusive det, der forstår sig selv som det videnskabelige), hvorunder snart sagt alt til alle tider lader sig analysere og kritisere, uden at kunne påvirke dette synspunkt.

For mig at se må en aktuel kritisk tilgang til kulturelle artefakter og fænomener, herunder primært det, vi stadig kalder "kunst", im- eller eksplícit – og gerne ad forskellige veje – spørge til, hvordan disse forholder sig til den historiske situation, de bliver til i. På hvilke måder afspejler de deres samtid? Hvordan og som hvad tager de del i denne og gør den erfarbar? I hvor høj grad er de eller kan de bringes til at være noget andet end den betydningskontekst, de udspringer af? Bærer de i princippet vidnesbyrd om en anden verdens mulighed? Hvad kan de lære os om denne verden (genem vidnesbyrd om en andens mulighed)? Etc. Deres eventuelle skønhed er betinget af hvilke svar, de muliggør i forhold til disse spørgsmål. Kritikens opgave er at udpege denne skønhed og forsøge at få verden til at lytte til det, den endnu ikke er i stand til at høre, hvilket grundliggende vil sige at skelne mellem reproduktion af denne og aktualisering af en anden verdens mulighed; at indramme world-picturings der i forskellig skala åbner for andre syn på den verden, de nødvendigvis udspringer af.

Jacob Lund er lektor i Æstetik og Kultur ved Institut for Kommunikation og Kultur, Aarhus Universitet.

## HENRIK KAARE NIELSEN

### Kritik til tiden

Lad det være sagt med det samme: Jeg har aldrig forladt det basale, neo-marxistiske/kritisk-teoretiske udgangspunkt for kultur- og samfundsanalyse, som jeg tilegnede mig i min studietid i 70'erne. Jeg har med andre ord ikke været delagtig i hovedstrømmen af opbrud til teorier om det postmoderne, poststrukturalisme, diskursteori, systemteori, aktør-netværksteori, affektteori, spinozistisk marxisme, og hvad der ellers periodisk har været i vælten siden 80'erne.

Det vil nogen måske klassificere som en pinlig resistens over for fornyelse. Selv forstår jeg naturligvis min standhaftighed anderledes, nemlig som en uophørlig, og indtil videre vellykket, bestræbelse på – i kritisk dialog med kulturens, samfundets og det teoretiske landskabs løbende forandringsproces – at skabe og genskabe en kontinuitet i min faglige identitet og min teoretisk-analytiske tilgang til verden. En sådan processuel kontinuitet kan kun opretholdes, så længe man over for sig selv og interesserede fagfæller kan argumentere konsistent for, at det sociale og kulturelle erfaringsmateriale, man arbejder med, på plausibel og perspektivrig vis kan analyseres inden for den givne forståelsesramme, og så længe denne omvendt er fleksibel og differentieret nok til at kunne justeres i lyset af nye erfaringer.

Min fastholdelse af det kritisk-teoretiske udgangspunkt er med andre ord ikke begrundet i hverken fantasiløshed eller ideologisk ortodoksi, men derimod i det forhold, at jeg hidtil ikke har set mit basale fagkoncept konfronteret med teoretiske eller praktisk-analytiske udfordringer, som har været tvingende argumenter for et paradigmeskifte. I stedet har jeg i kritisk dialog med nye teoretiske strømninger bestræbt mig på at indarbejde disses rationelle kerne (for en sådan er der som regel) i et stadig mere nuanceret bud på en kritisk-teoretisk kulturanalyse, som på væsentlige punkter fornyr den kritiske teoris tradition, som vi kender den fra Adorno/Horkheimer og senere Habermas m.fl. Pladsen tillader ikke nogen udførlig redegørelse, men nogle få hovedpunkter skal opridses i det følgende.

Der er fortsat – og har hele tiden været – masser at rive i for en kritisk-teoretisk kulturvidenskab. En helt central, aktuel anstødssten for kritisk refleksion er f.eks. den udbredte påstand om, at vi skulle befinde os i en "postideologisk" tidsalder. Intet kunne være mere forvrøvlet. I skikkelse af samtidens altoverskyggende mantra om "den nødvendige politik", som der angiveligt "ikke findes alternativer" til, er vi tværtimod underkastet en renlivet, overgribende ideologi, in casu en teknokratisk totalitarisme, der systematisk og monologisk breder sine tingsliggørende, økonomisk-konkurrencefikserede kalkuler og forvaltningsprincipper ud over samfundet som helhed og forbliver immun over for humane fornuftsargumenter.

Ideologikritik og emancipationstænkning er med andre ord ingenlunde obsolete størrelser, men de skal i dag nytænkes på senmodernitetens posttraditionelle og individualiserede præmisser. Kritikens normative base kan dog fortsat hente væsentlige bestemmelser i traditionen fra oplysningstiden: tanken om frihed, lighed og den humane fornuft som organiseringsprincip for både det gode samfund og vejen dertil har ikke mistet sin relevans. En basal opgave for kritisk kulturvidenskab er således også i dag at analysere forhindringer og potentialer i den sociale og kulturelle praksis med hensyn til indfrielsen af disse immanente løfter i moderniteten. Den relevante normative kritik har netop konkret-immanent karakter (dvs. arbejder kritisk perspektiverende med udgangspunkt i eksisterende samfundsmæssige erfaringsformer og de hermed forbundne, latente udviklingspotentialer), og tager altså ikke form af abstrakt-utopiske, tendentielt

totalitære feberfantasier om det "helt anderledes" samfund og den punktuelle, altforandrende "begivenhed" som forløser heraf.

Den kritiske kulturvidenskabs immanent-kritiske analyser tager således deres afsæt i den emfatiske universalistiske fordring om frihed, lighed og human fornuft, som det tidlige borgerskab satte på dagsordenen, men som det moderne samfund i sin reale udvikling kun har realiseret i fragmenter – og undertiden i praksis har fordrejet til sin modsætning. Kritisk-teoretisk analyse gør sig ikke til direkte part i konkrete konflikter, men reflekterer disse i forhold til samfundets erfaringsbaserede, immanente værdiorienteringer. Den kritiske analyse har sit udspring og sin diskursive legitimering i den videnskabelige offentlighed, men intervenserer desuden i det offentlige refleksionsrum i bred forstand, hvor den på sine diskursive præmisser udfordrer den politiske og den kunstnerisk-kulturelle diskurs og disses respektive betydningsdannelser. Kritisk kulturvidenskab er med andre ord ikke politik, men den er potentielt med til at forme det offentlige refleksionsrum, som også politik ræsonnerer inden for, og kan ad denne indirekte vej influere på politik.

Det er langtfra altid, man konkret kan registrere en sådan påvirkning, men når der undertiden opstår en politisk klangbund i samfundet for kritisk tænkning, kan relevante kritikkoncepter få stor betydning som orienteringsrammer for nytænkning. I sin samtid i 1930'erne var Frankfurterskolens kritiske teori f.eks. et marginalt fænomen, som ikke fandt resonans uden for et snævert akademisk miljø. Den blev derfor i teoretikernes selvforståelse søsat som en ydmyg, adresseløs flaskepost, og denne blev i praksis først fundet og åbnet af 1960'ernes studenterbevægelse, for hvis samfundsforståelse og politiske orientering den til gengæld fik kolossal betydning. En adressat for kritisk teori er med andre ord ikke altid til stede, men når en sådan opstår i den sociale praksis, kan det være afgørende vigtigt, at en relevant og kvalificeret teoretisk analyse er inden for rækkevidde.

Det er i mine øjne en problematisk tendens i samtidens kulturanalytiske landskab, at fremtrædende positioner negligerer de diskursive grænser mellem videnskab og politik og forstår deres analyser som umiddelbart politiske. Til denne tendens hører også en hang til at tænke statisk-dikotomiserende: Verden opdeles i enten konflikt eller konsensus, i enten følelse eller fornuft, i enten affekter eller reflekterende subjektivitet, i en-

ten partikulære eller universelle diskursive praksisser etc. – og analysen tager i udgangspunktet parti for den ene eller den anden pol i dikotomien. Denne tænkning bliver vi ikke klogere af – den mimer og bekræfter blot de politiske og kulturelle partikulariseringstendenser, vi kan iagttage i den sociale praksis.

Udfordringen for en kritisk kulturvidenskab er derimod at analysere disse partikulariseringstendenser og de hertil knyttede konflikter med udgangspunkt i den videnskabelige diskurs; dvs. at bearbejde dem med en teorifunderet refleksiv distance og i et dialektisk helhedsperspektiv, der relaterer de konkrete konflikter til den demokratiske politiske kulturs almene, erfaringsbaserede værdiorienteringer. Altså en analyse, hvor konflikterne forstås som dynamisk-modsætningsfyldte og som udstyret med en *flerhed* af udviklingspotentialer; hvor der er plads til at reflektere den historiske erfaring med, at netop *udkæmpelsen* af konflikter kan transformere de involverede partikulære identiteter og lede frem mod en erkendelse af fælles anliggender og en konsensual interesse i forandring; at det netop er *integrationen* af følelse og fornuft, der får os til at vokse som mennesker; at der netop altid er tale om et *samspil* mellem affekt og reflekterende subjektivitet, men at samspillet karakter i konkrete politiske og kulturelle processer kan være afgørende for, om vi får at gøre med sociale frigørelsesprocesser, der integrerer sanselighed, følelser og fornuft og skaber solidaritet på tværs af overleverede skillelinjer, eller med hovedløse, potentielt totalitære excesser, der udmønter sig i aggressiv, partikularistisk afgrænsning – eller det, der er værre.

En sådan nuancerende og kvalificerende refleksion, der kan rumme et processuelt *både og*, repræsenterer nødvendig kritik til tiden.

Henrik Kaare Nielsen er professor i Æstetik og Kultur på Institut for Kultur og Kommunikation på Aarhus Universitet.



## JONAS ROSS KJÆRGÅRD

### Hit med rokokopuden, idiot!

I filmatiseringen af Bjarne Reuters ungdomsroman *Zappa* er der en ikonisk scene. Mulle, drengegruppens kikset-kvabsede medlem, har mistet sin rokokopude og skal forsøge at få den tilbage af gruppelederen Sten. Mulle må gerne få sin rokokopude. Han skal bare spise en skovsnegl først. "Kom så Mulle, spis skovsneglen. Du vil jo gerne ha' din rokokopude, ik'?" Og Mulle vil gerne have sin rokokopude, så imens Sten og den passive Bjørn ser til fra træhulens højde, sluger Mulle skovsneglen.

Hvorfor er scenen blevet ikonisk? Måske fordi optrinnet ved hulen i træet er andet og mere end blot en barneleg. Er scenen ikke faktisk en allegori over moderne politik? Står vi ikke alle hver eneste dag i Mulles dilemma: Vi vil gerne have rokokopuden, men først skal vi spise en skovsnegl? Lad mig uddybe.

Igennem en årrække har kulturvidenskaben været optaget af død og ødelæggelse. Blandt de yndede (og vigtige) undersøgelsesobjekter har været galskab, sygdom, fængsler, krig, kriser og katastrofer. Måske som en slags trodsreaktion på den tendens har andre, herunder mig selv, fokuseret på nogle af de idealforestillinger, som de moderne vestlige demokratier er bygget op omkring: velfærd, menneskerettigheder, lykke, fred, medborgerskab og samhandel. Efter min mening er der et stort kulturvidenskabeligt poten-

tiale i at analyse sociale forestillinger om det gode liv og om alt det gode, vi mener, vi gør. Der er kulturhistoriske spørgsmål som: Hvor stammer ideer om lykke og menneskerettigheder fra? Hvordan er den slags idealer blevet forstået individuelt og kollektivt gennem historien? Og i forlængelse af dem følger en række ideologikritiske spørgsmål: Hvordan har politiske idealer kunnet bruges til at producere bestemte adfærdsnormer? Hvilken rolle har man, med eller uden succes, forsøgt at få kulturprodukter til at spille i de processer?

Når man analyserer de vestlige demokratiers idealforestillinger og konfronterer dem med politisk praksis, får man hurtigt øje på Mulles dilemma:

Kom så Mulle, spis en ipad og en smart bomuldstrøje. Du vil jo gerne være lykkelig, ik'?

Kom så Mulle, spis nedskæringerne på ældre-, uddannelses- og børneområdet. Du vil jo gerne have råd til velfærd, ik'?

Kom så Mulle, spis låneaftalen med IMF. Du vil jo gerne være med i det europæiske fællesskab, ik'?

Kom så Mulle, spis den private ejendomsret og invadér Afghanistan. Du vil jo gerne forsvare menneskerettighederne, ik'?

Mulle skal lide for at være med i fællesskabet. Han skal acceptere hierarkiet for at blive inkluderet. Paradokset er, at det ikke altid er nok at spise en skovsnegl, hvis man vil have en rokokopude. Andre gange skal man tage en stor bid af rokokopuden selv for at få lov at tage resten med hjem. Forsvaret for menneskerettigheder medfører deres overtrædelse. Hvis du vil være med i velfærdsstaten, skal du være klar til at lægge den i graven. Det er en vigtig kulturkritisk opgave at forstå den type af studehandler. Det er en opgave for kulturanalytikere, fordi analysen af de magtforhold, der konstant genbekræftes gennem studehandlerne, er tidskrævende og kompliceret, og fordi den kun bliver overbevisende, når den anlægges bredt.

Men Mulles dilemma giver ikke kun anledning til en kulturkritisk analyse af politiske idealer og deres realpolitiske bagsider. Det ansporer også til en anden type af kritisk spørgen, nemlig en selvkritisk spørgen. Er jeg virkelig Mulle? Er det mig, der er ofret, som heroisk skal lære at tale magthaveren midt imod? Måske er jeg snarere den stiltiende iagttager Bjørn eller chefideologen Sten? Det er jo mig, der har købt den smarte

trøje, som får andre til at føle, at deres garderobe bør udskiftes. Det er jo min folkevalgte regering, som afmonterer velfærdsstaten og går i krig langt mod sydøst. Selv hvis jeg ikke, hverken direkte eller indirekte, har truffet disse beslutninger, så har jeg vel heller ikke kæmpet imod på en historieforandrende måde? At vende pilen indad er en kritisk gestus, men den kræver analytisk grundighed: Hvad vil det sige at være privilegeret? Hvordan er man det? Hvilken form for skyld knytter sig til privilegiet? Selvkritik er nødvendig, hvis kritik skal være overbevisende, men selvkritik uden analyse er en tom gestus, ligesom enhver kritik uden analyse er det.

Men lad mig vende tilbage til Mulle. Ikke fordi han er vigtigere end Bjørn og Sten, men fordi hans position på godt og ondt er tættere på den kulturkritiske position, jeg har forsøgt at indtage i mit arbejde. For hvad stiller man som kulturanalytiker op, når man gerne vil have rokokopuden, men ikke skovsneglen? Hvordan balancerer man mellem på den ene side at være kritisk over for dele af menneskerettighedernes filosofi og politik, imens man på den anden side ikke er parat til at kassere ideen om universelle rettigheder? Som Spivak har skrevet et sted: Menneskerettighederne er det, som vi ikke ikke kan ville have. I stedet for at forkaste idealerne om menneskerettigheder, lykke, rokokopuder og velfærd, når vi ser, at der begås politiske urimeligheder i deres navn, mener jeg, at vi bør gøre noget andet.

Ved at historisere de politiske idealer er det muligt at finde andre versioner af dem, end de der propaganderes af urimelige politikere. Den kulturhistoriske analyse har kritisk brod, når den fremhæver alternative forståelser af fælles idealer. De politiske idealers historie er dels for tung til, at vi kan kaste den over bord, selv hvis vi skulle ønske det, og dels rummer den det kritiske skyts, som jeg tror mest effektivt kan vendes mod de politiske studehandler. Idealet om lykke bør ikke kasseres, fordi det i dag konnoterer forbrug. Derimod bør dets alternative betydninger fremhæves og anvendes som led i en kritik af forbrugskulturen. Ligesådan kunne en kritik af velfærdsforringelser passende tage udgangspunkt i en analyse af de sociale problemstillinger, som velfærdsstaten oprindeligt var tænkt som et forsøg på at løse. At arbejde med politiske idealer i studehandlens tidsalder bør på én og samme tid være en analytisk og en kritisk opgave. Analysen er kritikens forudsætning, og kritikken er analysens naturlige kulmination.

Hvad må der gøres? Vi skal ikke spise skovsneglen, og vi skal heller ikke lade Sten beholde Rokokopuden. Som kulturanalytikere og aktive medborgere skal vi lære at sige: "Hit med rokokopuden, idiot! Og sæt så i øvrigt skovsneglen fri i det nærmeste bregnebed." Vi skal ikke forkaste idealer, fordi de bliver misbrugt, men i stedet bruge vores idealer til at kritisere det aktuelle misbrug af dem.

Jonas Ross Kjærgård er adjunkt i Litteraturhistorie ved Institut for Kultur og Kommunikation, Aarhus Universitet.

## MORTEN KYNDRUP

### Kritik og kulturforskning

Er de syv refererede, aktuelle kritiske udsagn om kritikken genkendelige? Ja, desværre. Desværre, fordi de er gennemtrukket af en lang række *idées reçues*, som alt i alt forsimples det de siger, og som gør dem selv til alt andet end "kritiske" på et acceptabelt vidensniveau. Det gælder den grundlæggende forfaldsmetaforik, hvorigennem man drømmer sig tilbage til en tid, da kulturforskningen angiveligt var helt anderledes politisk radikal. Det gælder modstillingen imellem intellektuelle og almindelige mennesker. Det gælder påkaldelsen af "køn" og "race" som prohibitive forudsætninger for kritisk kulturvidenskab. Og det gælder fremfor alt de umådelig løse begreber om "politik", "kritik", "forskning" og for den slags skyld "neoliberalisme", der kastes omkring.

Alt dette skal selvfølgelig ikke lægges redaktørerne til last. De citerer jo blot tidens typiske strømninger. Som folie for en kritisk diskussion af kulturforskningens position og opgaver i dag er disse "udsagn" imidlertid tilsammen meget snævre, ikke mindst fordi den tidskadence, de opererer i, åbenlyst kun omfatter det seneste halve hundrede år, måske endda mindre. Men udsagnene er i det mindste illustrative for, hvor slapt der ofte tænkes. Og hvor kortsigtet.

Det Moderne, vi befinder os i, sætter fremfor alt to afgørende vilkår for os: Immanens og uddifferentiering. Immanens betyder, at intet (længere)

er begrundeligt udefra, gennem overliggende religiøse eller ideologiske systemer, som ikke selv anser sig for skabt nedefra, af os selv. Uddifferentiering betyder, at vores kultur, hele vores betydningsrum er konstitueret af og i grundlæggende forskelle. Disse forskelle sætter os i stand til at indgå forskelligartede typer af relationer til tingene og til hinanden, og til at agere efter divergerende slags regler i forskellige situationer. De åbner således en vifte af mulighedsrum for os, men de definerer og begrænser på den anden side også, hvad der kan siges og tænkes i de respektive rum.

Immanens og uddifferentiering er det der sætter det moderne menneske fri ved på godt og ondt at kaste det tilbage på kun sig selv. Men disse modernitetens grundtræk har fra starten dermed frembragt også en længsel efter at slippe ud af hele dette dennesidige landskab af forskelle: skabt længsel efter en overliggende vilje eller fornuft, efter en aflysning af de diskursive forskelle, efter en geninstallering af relationernes enhed.

Vores opgave som kulturforskere er at tilvejebringe viden om kulturen, dens historie, udfoldelse, virkemåder, dens udtryk og betydningsdannelser i allerbredeste forstand. Men vel at mærke viden i en bestemt grundform: videnskabens. Det vil sige viden, som i sin form respekterer et historisk udviklet (også Moderne) regelsæt der indbefatter dokumentation, mulighed for efterprøvning, et gennemsigtigt forhold til eksisterende viden, tilstræbt uvildighed, og meget andet. Den viden vi således tilvejebringer og videregiver, vil ofte være "kritisk" i den forstand, at den i sine analyser af konkrete betydningsdannelser kan påvise diskrepanser eller ligefrem overlagte modsigelser imellem hvad eksempelvis bestemte udtryk foregiver at gøre, og hvad de faktisk gør. Bedrag og falske argumenter kan derigennem afdækkes – men det må i forskning ske gennem faktabaseret analyse og holdbare argumenter. Enkeltanalyser kan sammenfattes til kritisk analyse og dermed signalement også af mere overordnede træk ved en given kultur, f.eks. vores egen. Kritisk kulturforskning kan dermed i form af analyser og indsigter skabe grundlag for ønsker om at ville ændre kulturen og samfundet i bestemte retninger.

Konkrete forestillinger om sådanne retninger, om hvad der ville være "godt" eller "rigtigt" for et samfund tilhører det politiskes område. Vi kan (ja, vi bør grundlæggende som borgere) have politiske forestillinger om hvordan samfundet bedst skal indrettes. Men hvad der så er "godt" eller

"skidt", er et holdningsspørgsmål og dermed overladt den enkelte. Man kan fx have den holdning eller drømme om, at det ville være "godt", hvis alle havde den samme politiske holdning. Det er helt legitimt (omend ikke særlig realistisk).

Men hvis man vil hævde, at tilstrækkelig indsigt nødvendigvis vil føre til en *bestemt* politisk holdning, så kortslutter man forskellen mellem "sandhed" og (i dette tilfælde) "samfundsmæssig hensigtsmæssighed". Den kortslutning er set før i historien, også den nære, i form af troen på en overliggende fornuft, som indordner det sande, det rigtige (og, for den sags skyld, det skønne) under én og samme, indiskutable bevægelsesinteresse. Det er det, fundamentalistiske religioner og autoritære ideologier gør. Det er at melde sig ud af immanensens og uddifferentieringens besvær og slutte op i flok bag noget, der ikke længere er til forhandling. En anstændig forhandling forudsætter netop respekt for forskellen mellem det vi ved, og det vi gerne vil.

Vores opgave som kulturforskere er at bedrive kulturforskning af højeste kvalitet, herunder gerne kritisk i ordets bedste og bredeste historiske betydning, hvilket bl.a. vil sige med blik for forholdet mellem hvad noget er, hvad det siger eller tror det er, og hvordan det faktisk fungerer i kulturen/betydningsdannelsen. Som borgere kan også vi naturligvis drage politiske konklusioner af vores egen forskning. Vi kan danne politiske partier, vi kan skrive politiske pamfletter, og vi kan i øvrigt blande diskurserne, som vi vil. Men vi kan ikke med belæg i videnskaben med føje hævde eller mene, at vores forskningsresultater så med nødvendighed skal eller vil få os til at marchere samme vej politisk. Som forskere skal vi gå til det yderste for at opnå konsensus om hvad der er sand viden, for derfra som borgere at kunne respektere dissensus i forhold til hvad vi ønsker der bør gøres.

Længslen efter at alle kritiske kulturforskere skulle mene det samme politisk og måske endda bedrive deres forskning efter samme politiske bevægelsesinteresse indebærer et historisk tilbageskridt ud af det Modernes rum. Og henvisningen til at sådan var det lykkeligvis for ikke så længe siden, er i øvrigt endnu en falsk guldalderkonstruktion. Dengang erklæret antikapitalisme sidst var mode på bjerget, brugte alle antikapitalisterne langt mere energi på at bekæmpe hinanden end på at bekæmpe kapitalismen. Kampen gjaldt nemlig fremfor alt retten til at definere den fornuft, der

herefter kunne definere alt det andet. Men den kamp fik (heldigvis) aldrig noget klart udfald, og kapitalismen var i øvrigt helt ligeglad.

Og tendenserne i øvrigt i dagens kulturforskning? Tja, som det fremgår, ser man mange hovedløse (og desværre også historieløse) bestræbelser på at etablere en *zipless* sammensmeltning af forskningsresultater og personligt politisk engagement. Man ser ganske megen alt for tynd forskning, og i øvrigt store mængder rent meningsmageri under betegnelsen "forskning". Man ser rigtig mange "eksperter", der med svage argumenter og henvisning til kun nødtørftig empiri med stor frimodighed logrer for den magt og de politiske interesser, de så tydeligt ønsker at tjene (i den udstrækning de overhovedet har andre interesser end at tjene mediepromovering af sig selv).

Den optræden og de tendenser er der rigtig god grund til at "vi" underkaster kritisk kulturanalyse – uanset hvilken magt og hvilke interesser, der er tale om. Derudover: selvfølgelig skal "vi" også forandre verden. Det er bare ikke det samme "vi". Ligningen går ikke op, den går aldrig op. Det er det der gør det svært, men også det der gør det stort og udfordrende at være menneske – herunder: forsker – i moderniteten.

Morten Kyndrup er leder af Aarhus Institute of Advanced Studies og professor i Æstetik og Kultur ved Institut for Kultur og Kommunikation, Aarhus Universitet.



## ANDERS MICHELSEN

### For en fremtidig kritisk teori

... Livet er vidunderligt. Må fremtidige generationer rense det for al ondskab, undertrykkelse og vold, og nyde det til fulde.

*Leon Trotsky (Testament, 1940)*

Kritisk teori og analyser, der beror på den, er vokset mangfoldigt i de sidste fem årtier. Mange humanister og socialvidenskabsfolk er i dag mere eller mindre uddannet i tematikker som diskurs, margener, supplementer, virtualitet, forskelle, usammenligneligheder, multipliciteter, performativiteter, native informanter, postkoloniale andetheder, kropslige transversaliteter og disseminationer, og videre til ekstraordinære tilstande, konstitutionelle ofringer, posthumane monstre og vibrerende materialiteter, herunder den omfattende debat om nye medier og teknologier – hvad Alain Badiou i forordet til *Logic of Worlds* kort og godt kalder "bodies and languages".<sup>1</sup> Denne udvikling er ofte blevet betragtet som en meget eksklusiv teoretisk øvelse, men den største nyskabelse er efter min mening en ny saglig sensibilitet, ikke mindst i forhold til kulturfænomener. Den første generation af kritiske teoretikere med baggrund i historisk materialisme og hegeliensk dialektik, reducerede i realiteten kultur til et epifænomen, med undta-

---

1 Alain Badiou, *Logics of Worlds. Being and Event II*. London: Continuum 2009, 1ff.

geler som Ernst Bloch, Antonio Gramsci og Walter Benjamin. I dag er kritisk teori imidlertid blevet en stærk resource for kulturforståelse, ikke mindst i forhold til globalisering og postkolonialisme, som må betragtes som vigtige forudsætninger for et fremtidigt globalt samkvem mellem meget forskellige kulturer og deres spil med globaliseringens økonomiske og politiske strukturer (man kan tænke på de kinesiske Deng Xiaoping-elever, som har udviklet kapitalismens måske største succes nogensinde, i løbet af 30 år, med udgangspunkt i en statslig kommandøkonomi af Sovjet-typen – hvad betyder det for vores kulturbegreber?). Kritisk teori er i dag en privilegeret måde at tænke nutiden på, som man kan se i aktuelle eksempler som Sianne Ngais nylige æstetiske kategori-teori, der på indgående facon fremkalder helt nye saglige aspekter af den nutidige verden (og har ført Fredric Jamesons hyperintelligente men klassiske marxisme over i noget, der måske netop er i dialog med f.eks. udviklingen i Asien). Denne sensibilitet er i nogle tilfælde også positivt selvmodererende (moderation var altid et problem for en del af kritisk teori, der talte i store kategorier), hvilket man finder et eksempel på i Bruno Latours arbejde, opsummeret fornyligt i *Reassembling the Social*.<sup>2</sup> Kritisk teori sidder derfor med en rig resource, hvis den fordomsfrit kan tage initiativer i den aktuelle verden.

Alligevel vil jeg antage, at udgangspunktet for denne enquete er en fornemmelse af, at al kvalitet til trods, er kritisk teori i fare for at blive en tænkning uden egenskaber, subventioneret af et statsapparat, der selv er under forvandling til en globaliseret konkurrencestat, hvilket måske vil give kritikken sværere kår, fordi den tavse alliance mellem de vestlige bureaukratiers ønske om uddannelse efter 1968 og kritisk teori som uddannelsesaktør (som er en af forudsætningerne for den enorme vækst af kritisk teori i de sidste fem årtier, for eksempel i USA) rinder ud. Uanset at kritisk teori i realiteten kan levere svar på mange interessante nutidige problemstillinger, for eksempel i forhold til affektive 'turns', oplevelsesøkonomi, intensiv kultur og meget andet, som den eksisterende sociologi og politologi inklusive managementvidenskaben langtfra kan begribe – eller forholder sig til ved at trække på kritisk teori. Man kan tænke på successen

---

2 Bruno Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press 2007.

for repræsentationskritik og ANT indenfor managementvidenskab – *The Economist* bemærkede sarkastisk, at Foucault selv måtte betragtes som managementteoretiker. På den baggrund vil mit svar til enquetes, måske lidt udisciplineret, være tre udfordringer som en nutidig – eller bedre, en fremtidig kritisk teori på konstruktiv vis kan forholde sig til.

*Assemblage*. Først er det afgørende nødvendigt, at kritisk teori udvikler et mere komplekst perspektiv i forhold til den verdensomspændende assemblage, som i de sidste 30 år er blevet kendt som globalisering. Der findes i dag ikke en egentlig universel global formation, heller ikke en imperial formation, selvom der er masser af elitisme og magtudøvelse, der får den klassiske imperialism til at virke helt moderat på visse områder, tænk for eksempel på nutidige våbensystemer og surveillance. Nutidens imperiale formation kan ikke som i Tredje Internationales tid revolutioneres som formation. Den er for multiplicit og uigennemsnitlig til, at en global alliance kan etableres. Bandung-konferencen og dens bevægelse var det måske sidste realistiske forsøg på en noget sådan, med udgangspunkt i afkoloniseringskraft i Det Globale Syd. Ideen om en global alliance for demokrati og udvikling, som blev fremlagt af marxister som Rosa Luxemburg og Leon Trotsky og promoveret helt op i 1970'erne står i dag overfor en assemblage, som er global men ikke universel, og først og fremmest uhyre dynamisk, elitær og intransparent, som vi har set med finanskrisen. Den kan måske betragtes som "scapes" (Arjun Appadurai),<sup>3</sup> eller "dimensioner" og "organisationer" (David Held et al.),<sup>4</sup> der gensidigt medgenerer og markerer andre scapes, i en social og kulturel kompleksitet, hvis modus operandi stadig skal gennemskues som princip. Kritisk teori i dag står overfor udfordringer som historisk kan parallelliseres med de udfordringer, der førte til Leon Trotskys brillante teori om den permanente revolution, som halvtreds år forud for sin tid tog skridt i retning af selvorganiserings-temaer og praksisbegreber, som i dag er fast gods for kritiske teoretikere (uanset at Trotsky også var dybt forankret i den historiske materialismes determinisme). I denne sam-

---

3 Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press 1996.

4 David Goldblatt, Jonathan Perraton, David Held and Anthony McGrew, *Global Transformations. Politics, Economics, Culture*. Polity Press 1999.

menhæng kan man ikke længere bruge universalitetsskemaer, som stadig præger Michael Hardts og Antonio Negris populære *Empire*<sup>5</sup> men må finde andre metoder til at operere på, der kan opnå global gennemslagskraft i en kosmopolitisk forstand.<sup>6</sup> Dette indbefatter også et opgør med den populære økonomiske determinisme, der forbinder kritik af globalisering, neoliberalisme, konkurrencestat og en forældet venstre-socialdemokratisme, hvis hovedfokus reelt er servicering af sociale udligningsordninger, som velfærdssystemerne har skabt for et bistanndsklientel uden reel fremtid. Velfærden er en dimension, eller et scape, som skal vedligeholdes gennem at forstå den konjunktur og disjunktur, som organiserer den, med Appadurais terminologi. En eksempel på en analyse der forsøger at begribe denne ny tilstand på en interessant måde i forhold til et kritisk perspektiv, kan man efter min mening finde i Yanis Varoufakis, *The Global Minotaur. America, the True Origins of the Financial Crisis and the Future of the World Economy*.<sup>7</sup>

*Substans-variant relationalitet*. Måske er det vigtigste resultat af den kritiske teoris saglige sensibilitet i dag en slags substans-variant relationalitet, som muliggør en ny "transduktiv" (Gilbert Simondon)<sup>8</sup> samordning af meget forskellige register af det virkelige, en topologisk relationalitet mellem det funktionelle, symbolske og imaginære, som Cornelius Casto-

---

5 Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2001.

6 Jf. f.eks. Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. Oxford University Press 1993; Kwame Anthony Appiah *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. Penguin 2007.

7 Yanis Varoufakis, *The Global Minotaur. America, the True Origins of the Financial Crisis and the Future of the World Economy*. London: Zed Books 2015.

8 I introduktionen til *L'individuation Psychique et Collective* (1989), definerer Simondon transduction sådan: "By transduction we mean an operation – physical, biological, mental, social – by which an activity propagates itself from one element to the next, within a given domain, and found this propagation on the structuration of the domain that is realized from plaze to plaze: each area of the constituted structure serves as the principle and the model for the next area, as a primer for its constitution, to the extent that the modification expands progressively at the same time as the structuring operation, citeret fra, Gilbert Simondon, "The Position Of The Problem Of ontogenesis", in Parrhesia Number 7, 2009, P. 11. Se også, Jean-Hughes Barthélémy, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*. Paris: L'Harmattan (2005).

riadis foreslog i *The Imaginary Institution of Society*.<sup>9</sup> Det betyder, at kritisk teori forstået som efterkrigstidens repræsentationskritik må nytænke den lingvistiske og semiotiske dybde-begrundelse – hvad Gilles Deleuze kaldte "det symbolske"<sup>10</sup> i sin introduktion til strukturalismen – som stadig klæber til forståelsen af de mange felter, der i dag tematiseres i den nye saglige sensibilitet, og i stedet interessere sig for substans-variante topologiers relationalitet og kontinuerede kiasme. Alt kan relateres til alt, og det betyder, at de gamle determinismer og deres underliggende atomisme, hylemorfisme eller platonisme – med Simondons termer<sup>11</sup> – må erstattes af en konstant undersøgelse af mediatorer, for eksempel af den art ANT har interesseret sig for, og som Gilles Deleuze og Felix Guattaris *Mille Plateaux*<sup>12</sup> satte på dagsordenen under slagord som "den abstrakte maskine". Et godt eksempel er diskussionen om racisme og racialisme, hvor kritik af den stadigt stærke hvide racisme, racialisme og etnocentrisme blokerer for en forståelse af den diverse etno-dynamik, som følger med globaliseringen og dens "disseminationer", som Homi Bhabha har fokuseret på.<sup>13</sup> Hvis den moderne imperialismen gennem 500 år har efterladt Vesten ganske og aldeles uden

---

9 "Beyond the conscious activity of institutionalization, institutions have drawn their source from the social imaginary. This imaginary must be interwoven with the symbolic, otherwise society could not have 'come together'; and have linked up with the economic- functional component, otherwise it could not have survived. It can be placed, and it must be placed, in their service as well: there is, of course, a function of the institutional imaginary, although here, too, we observe that the effect of the imaginary outstrips its function; it is not the 'ultimate factor' (we are not looking for one anyway) – but without it any determination of both the symbolic and the functional, the specificity and the unity of the former, the orientation and the finality of the latter, remain incomplete and finally incomprehensible", Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge: Polity Press, 1987 p. 131.

10 Gilles Deleuze, "How to Recognize Structuralism". *Desert Islands: and Other Texts, 1953-1974* (Semiotext(e) / Foreign Agents), p. 171ff Her citeret fra URL: [http://www.topoi.net/wp-content/uploads/2012/12/How\\_Do\\_We\\_Recognize\\_Structuralism.pdf](http://www.topoi.net/wp-content/uploads/2012/12/How_Do_We_Recognize_Structuralism.pdf) (accessed: 5/05 2016: 14.00)

11 Simondon, Op.cit.

12 Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minneapolis Press 1987.

13 Homi Bhabha, "Dissemination. Time, narrative, and the margins of the modern nation", in Homi K. Bhabha: *The Location of Culture*, London: Routledge 1994, p. 139ff.

engle, er der næppe flere udenfor. Vi har brug for et nyt pragmatisk og realistisk fællesskab baseret på visse fælles værdier – et 'globalt demokrati uden had', baseret på en forsigtig gensidig sympati for forskelle, måske baseret på berømte dikta som Martin Luther Kings berømte svar til Malcolm X: "I have decided to stick with love. Hate is too great a burden to bear" (hvilket jo efter alt at dømme vil være til meget stor fordel for Vesten selv – kan man forestille sig at måske mere end 6 milliarder mennesker udenfor det hvide vesten i 2090 har glemt alle Vestens historiske "bedrifter" - næppe). Grundlæggende er det symbolske felt i dag transversalt, multi-materielt og non-repræsentationelt, hvilket betyder at det symbolske er een privilegeret tilgangsvinkel, hverken mere eller mindre. Måske er den største udfordring ved substans-varians, at den implicerer et generativt problem langt udover noget, der kan doceres indenfor et repræsentationskritisk begreb. En afgørende udfordring synes at være topologiske kvaliteter – for eksempel mellem funktion, symbol og imagination – som vokser ud af substans-variant kreativitet, for eksempel mellem krop og betydning, perceptuelle registre, mm. – uden nødvendig rekurs til det symbolske eller sproget – eller manifestere sig i gensidig synergi mellem rationalitetsformer, for eksempel dem man ser i markedscykler og kulturelle imaginærer – "the work of the imagination" som social praksis, med Arjun Appadurais ord.<sup>14</sup>

*Antropi.* For det tredje bør kritisk teori vende sig mod det humane, under en eller anden antropisk form, hinsides vores forfædres skamløse moderne humanisme, med Maurice Merleau-Ponty ord.<sup>15</sup> Kritikken af den problematiske vestlige humanisme har længe skygget for en selvforståelse af, hvem vi er, i vores humane egenart. Uanset de indsigter man finder i for eksempel Michel Foucaults mesterlige bog om Kants antropologi, har kritisk teori aldrig formået at konkretisere det "overmenneske", som Foucault annoncerede i slutningen af dette opgør.<sup>16</sup> I realiteten er denne figur, uanset dens relevans, blevet en undskyldning for ikke at tænke et nyt dogme

---

14 Appadurai, Op.cit., p. 3. Se også Anders Michelsen & Frederik Tygstrup (eds), *SocioAesthetics. Ambience. Imaginary*. Leiden & Boston: Brill 2015.

15 Se Maurice Merleau-Ponty, *Signs*. Evanston, Il.: Northwestern University Press 1964, pp. 225-226

16 Michel Foucault, *Introduction to Kant's Anthropology*. Semiotext(e) / Foreign Agents 2008.

som opererer tongue-in-cheek med the antropiske som kvasi-teknologisk, kvasi-rationel og kvasi-filosofisk svækket gestalt, som har meget lidt at sige de snart 11 milliarder mennesker af kød og blod på jordkloden, der kæmper for et bedre liv. Dette skal forstås helt præcist: jeg er ikke ude på et opgør med de mange antropo-eccentriske indsigter – fra Jacques Lacans a/A til Gayatri Spivaks "native informant"<sup>17</sup> – men på at opstille en ny sensibilitet overfor det humane som udvikler det antropo-eccentriske over i en teori om det antropiske – måske i retning af hvad Castoriadis kaldte "det levendes væren" eller det humane "strata", f.eks. i dialog med affektforskning og ny neurobiologi.<sup>18</sup> Kritisk teori har brug for en progressiv antropi, ikke mindst relateret til det forhold, at der næppe findes *kreativitet uden antropi* (imaginationen er måske den eneste antropiske entitet, vi kender, i Castoriadis forstand, "creations *ex nihilo* – but not *in nihilo* or *cum nihilo*"<sup>19</sup>). Kreativitet uden antropi bliver til entropi, uanset at man kan forsøge at erstatte antropi med for eksempel livet i en mere radikal vitalistisk forstand, som Deleuze argumenterede for. Vi er på vej ind i en "antropocæn" tidsalder og kritisk teori bør tage teten i at definere kerneproblemstillinger i denne bevægelse, som uden tvivl er afgørende for menneskelig overlevelse, fra klimaændringer, over viljen til det gode liv, til den lurende interstellare eskapisme, som Jean-Francois Lyotard skitserede allerede i 1980erne (ikke for ingen ting er mange af de nye superrige optaget af civil rumrejse).

Hvis kritik kan instrumentalisere sin sofistikerede saglige sensibilitet i sådanne nye konstellationer, er jeg ikke i tvivl om, at den vil blive lige så relevant for den nutidige verden, som dens distante formødre og forfædre, for eksempel Luxemburg og Trotsky, var omkring overgangen fra det 19. til det 20. århundrede – helt frem til bipolariteten, et forbillede, som vel dybest set også informerer spørgsmålene i denne enquete.

Anders Michelsen er lektor i Visuel Kultur på Institut for Kunst- og Kulturvidenskab, Københavns Universitet.

---

17 Gayatri Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1999, p. 6.

18 Se Anders Michelsen, *Autotranscendence and Creative Organization: On Self-Creation and Self-Organization*. Sage: Thesis Eleven 2007; 88; 55, p. 63ff.

19 Cornelius Castoriadis, *The Castoriadis Reader* (ed. and trans. David Ames Curtis). Oxford: Blackwell 1997, p. 333

## LILIAN MUNK RÖSING

### *Docs against Doxa. Noter om kritisk tænkning*

Måske er og bliver det den kritiske tænknings opgave at være negativ frem for konstruktiv. Den kritiske tænkning kan udpege alle de steder hvor ideologien maskerer hullerne, manglerne, modsigelserne med noget der ligner et sammenhængende rationale. Men den kan ikke selv foreskrive et nyt sammenhængende rationale, så ville den selv blive ideologi. At kræve af den kritiske tænkning at den skal være konstruktiv, er at afskaffe al kritik.

Den sande kritiske tænkning fremsætter aldrig postulater, altid spørgsmål, også når den gør det i postulatets form.

Måske er forholdet mellem den kritiske tænkning og politikken det samme som forholdet mellem psykoanalyse og politik ifølge filosofen Mladen Dolar: Den kritiske tænkning tager et skridt for lidt, og politikken tager et skridt for meget. Begge dele er nødvendigt, og der findes ikke noget derimellem.

Den tænkning der i dag bestandig insisterer på sprækken, såret, modsætningen, flængen dér hvor man foregøgler helhed og brudløshed, er psykoanalysen.

Psykoanalysen interesserer sig for stedet, hvor de sociale bånd knyttes, som også er stedet, hvor de opløses. Stedet for sammenknytning er også stedet for opløsning. Det er også stedet for det politiske: der hvor man har



mulighed for at opløse de eksisterende sociale bånd for at skabe nogen nye. Men psykoanalysen er mere interesseret i at opløse end at skabe nyt, den udpeger stedet for det politiske, men den tager ikke skridtet ind i det. Når psykoanalysen indkredser stedet for det politiske, opfordrer den imidlertid også til at tage skridtet ind i det, men den kan ikke selv gøre det, dens opgave er at holde negativiteten, såret, sprækken åben.

I den aktuelle akademiske diskurs er tendensen at sætte Historien som mestersignifianten; alting, også et kunstværk, må forstås i sin historiske kontekst og forklares som del af et magtspil. Men så snart man fikserer en signifiant (historie, magt) som mestersignifiant, har man produceret ideologi, doxa. *Docs against doxa.*

For mig er der ingen modsætning mellem dekonstruktion og kritik; sand dekonstruktion ER kritik, og sand kritik ER dekonstruktion. Dekonstruktionen er at spørge til ethvert udsagn: Hvad nu hvis det egentlig ud-siger det modsatte af sin åbenlyse ordlyd? Denne fundamentale gestus har dekonstruktionen fra psykoanalysen, Derrida fra Freud.

Hvad nu hvis den socialliberalistiske "tredje vej" betyder at der nu kun er én vej? Hvad hvis "Coke is it" betyder at coke aldrig er lige dét, og det er derfor vi må købe det igen og igen? Hvad nu hvis "everyone is special" betyder at så er der ingen der er det?

Hvad nu hvis modsætningen mellem kultureliten og udkants-Danmark er en falsk modsætning der dækker over den egentlige modsætning: de velhavende og proletarerne, det være sig provinsproletariatet eller storbyens åndsproletariat ...?

Dekonstruktion er at finde det væsentlige i det tilsyneladende uvæsentlige, det centrale i det marginale, det påfaldende i det ubemærkede. En antropolog søgte sandheden om en given kultur ved at bemærke hvilke forretninger der på en ubemærket måde er for mange af. I Irland er det pubs, i Norge er det frisører. En psykoanalytisk dansk filosof foreslår, at i Danmark er det Thaimassage-klinikker.

Truslen mod kritikken er måske ikke så meget den "ekspert" der åbenlyst tjener magten, som det er den intellektuelle der anser sig selv som kritisk eller fri af magtinteresser, men derigennem tjener magten

Den tænkning der opdeler befolkningen i stadig mere partikulære identitetsgrupper (efter køn, seksualitet, handicap osv.), opfatter sig

selv som kritisk, men spørgsmålet er om den ikke er kongruent med markedsundersøgelsernes opdeling af befolkningen i stadig mere specifikke "segmenter" som man kan målrette varer og reklame mod.

Problemet i dag er ikke en kritisk tænkning som er blind for køn og race, men snarere at kritisk tænkning risikerer at blive reduceret til en bevidsthed om køn og race.

Den indædte insisteren på særidentiteter er den blindgyde hvor venstreorienteret emancipation, det repræsentative demokrati og liberalistisk segment-tænkning mødes.

Kampen for minoriteters rettigheder har med al ret været en vigtig del af venstrefløjens kritiske projekt. Men spørgsmålet er om rettigheder handler om retten til i stigende grad at insistere på en mere og mere specificeret identitet (kvinde, lesbisk, sort, handicappet, buddhist osv.).

Betyder demokrati at stadig flere særgrupper skal repræsenteres? Sagt på en anden måde: hvem er demokratiets "alle"? ("Alle har ret til ...") Er det summen af alle tænkelige særgrupper, eller er det ikke snarere *enhver uanset*?

Handler frigørelse og lighed om at give stadig flere specifikke identiteter adgang til det universelle, eller snarere om at betragte det universelle som de eksistentielle vilkår der gælder for enhver, herunder det vilkår at samfundet underlægger os en række identitetsprædikater ?

Hvad nu hvis det universelle ikke er summen af særidentiteter, men et vilkår på tværs af særidentiteter, herunder det vilkår at en særidentitet aldrig er noget vi kan (eller bør) helt og fuldt identificere os med ...?

Det universelle vilkår (det at være menneske) er at jeg aldrig er udtømt i de sociale identitetsprædikater. At der er noget, der ikke går op. Og spørgsmålet er om det ikke er denne negativt definerede "rest" frem for en positivt defineret identitet der er den politiske del af mennesket. Politik forstået ikke som særgruppers kamp for deres interesser, men som det at kunne hæve sig over sin egen særgruppes interesser.

Er identitetsprædikaterne noget vi skal frigøre os med, eller snarere noget vi skal frigøre os fra?

Man kan også forsøge sig med tanken: alle er ingen. Eller rettere: det giver mere mening at definere det universelle "alle" som et "ingen" end som et nogle + nogle + nogle.

Når Rosa Parks nægter at stå op i bussen og sætter sig på et sæde reserveret til hvide, kan vi forstå hendes udsagn som "Vi sorte proletarkvinder kræver vores ret." Eller vi kan forstå det som: "Ingen skal behandles sådan."

Jeg tror på at kritisk tænkning er queer tænkning. Hvis "queer" ikke er betegnelsens for en særgruppe der identificerer sig som ikke-heteroseksuelle, men er et navn for selve forskellen, forskellen mellem de enkelte og i den enkelte, forskellen i selve forskellen, idet forskellen selv er dynamisk og aldrig den samme.

I Lacans definition af universitetets diskurs er akademikerens en videns-slave ( $S_2$ ), der lider af den fejlopfattelse at han arbejder på at komme nærmere en objektiv sandhed ( $a$ ) gennem akkumulation af viden. I virkeligheden er hans virksomhed bestemt af "mesteren" ( $S_1$ ), det vil sige de rådende magtinteresser, det være sig ideologiske eller økonomiske (at gøre økonomien til mester er i sig selv ideologi). Det der egentlig produceres i den akademiske diskurs, er splittede subjekter, hysterikere ( $/S$ ), eksempelvis frustrerede studerende som ikke synes at den akademiske vidensophobning tilfredsstiller deres erkendelsestørst.

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

I Lacans definition er den akademiske diskurs også kapitalismens diskurs. Gennem know-how og hårdt arbejde efterstræber kapitalisten/slaven berigelsens objekt, uden bevidsthed om at han er styret af ideologi frem for rationalitet, den være sig nytteorienteret eller økonomisk.

Den hysteriske diskurs er en kritisk diskurs. Her retter et spaltet subjekt sig mod en mester for at få et svar, men er aldrig tilfreds med svaret. Derigennem produceres en masse viden. Drivkraften er selve begæret, det hysterikeren begærer, er i virkeligheden selve begærets tilstand, det vil sige en tilstand, hvor man ikke er tilfreds.

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

Universitetets bidrag til den kritiske tænkning er, at det producerer hysterikere.

Men måske er den egentlige kritiske diskurs den analytiske. Her gælder det om at gøre sig til blankt, modtageligt projektlærred (*a*) for det spaltede subjekt (*/S*), det vil sige for sprækkerne i det spaltede subjekts (eller den spaltede kulturs) udsagn. Men det kan man kun hvis man holder sin viden (*S<sub>2</sub>*) under barren. Vel at mærke må man have en masse viden for at kunne suspendere den. Den kritiske position er en lærd uvidenhed, en *docte ignorance*.

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Lilian Munk Rösing er lektor i Litteraturvidenskab på Institut for Kunst- og Kulturvidenskab, Københavns Universitet.

## PECULIAR.DK – MONS BISSENBAKKER, MATHIAS DANBOLT, LENE MYONG OG MICHAEL NEBELING PETERSEN

### Kritikkens rammer. Censurens fatamorgana i den danske debat om racisme

Hvad er betingelserne, for at noget kan blive genkendt som en kritisk intervention i dagens danske debatklime? Gennem de seneste år er debatterne om racisme blevet intensiveret i den danske offentlighed. Debatterne har haft forskellige udgangspunkter: Fra spørgsmål om minoriteters muligheder for at finde lejelejligheder, komme til jobsamtale eller blive lukket ind på diskoteker, til ophedede diskussioner om kunst og kultur, som eksempelvis debatterne om Yahya Hassans digtsamling, den racistiske ikonografi i Dan Parks plakater, raciale og koloniale repræsentationer i dagligvarer som Skipper Mix, forlystelsesparker som Djurs Sommerland og meget mere. Fælles for disse debatter er dels, at de har givet stemme til kritik fra forskellige minoriserede positioner, som ikke altid har haft nemt ved at få plads i majoritetsoffentligheden, dels at analytiske begreber som 'hvidhed', 'strukturel racisme', 'racialisering' og 'racegøring' er begyndt at cirkulere i nye offentligheder.

Debatternes forløb fortæller imidlertid noget om de grundlæggende udfordringer, der knytter sig til at rejse kritik af strukturel – og især racistisk betinget – undertrykkelse i den danske offentlighed. Udfordringerne består i, at selve kritikernes eksistensberettigelse, herunder deres

potentielle gyldighed og relevans, på gennemgående vis bliver afvist som noget altid allerede problematisk. Denne affejning sker blandt andet gennem dét, vi kan kalde et *censurens fatamorgana*.

Eller sagt på en anden måde: De racistiske ytringer, deres virkninger og strukturelle forankring, når aldrig at blive omdrejningspunkt for debatterne. I stedet samler mediediskussionerne sig om, hvorvidt det overhovedet er legitimt at tematisere og anvende begreber som "racisme" eller "strukturel racisme". Effekterne af eksklusionsprocesser, minorisering og strukturel undertrykkelse opnår således ikke at blive genstand for debat, fordi en sådan debat på forhånd afvises som illegitim. Denne umiddelbare forskydning af debatten, fra kritikens udgangspunkt (spørgsmålet om racismens former og virkninger) nærer sig ved logikker, som på forhånd etablerer og udpeger antiracistisk kritik som totalitær og undergravende både for det enkelte menneskes frihedsrettigheder og for selve demokratiet som samfundsform.

#### FORESTILLINGEN OM KRITIK SOM CENSUR

I januar 2014 bragte den svenske avis *Aftonbladet* en anmeldelse af Yayha Hassans digtsamling af samme navn (Hassan 2013). Anmeldelsen var skrevet af Athena Farrokhzad. I anmeldelsen diskuterer Farrokhzad, hvorvidt en hvid offentlighed levner mulighed for, at man kan italesætte, forstå og diskutere voldserfaringer i minoritetsmiljøer uden at disse bliver kapret af racistiske forklaringsystemer. Farrokhzad erkender, at hun i sin egen skriftpraksis ikke oplever dette som en mulighed: "Att få våldet begripliggjort utifrån förklaringsmodeller jag vill bekämpa vore lika förödande som erfarenheterna själva. Så jag avstår, utan att tycka att andra måste göra likadant" (Farrokhzad 2014).

Anmeldelsen, der både er rosende og spørgende, blev hurtigt genstand for voldsom diskussion og kritik i danske medier. Debatten kom dog ikke til at handle om de racistiske vilkår for kritisk diskussion, som Farrokhzad udpeger, men derimod om hendes udsagns grundlæggende legitimitet. På trods af, at hun direkte skrev "så jag avstår, utan att tycka att andra måste göra likadant" [så jeg afstår, uden at mene at andre skal gøre det samme] blev Farrokhzad hurtigt taget til indtægt for at kræve

(selv)censur; både i forhold til Hassans fremstilling af vold og overgreb i et minoritetsmiljø, og i forhold til sin egen bevidning af vold og overgreb (se f.eks. Bukdahl 2014, Fyhn Christensen 2014, Hansen 2014, Nielsen 2014, Stein Pedersen 2014).

På paradoksal vis er de mange reaktioner på Farrokhzads kritiske intervention således et glimrende eksempel på hendes grundlæggende pointe om umuligheden af at fremføre kritik i en hvid majoritetsoffentlighed, som ikke evner eller vil lytte til hvad, man faktisk siger, men i stedet fordrejer indholdet på en sådan måde, at det passer til allerede etablerede narrativer. Den dominerende forståelse af, hvordan Farrokhzad tilsyneladende skal have krævet Hassans digtsamling censureret, viser noget om, hvordan censurens fatamorgana fungerer i debatterne om race og racisme: Det er kendetegnende for mediediskussionerne, at de ofte tager afsæt i forskelligartede og forholdsvis nuancerede kritikker, men også at de nærmest per automatik forfladiges og forskydes, så de kommer til at fremstå som et krav om censur.

#### FORESTILLINGEN OM KRITIK SOM INDSKRÆNKNING AF YTRINGSFRIHED

Spørgsmålet er, hvad det demokratisk set indebærer, at antiracistisk kritik gang på gang iscenesættes som en censurerende intervention? Forestillingen om, at minoriteterne ikke bare ønsker, men også reelt har mulighed for at censurere majoriteten, finder sin styrke i og er tæt forbundet med dét, som vi kan kalde *ytringsfrihedsdiskursen*.

Ytringsfrihedsdiskursen indebærer et ideal om, at ingen ytringer må begrænses, hvilket i princippet er fint nok. Problemet er, at dette ideal samtidig fungerer som en principiel underkendelse af muligheden for, at ytringer, der videregiver erfaringer med strukturel undertrykkelse, allerede er begrænsede, netop fordi disse ytringer på forhånd er castet som censur. På paradoksal vis anerkender ytringsfrihedsdiskursen på den ene side, at nogles ytringer kan fungere som censur af andres frihed. På den anden side afviser den på forhånd, at den begrænsende tale f.eks. kunne være racismens tale.

Et eksempel på dette finder vi i debatten om journalist Søren K. Ville-

moes, der er blevet fremstillet som et offer for en antiracistisk censurmaskine i kølvandet på, at det venstreorienterede og brugerdrevne spillested Bolsjefabrikken af-inviterede Villemoes som DJ til et arrangement i begyndelsen af april 2016. Som journalist og debattør har Villemoes gjort sig til fortaler for et ytringsfrihedsbegreb, som blandt andet indebærer ”retten til at have og give udtryk for holdninger, der er stødende, fornærmende og krænkende og derfor bør både blasfemi- og racismeparagraffen ophæves og ethvert tiltag til at indføre hate speech lovgivning inøddegås” (Villemoes et al 2010).

Det er vigtigt at forstå, at det ikke er ytringsfrihed som sådan, men *effekterne* af Villemoes’ specifikke forståelse af ytringsfrihed, som synes at have været et centralt argument for Bolsjefabrikkens beslutning om, at han ikke burde stå på scenen som DJ. I begrundelsen for af-invitationen påpeger Bolsjefabrikkens pressegruppe således at:

Villemoes i sit virke som offentlig debattør ofte har gjort grin med den såkaldte ’krænkelseskultur’, eksempelvis i sin artikel ’Krænkelsens år’ i *Weekendavisen*, der havde en nedladende vinkling omkring blandt andre ’krænkelsesaktivister’ i Holland, der protesterede imod den traditionelle brug af blackface i portrættingen af julemandens hjælper Zwarte Piet. Den implicite latterliggørelse af aktivisternes legitime protester står i stærk kontrast til den måde, vi ønsker at omgås hinanden på Bolsjefabrikken (citeret i Schwartz-Nielsen 2016a).

Bolsjefabrikkens kritik af Villemoes går med andre ord på, at hans arbejde og forsvar for et specifikt ytringsfrihedsbegreb på meget konkret vis bidrager til at underminere *legitimiteten af antiracistiske interventioner og kritik*. Hvor Villemoes’ version af ytringsfrihed alene fokuserer på, at ingen ytring i det offentlige rum må begrænses, så fokuserer Bolsjefabrikken på de betingelser, der gør, at nogle ytringer på forhånd afskæres fra at finde vej til det offentlige rum. De peger således på, at delegitimeringen af antiracistisk kritik i sig selv udgør en konkret begrænsning for antiracistiske ytringer og interventioner. Eller man kan sige: Bolsjefabrikken forbeholder sig retten til at undlade at reservere sceneplads til den, som aktivt arbejder på at delegitimere den antiracistiske praksis, som er en af Bolsjefabrikkens grundpiller.

Det er derfor sigende, at den efterfølgende reaktion på Bolsjefabrikkens af-invitation af Villemoes ikke har handlet om hans journalistiske



underminering af antiracistisk kritik. Tværtimod har debatten handlet om, hvorvidt det er legitimt, at Bolsjefabrikken udelukker Villemoes fra at stå på scenen under deres arrangementer, som Københavns kulturborgmester siger: "Hvis man tror på tolerancen, skal man jo også være tolerant over for folk, der har en anden holdning end en selv. Det lever Bolsjefabrikken tydeligvis ikke op til" (citeret i Rahbek og Bangsgaard 2016). Snarere end at diskutere hvad Bolsjefabrikkens kritik handler om – nemlig problemet med at Villemoes bidrager til at underminere antiracistisk aktivisme – bliver selve kritikken af denne underminering gjort illegitim.

Denne underminering er ellers temmelig tydelig, både i Villemoes virke og i det svar, der efterfølgende blev bragt på *Modkraft* (citeret i Schwartz-Nielsen 2016b). Her beskriver Villemoes selv sin artikel "Krænkelsens år" som "en journalistisk artikel, der sætter fokus på forskellige forsøg på at indskrænke ytringsfriheden rundt omkring i Europa". I den forbindelse nævner han så forskellige interventioner, som protester mod Zwarte Piet i Holland, kuratoriske beslutninger på The Barbican Centre i London, og kontrovers omkring en astrofysikers påklædning ved det europæiske rumagentur. Begivenheder som umiddelbart er udtryk for ret forskelligeartede interventioner, af henholdsvis antiracistisk og feministisk art, bliver i Villemoes' udlægning således ensliggjort og reduceret til alene at være udtryk for *indskrænkninger af ytringsfriheden*. Ensliggørelsen tjener til at etablere en forbindelse mellem de forskellige fænomener, der så konstrueres som "negative" politiske projekter rettet mod at indskrænke, regulere, afmontere og censurere, snarere end som interventioner, der reagerer på sexismens og racismens censurerende effekter i det offentlige rum, som indskrænker minoriteternes ytringsfrihed.

Reduceringen af de forskelligartede kritikker og interventioner til et påstået censurkrav eller indskrænkning af ytringsfriheden viser noget om, at de danske racismedebatter hjemses af en form for Bush-doktrin: Enten er man med ytringsfriheden eller også er man imod den. I konteksten af en sådan logik bliver forsøg på at diskutere og analysere ytringsfrihedens konkrete præmisser – som Bolsjefabrikkens antiracistiske intervention er et eksempel på – kun genkendelig som aggressive og invasive afmonteringer af ytringsfriheden (og i forlængelse af dette: demokratiet). Når visse ytringer reduceres til censur kan "ytringsfrihed" strategisk fungere som et

skjold mod kritik af de strukturelle undertrykkelsesformer, der i sig selv kan begrænse mulighederne for at deltage i en offentlig debat. Eller sagt på en anden måde: Censurens fatamorgana umuliggør diskussion af de ulige mulighedsbetingelser for at fremsætte kritik i offentligheden.

Det synes derfor komisk, når det påstås, at ytringsfriheden er i fare, fordi en gruppe aktivister i Københavns Nordvest-kvarter af-inviterer Villemoes som DJ til et reggaearrangement. Villemoes er trods alt kultur-redaktør på *Weekendavisen* og en hyppigt anvendt debattør i landsdækkende medier. Mest af alt viser eksemplet, at nogle positioner i debatten tydeligvis altid kan forvente at få stillet en scene til rådighed. Men også at nogle ytringer øjensynligt altid kan være sikre på at blive set som støtter til "ytringsfrihed", mens andre på forhånd kan affejes som angreb på samme.

Det er med andre ord en stråmand, når debatten om strukturel undertrykkelse iscenesættes som en debat for og imod ytringsfrihed. Vi går ind for ytringsfrihed. Problemet er at nogles ytringsfrihed allerede er indskrænket i den offentlige sfære: Ytringer som gengiver erfaringer med strukturel undertrykkelse – som f.eks. racisme eller homofobi – er allerede begrænsede, blandt andet fordi de på forhånd castes som censur af den ytringsfrihed, de ellers hævdes at være beskyttede af. Debatten om den antiracistiske kritiks legitimitet synliggør dermed ikke bare rammerne for, hvad der genkendes som kritik i den danske offentlighed i dag. Den peger også på nødvendigheden af at undersøge de betingelser og støttesystemer, der præger adgangen til den offentlige debats scene.

Mons Bissenbakker er lektor ved Center for Kønsforskning, Institut for Nordiske Studier og Sprogvidenskab, Københavns Universitet.

Mathias Danbolt er adjunkt i Kunsthistorie ved Institut for Kunst- og Kulturvidenskab, Københavns Universitet.

Lene Myong er professor ved Institutt for Medie-, Kultur- og Samfunnsfag, Universitetet i Stavanger

Michael Nebeling Petersen er adjunkt ved Institut for Kulturstudier, Syddansk Universitet.

## LITTERATUR

- Bukdahl, L. (2014). "Swedish Non-White Girl". *Blogdahl*, 23.01.14.
- Farrokhzad, A. (2014). "Hans raseri hyllas av danska rasister". *Aftonbladet*, 22.01.14.
- Fyhn Christensen, M. (2014). "Det finns ingen indvandrarlitteratur". *Jyllandsposten*, 01.02.14.
- Hansen, A. (2014). "Skulle Hassan have censureret sig selv?". *Information*, 29.01.14.
- Hassan, Y. (2013). *Yahya Hassan*. Gyldendal: København.
- Nielsen, P. (2014). "Gen.Etik." *Information*, 31.01.16.
- Rahbek, B, Bangsgaard, J (2016). "Debattør udelukket fra københavnsk spillested for at støtte ytringsfriheden", *Berlingske Tidende*, 12.04.16: <http://www.b.dk/kultur/debattoer-udelukket-fra-koebenhavnsk-spillested-for-at-stoette-ytringsfriheden>
- Schwartz-Nielsen, P. (2016a). "Bolsjefabrikken: Vi har ikke kaldt Søren K. Villemoes for racist", *Modkraft*, 12.04.16: <http://modkraft.dk/artikel/bolsjefabrikken-vi-har-ikke-kaldt-s-ren-k-villemoes-racist>
- Schwartz-Nielsen, P. (2016b). "Søren K. Villemoes: Udelukkelse er vanvid", *Modkraft*, 12.04.16: <http://modkraft.dk/artikel/s-ren-k-villemoes-udelukkelse-er-vanvid>
- Stein Pedersen, J. (2014). "JAJA". *Politiken*, 26.01.14.
- Villemoes, S.K., Hessel, N. (2015), "Krænkelsens år". *Weekendavisen* 02.01.15
- Villemoes, S.K. et al. (2010). "Til forsvar for ytringsfriheden". *Berlingske Tidende*, 10.02.10

## CECILIA SJÖHOLM

### Enkätsvar

1. Jag ser inte hur en sådan rörelse låter sig beskrivas på något enkelt sätt. Istället för att den ideologikritiska, kanske marxistiskt inspirerade kulturanalysen skulle ha försvunnit har den idag snarare kompletterats med flera perspektiv. Vad som hänt är snarare att den mer oreflekterad empiri som ofta ställdes i kontrast till det kritiska tänkandet numera också avkrävs en kunskapsteoretisk bas. Den ideologikritiska analysen finns kvar, men knappast den oteoretiska och okritiska humaniora och samhällsvetenskap som för några decennier sedan var dominerande. Vad vi ser idag är en komplex bild av många positioner, och bild där kulturstudier också växt.

Jag skulle för övrigt inte säga att jag själv ägnar mig kulturstudier. Däremot kritisk kulturteori. Jag uppfattar inte det som samma sak. men det spelar kanske ingen roll.

2. Helt klart har ämnet kulturstudier utvecklats i och genom ett tydligt politiskt, eller kanske snarare samhällskritiskt engagemang. Men det betyder kanske inte att den forskare/lärare som engagerar sig förväntar sig att det ska leda till direkta förändringar. Jag tycker inte att man ska upprätta vattentäta skott mellan politiskt liv och akademi men att man ska akta sig väldigt noga för att blanda politikerns roll

med akademikerns. Akademin är fri. Det är inte politiken på samma sätt.

Jag tänker mig att den politiska aspekten av det akademiska inte handlar om att åstadkomma direkta förvandlingar utan snarare om ansvarstagande: man forskar inte på vad som helst, och man sprider och lär ut kritiskt tänkande. Det är ju ett slags samhällsuppdrag. Och jag tycker att man ska vända på frågan. Inte: vad åstadkommer vi. Utan: vad skulle hända om vi försvann? Det skulle vara fruktansvärt, inte bara för akademin utan för det politiska livet. Jag tänker mig att den akademiska friheten, som den kritiska kulturteorin väldigt tydligt förkroppsligar, betingar den politiska friheten.

3. Det har alltid funnits starka konservativa miljöer inom akademin. Jag vet inte om de tjänar makten. Jag tycker att det är bra att de finns, de är ganska tydliga. Den nyliberala utförsäljningen av alla akademiska värden hotar dock att desarmera såväl konservativa "experter" som samhällskritiska debattörer inom akademin. Där ligger faran.
4. Jag ser inte att det finns några "vanliga" människor å ena sidan och kulturstudier å den andra. Om kulturstudier åstadkommit något är det väl just att peka på den mångfald av identiteter och ideologier som ryms inom varje befolkning.
5. Ja, helt klart spelar stil, språk och tonläge en väldigt stor roll: även förmåga att levandegöra och att använda fantasin. Vem skriver kulturkritik i punktform?
6. Jag håller med om att hudfärg och kön är blinda fläckar i de här skolorna. Kanske inte helt, men för mycket för att det ska gå att lämna den blinda fläcken utan granskning. Absolut är det så att exempelvis vithetsstudier, det som kallas för black studies i USA etc sätter fingret på någonting som de här skolorna inte lyckats formulera. Genusforskningen går nu ofta hand i hand med exempelvis vithetsstudier och black studies.
7. Universitet sköts som företag idag. Det betyder att forskarens uppgift i högsta grad är att generera inkomster: inkomster via externa medel, inkomster direkt eller indirekt via antal studenter etc. Det betyder också att de som leder företagen tänker i termer av lönsamhet och det är i sin tur någonting som riskerar urholka inte bara kopplingen

mellan forskning och samhällskritisk debatt, utan forskningen som självständig överhuvudtaget. Det är ingen spekulativ tes, man behöver bara se på skandalerna på Karolinska Institutet och Macchiarinis fusk med luftstrupar för att se hur de forskare som tidigt varnade för det som höll på att hända också desavouerades. Makt, prestige och pengar stod på spel. Det betyder att allt kritiskt tänkande fick stryka på foten.

Det är kanske å andra sidan en möjlighet. Jag tror inte om den mest intressanta kritiska debatten någonsin förts på universiteten. Men absolut inte heller helt och hållet utanför universiteten. Händer det något är det i korsvägen mellan exempelvis akademi och aktivism, som ju kulturstudier är ett exempel på

Cecilia Sjöholm er professor i Æstetik ved Södertörns Högskola.

## ERIK STEINSKOG

### Kritik i dag?

Mod slutningen af Arnold Schoenbergs opera *Von heute auf morgen* (fra 1928) spørger et barn sin mor: "Mama, was sind das: moderne Menschen?" I en vis forstand har det spørgsmål drevet min egen akademiske praksis siden jeg var studerende. Et forsøg på at forstå "det moderne" i al sin bredde, at forstå hvad det vil sige at leve som "moderne menneske" – også i dag.

I de sidste mange år er min forskning – og også dele af min undervisning – knyttet til en udforskning af afrofuturismen. I "Black to the Future" skriver Mark Dery at "African-American voices have other stories to tell about culture, technology, and things to come," og disse andre historier er centrale for mit arbejde. Disse stemmer er også "andre" i forhold til hvad jeg læste i min egen studietid. Så selv om den kulturvidenskabelige kanon fortsat er ét referencpunkt, er der for mig en kontinuerlig udvidelse af tekster, der skal læses.

Det bringer mig til mit indspil om kritik i dag: At være kritisk på universitetet er slet ikke umuligt. Men uden selvkritik kommer man ingen vegne. Et muligt problem er at blive hængende i kendte teorier og teoritraditioner. Enhver kanonisk liste af teoretikere, som er *must-reads*, er oftest domineret af europæiske mænd. Spørgsmålet om "andre historier" er dermed ikke bare knyttet til race eller etnicitet, men også til køn, seksualitet, og andre såkaldte "identitetskategorier."

Selvkritik handler også om at analysere hvorfra man taler og skriver. Både i forhold til intellektuelle traditioner og i forhold til såkaldte identitetskategorier. Hvad tages for givet? I hvilken grad har man hegemoniske blinde pletter? Kritik indebærer altid også undersøgelser af kritikens muligheds- og umulighedsbetingelser. Heri inkluderer jeg, selvfølgelig, sprogekritik, i den forstand at det sprog, som anvendes i kraft af sin historie, altid allerede er mere end sprog.

Her er feminismens *her story* som en kritik af den tilsyneladende neutrale *history* (*his story*) en talende figur fra den tidlige feministiske kritik af kanonformationer og historieskrivning. Men: hvis den feministiske kritik udelukkende leder til at man tilføjer kapitler om kvindelige forfattere, kunstnere og musikere, eller åbner for delvist anderledes spørgsmål om kvindeliv mellem det private og det offentlige og inddrager disse analysers konsekvenser for hvad der tæller som relevante forskningsspørgsmål, er vi nok bare halvvejs. Indenfor en kritisk diskussion må anerkendelsen af at historien er mandsdomineret både lede til spørgsmål om fagkonstituering, om traditionsformidling – inkluderet traditionen for kritik – og til spørgsmål om der er andre måder, man kunde gå til materialet.

Lignende spørgsmål dukker op i forhold til det europæiske, og til hvordan disciplinerne forholder sig til verden udenfor Europa. Det er ikke bare afrikanskamerikanere, som har andre historier, det samme er tilfældet for den globale verden, hvor historiens centrum indtil videre synes at være Europa. For at præsentere disse historier er selvkritik også nødvendig. Alternative modernitetshistorier, modhistorier, revisioner af hegemoniske projekter, alt dette holder den kritiske tænkning i live, holder den skarp, holder den i sving, viser at der fortsat er noget på spil.

Orienteringsevnen består i at man ikke bliver desorienteret, men desorienteret betyder som bekendt at man ikke ved hvor "Orientens" befinder sig. Med andre ord: man har ikke fuldt overblik over, hvor man er i rumlig forstand. Tiden og rummet, orienteringspunkterne, er til forhandling, og dermed også historien og geografien. I forhold til afrikanskamerikansk og afrodiasporaisk kultur hørte jeg for eksempel for nylig et forslag om at betragte New Orleans som "nord-Caribien" snarere end som sydstats-USA. Den lille pointe er at der sker noget med betragtningerne, fortolkningerne, og analyserne gennem en sådan perspektivforskydning.



I min forskning om afrofuturisme, der både inkluderer teoretiske diskussioner og æstetiske praksisser knyttet til afrikanske, afrikanskamerikanske, og afrodiasporaiske diskussioner, insisterer jeg på relationer mellem historie, æstetik og fremtid. Heri findes også en anden modernitet, en modernitet hvor *The Middle Passage* og slaveriet, og kolonialismens relation til moderniteten er vigtige. I hvilken grad er dagens geopolitiske virkelighed et resultat af Europas – og USA's – udnyttelse af det, som tidligere blev kaldt den tredje verden? I hvilken grad er den økonomiske ulighed netop en udvikling, som nødvendigvis følger af de historiske bevægelser, som samtidig hed Oplysningen?

For mig har disse og andre spørgsmål åbnet endnu et kapitel i mit akademiske arbejde, og jeg vil påstå at det fortsat er kritisk, ligesom det forsøger at besvare spørgsmålet om hvad det vil sige at være et "moderne menneske." Det historiske og det geografiske er fortsat til forhandling. Min egen position er til revision. Hvor taler jeg fra? Hvilke stemmer præger mig? Hvad sker der, når jeg åbner for andre stemmer? Hvad sker der, når de fordømte her på jorden kræver at blive hørt? Og, måske ikke mindst, hvad sker der, når disse stemmer bliver en del af pensum i min undervisning, og bliver en nødvendig reference i min forskning? Alt hvad jeg har læst tidligere er fortsat der, men selvkritikken kommer i spil i den forstand at andre historier udfordrer mine egne. Skal man forstå verden i dag, er disse andre historier nødvendige at medtænke. Globalisering er ikke bare et neo-liberalt, økonomisk projekt, men også en udfordring af hvad Europa var.

Bare i relation til disse andre verdener kan en kritisk tænkning være mulig i dag.

Erik Steinskog er lektor i Musikvidenskab på Institut for Kunst- og Kulturvidenskab, Københavns Universitet.

## MARIANNE STIDSEN

### Fra værensglemsel til subjektlængsel

Betragtet fra et ultrahøjt udkigsstade (det kan jo ind imellem være nødvendigt) trækker der sig gennem de sidste lidt over 100 års filosofi og humanistiske videnskabsteori en linje, som groft sagt rammer fire hovedstationer: 1) subjektivisme/humanisme, 2) fænomenologi, 3) strukturalisme/poststrukturalisme og 4) konstruktivisme. Skal man løseligt sætte nogle hovednavne på disse stationer, kunne det være: Nietzsche, Heidegger, Foucault og Butler. Hvis jeg skal være i stand til at svare på spørgsmålet om kunst- og kulturkritikkens 'tilstand', bliver jeg nødt til at tage afsæt i denne lange linje og disse fire stationer.

Den første udfordring er at finde ud af, hvor bruddet ligger. For man kommer ikke uden om, at der findes et brud – endog et decideret paradigmeskift – et sted på denne linje. Spørgsmålet er imidlertid, hvor det er og hvordan det tager sig ud. Og ikke mindst: hvilke *konsekvenser* det har. Hvad det initiale spørgsmål angår, drejer usikkerheden sig om, hvorvidt en tænker som Nietzsche skal ses som kulminationen på den metafysiske tænkning, dvs. den moderne vestlige subjektivisme og humanisme, eller om han snarere skal ses som en afskaffer af den. Heidegger påstår det første. Mens andre, som jeg nærer stor respekt for, tværtimod hævder, at Nietzsche allerede foregriber den humanismekritik, som er essensen af Heideggers

tænkning. Hvorom alting er, kommer man dog nok ikke uden om at tildele Heidegger en helt central placering i forhold til det føromtalte skift. Det skyldes, at han – på baggrund af fænomenologiens kritik af den moderne, idealistiske subjekt/objekt-tænkning – spidsformulerer konsekvenserne af denne kritik. Kodeordet i dén henseende er selvfølgelig hans berømte udtryk: *værensglemsel*.

Alligevel, for nu at komplicere sagen yderligere, skal man passe på med at gøre Heidegger til en rendyrket værenstænkner. Forstået på den måde, at han – i hvert fald i det tidlige hovedværk *Sein und Zeit* – insisterer på, at det er værens *mening* (underforstået: *for mennesker*), han interesserer sig for. Af samme grund indskriver mange ham da også stadig i den eksistentiale tradition, fra Schopenhauer og Kierkegaard frem til Nietzsche (hvis vi altså vælger at se Nietzsche som subjektivist og humanist).

Det var de indledende øvelser. Som så fører frem til konklusionen. Nemlig at det største og mest markante opgør med den subjektivistisk-humanistiske tradition (herunder den kritiske del af den) ligger i 1960'erne. Og her er det fuldkommen rigtigt, at Heideggers værenstænkning kommer til at spille en væsentlig rolle. Om end i en radikaliseret udgave, hvor den, på forskellig vis, tænkes sammen med strukturalismen og poststrukturalismen.

Der er selvfølgelig flere navne, som kan gøre krav på pladsen som filosofiske fyrtårne – eller banegårdsvogtere – i denne periode. Både Derrida, Barthes, Lacan, Kristeva og Deleuze (og andre) spiller en central rolle i nybruddet. Men set fra det sted, vi befinder os i dag, Butler-stationen, kan man kalde stedet, synes det ikke vildt urimeligt at drage Foucault frem som den mest indflydelsesrige tressertænkner (jævnfør også *Humanomic*-undersøgelsen fra 2015). Her hersker der ingen som helst tvivl om, at subjektivismen og humanismen er og bliver den store fjende. I hvert fald i den tidlige del af hans forfatterskab. Det ses ikke mindst af hans heftige sammenstød med Sartre, eksistentialemens franske frontfigur i perioden. I den såkaldte 'humanismestrid', som foregik i Frankrig i midten af 60'erne, tog Foucault det tunge skyts frem, da han skulle markere afstanden til dette paradigme – hvad enten han så selv kalder sig strukturalist eller ej.

Den konstruktivistiske filosofi, som har fyldt godt og grundigt op i det humanistiske (og også samfundsvidenskabelige) landskab de seneste

årtier, ligger – som enhver vil vide – i umiddelbar forlængelse af 1960'ernes strukturalistisk-poststrukturalistiske paradigmeskift (faktisk har jeg selv svært ved at se, der skulle være så forfærdelig meget nyt i den – hvad enten den er signeret Butler, Sedgwick, Latour eller andre modenavne). Og som de fleste tillige vil vide, har den domineret, især blandt yngre forskere, i et par årtier.

Spørgsmålet, jeg selv konkret i min egen forskning har været optaget af at besvare, er som sagt: Hvilke *følgevirksomheder* har paradigmeskiftet i det 20. århundredes filosofi – hvor man så end lægger snittet – haft for kunst- og kulturvidenskaben? Og for den del af den, jeg selv repræsenterer, nemlig litteraturkritikken? Og hvor er de eventuelle blinde vinkler i det ny paradigme? Det er her, et helikopterperspektiv kan være en ganske god vinkel at anskue tingene fra. Og eventuelt foretage en kursændring ud fra.

Skal jeg spidsformulere det svar, jeg er kommet frem til, vil jeg sige, at *subjektglemslen i dag har erstattet den værensglemsel, som tidligere herskede i tænkningen*. Der er slet og ret opstået en ny doxa, hvorefter der – under dække af, at subjekt/objekt-dikotomien for længst er ophævet – nu kun må tænkes i flade, i sproglige forskydninger, i krop, i 'totalt transformationsfelt uden brændpunkter' og hvad det ellers hedder. I objektivitet, kort sagt. For det er for mig at se, hvad det ret beset er. Lige som det var tilfældet i Hegels spekulative, idealistiske filosofi skal alt det individuelle og særegne nu til enhver tid tænkes igennem det almene, gennem de kollektivistisk-strukturalistiske og anonymiserende kategorier. Som var det en naturgiven regel. En regel, man næsten får kappet hovedet af, hvis man stiller sig undrende over for.

Min egen indsats inden for det område af kunst- og kulturvidenskaben, jeg konkret sysler med, nemlig litteraturforskningen, har derfor – just præcis – handlet om at *sætte et kraftigt spørgsmålstejn ved denne subjektglemsel*. Det har jeg gjort ved, bl.a. i min doktorafhandling *Den nymimesis*, at fremdrage den så længe oversete eksistentialistisk-humanistiske psykologi som teoretisk grundlag. Dvs. at jeg har forsøgt at vælge en *alternativ rute* i forhold til det, der viste sig at blive hovedvejen fra 1960'erne og frem. Blot for at se, hvad der egentlig kunne komme ud af dét. Mine læsninger af værker og forfatterskaber fra den nordiske efterkrigstidslitteratur har,

synes jeg selv, vist: temmelig meget. I min seneste bog, *Rilkes engle*, der kan ses som en filosofisk overbygning til min doktordisputats, har jeg i det hele taget peget på den eksistentiale tradition som et interessant sted at sætte af fra, hvis man vil udfordre den akademiske standardtænkning i dag.

Af en eller anden – for mig ret uforståelig – grund er subjektet blevet den store skydeskive i en vældig stor del af den kunst- og kulturvidenskabelige forskning gennem de sidste 50-60 år. Og – i anden omgang – det autonome værk som kunstens hovedmetafor for subjektet. Det er så at sige det, stort set *alle* er enige om at dømme over and out. Læg f.eks. mærke til, at subjekt og værk ikke er nævnt med ét eneste ord i nogen af de syv punkter, der ligger til grund for denne enquete! (hvilket igen får mig til at tænke på, at selvom disse udsagn skal give udtryk for forskellighed i opfattelsen, så er der også noget påfaldende *ens* over dem). Hvorfor da egentlig ikke? Hvad er det i grunden, der er så slemt ved subjektet? Det repræsenterer 'magttænkning' og 'beherskelsestænkning', siger man. Det repræsenterer 'modsætnings-tænkning' og 'kroppens fængsel' (jævnfør bl.a. Foucaults berømte artikel "The Subject and Power"). Klimaproblemerne skal det vel også snart have al skylden for, kan man formode.

Der er flere ting at sige til dette. For det første, at disciplinering jo er en del af enhver socialisation. Ligesom socialisation er del af ethvert menneskeliv. Uden at det så nødvendigvis betyder, at kroppen ikke kan 'slippes fri' fra tid til andet (noget jeg i eksistentiale bog har kaldt 'at blive to-sproget'). For det andet, at ordet 'magt' lige så godt kunne erstattes af mere positive formuleringer, så som: styrken og myndigheden til selv at samle sig, løfte sig ud over kroppens niveau, for derved at kunne styre sin egen tilværelse. Og måske endda *gøre* noget ved sådan noget som klimaproblemerne. For det tredje er der det at indvende, at afmagtsteorien let kan blive en selvopfyldende profeti. For det fjerde kan man, hvis vi specifikt taler litteratur, anføre, at jeget uomtvisteligt er til stede i også den nyere og nyeste litteratur, hvorfor man mørklægger et lag i denne, hvis ikke man har begreber til at aflæse det subjektive og psykologiske med. Også selvom dette jeg tit kun er til stede som et smerteligt fravær. Endelig vil jeg – ud fra egne privatantropologiske studier blandt akademikerkolleger – blot i mit stille sind tillade mig at undre mig lidt over, at det tilsyneladende altid er

de stærkeste jeger, der stritter mest imod jeget som tolkningsfigur.

Blandt de forskellige styringsinstanser, der kan tænkes her i verden (og forestillingen om en verden helt uden styringsinstanser, i permanent 'undtagelsestilstand', er lige så naiv som "Elefantens vuggevise"), så er der personligt set ikke nogen, jeg selv hellere vil overlade magten til end det selvstændigt tænkende og selvstændigt følende subjekt med en dyb selvindsigt. Det er derfor også dét, jeg selv konstant er på jagt efter, når jeg læser og skriver om og forsker i litteratur og kultur. Også selvom det subjekt, man møder der, som sagt ofte er en smertefuld vrangvending af 'hin enkelte til hest'. Det er her min egen kritiske utopi ligger indlejret. En utopi, jeg selv opfatter som stående i grel kontrast til den posthumanistiske utopi om et subjektløst samfund, som efterhånden har domineret i videnskaben og kulturforskningen en rum tid (når jeg tænker på et sådant samfund, ser jeg for mig en art mentalt Nordkorea. Eller en art middelalderligt søle, hvor alle går rundt i brunt sækketøj og er styret udefra). Med andre ord: Jeg interesserer mig nok så meget for, hvordan individer danner strukturer, som for hvordan strukturer danner individer.

Hvad kunne derfor være mere passende end at slutte af med et Kierkegaard-citat, hvis aktualitet i forhold til den nutidige videnskabsteoretiske diskussion for mig synes aldeles slående. Nærmest som var det skrevet direkte som et svar på denne enquete:

Lad os saa gaae videre, men lad os ikke gjøre Nar af hinanden. Jeg, Johannes Climacus, er hverken mere eller mindre end et Menneske; jeg antager, at Den, jeg har den Ære at tale med, er ogsaa et Menneske. Vil han være Speculationen, den rene Speculation, saa maa jeg opgive at tale med ham; thi i samme Øieblik bliver han usynlig for mig og for et Menneskes svage, dødelige Øie.<sup>1</sup>

Marianne Stidsen er lektor ved Nordiske Studier og Sprogvidenskab, Københavns Universitet.

---

1 Søren Kierkegaard: *Søren Kierkegaards Skrifter*, bd. 7, København 2002, s. 105

## ERIK SVENDSEN

### De integrerede intellektuelle

”Den politiske intellektuelle bliver i stigende grad en funktionær, der lever midt i et kommunikationsmaskineri, som er baseret på nøjagtig det modsatte af, hvad han gerne vil stå for”. Det udsagn er der sikkert en del, der opfatter sig som tilhørende kategorien ’politiske intellektuelle’, som ville kunne skrive under på. Det tankevækkende er at udsagnet er hentet i sociologen C. Wright Mills klassiker *White Collar – The American Middle Classes*, der udkom tilbage i 1951 (dansk oversættelse 1968, s. 189-190). Det er altså ikke nogen nyhed at den intellektuelle er blevet professionaliseret, er blevet en del af et universitetsinstitutionelt system og heller ikke nogen nyhed at mediekulturen opererer med nogle formidlingspræmisses, som meget let kommer til at stride imod den form, som den intellektuelle typisk set vil foretrække at kommunikere med offentligheden på.

Det er selvsagt en alt for kompliceret affære at udfolde forbindelserne mellem de intellektuelle, mediemaskineriet og de institutionelle systemer, for slet ikke at tale om at beskrive den historiske udvikling som danner baggrund for ’funktionærgørelsen’ af den intellektuelle. Præmissen for Wright Mills’ konstatering er nemlig den klassiske tese, at den intellektuelle i starten af det 20. århundrede var ’fri og uafhængig’ (det er Karl Mannheim som i 1929 i *Ideologie und Utopie* formulerer denne

idealtypiske frihedsfordring), en autonomi som det bliver stadig sværere at opretholde.

Regis Debray sætter i sin *Teachers, Writers, Celebrities: The Intellectuals of Modern France* (1979/1981), 1960 som året, der indleder en ny epoke, hvor mediekulturen tager teten på bekostningen af den i øvrigt i Frankrig så skattede figur: den intellektuelle. Et andet forhold som distancerer fordringen om den frie og autonome position er tendensen til at den intellektuelle optræder i rollen som 'organisk intellektuel' (Antonio Gramscis kategori), dvs. som en der giver stemme til en klasse, et miljø, bevægelser som vil samfundsmæssige forandringer. En bestemmelse der i høj grad har mærket den intellektuelles betydning for samfundsmæssige forandringsprocesser og har givet autoritet. På den anden side plæderer Pierre Bourdieu (f.eks. i *Texter om de intellektuelle*, 1992) for det synspunkt, at den intellektuelle stædigt må fastholde sin position som autonom, der blander sig i samfundsdebatten eller ligefrem initierer den og formår at intervenere i kraft af sin kompetence, der netop bliver så meget stærkere, fordi den ikke er infiltreret af forskellige interessegrupper (som tilfældet er med den organiske intellektuelle). Men sigende nok er den sene Bourdieus debatbog *Om TV – og journalistikkens magt* (1996/1998) et skarpt opgør med det 'kommunikationsmaskineri', som Mills anede konturerne af i den tidlige efterkrigstids USA. Autonomien er en ideal fordring, som har trange kår i virkeligheden. Omvendt har den påtrængende mediekultur op igennem det 20. århundrede været et omdrejningspunkt for den intellektuelle. Wright Mills så således praktisering af mediekritik som afgørende: "Ny erkendelse må i vore dage indbefatte evne til at afsløre og knuse de følelsesmæssige og intellektuelle klicheer, de moderne massemedier oversvømmer os med" (s. 189). Det er stadig den intellektuelles berettigelse at levere kulturkritik, herunder nuancerede analyser af den mediekultur der ikke meningsfuldt kan udlægges som udelukkende en repressiv kulturindustri, men som heller ikke - trods den digitale udvikling, web.2.0 - er blevet markant demokratiseret.

Umberto Eco foreslog i 1964 i artiklen "Apocalyptic and Integrated Intellectuals" en skelnen, der både rækker bagud og frem i tiden. Den første variant så massekulturen som et symptomatisk tegn på kulturens forfald, apropos Mills, og positionen spænder fra konservativ til venstreorienteret kulturkritik; de politiske forskelle til trods er apokalyptikerne enige om



at den intellektuelle er et indsigtfuldt übermensch. Den anden variant derimod angiver en (alt for vellykket) integration af den intellektuelle i institutionelle sammenhænge, fra uddannelsesverdenen, embedsværket til mediekulturen. I bedste fald agerer denne intellektuelle som teknokrat, en funktionær som medierer modsætninger og er med til at genere samfundsmæssig sammenhængskraft.

Spørgsmålet er så, hvad man skal kalde de intellektuelle, der *de facto* ikke matcher de to kategorier? Hvor finder man den intellektuelle figur, som kan legitimere sin kritik via en faglig kompetence og kommunikere med en bredere offentlighed – evnen til at gå i dialog med et stort publikum fremhæves traditionelt som en intellektuel dyd – uden på den anden side at fremstå som en autoritær folkeopdrager? Som både kan forsvare sin autonomi og tematisere samfundsmæssige problemer, der har en vis almen karakter?

Hvordan er det i dag muligt at forene et samfundengagement med løs eller fast ansættelse i universitetssystemet? På papiret burde der ikke være en modsætning. Men med den udstrakte accept af bibliometri-systemet i universitetsverdenen som sætter standarder for, både hvor man publicerer (som bekendt giver det flere point at skrive til en snæver fagfællekreds end til den almene offentlighed), og hvordan man skriver – eftersom tidsskriftskulturen tilskynder til en faglig jargon som ikke rækker ud over den lille fagfællekreds – får vi en tilbagesøgning fra offentligheden. Hvis der udøves samfundskritik i det bibliometriske system glæder det kun de gæster, der bliver inviterede til den lukkede fest. Hvis det er odidøst at kommunikere med den brede offentlighed, der reagerer på den intellektuelles analytiske kritik, indskrives denne kritik sig automatisk i en avantgardetænkning, som reproducerer det klassiske problem for den intellektuelle: den bedrevidendes position. Og jo mere tilbøjelig akademiske intellektuelle er til at holde sig til den interne universitære offentlighed, jo sværere bliver det at finde legitimationsgrundlag i offentligheden.

Det er ikke professionaliseringen i sig selv jeg er betænkelig ved, det er derimod følgevirkninger som konformitet, at 'være præsentabel', søge 'det upolitiske, det objektive', karakteristika som Edward Said sætter i citationstegn i sin kritik af den fejlslagne intellektuelle (Said, *Den intellektuelles ansvar* 86). Hvor Bruce Robbins fremfører et langt defensorat for

professionaliseringen af den intellektuelle i *Secular Vocations. Intellectuals, Professionalism, Culture* (1993), dér argumenterer Said omvendt for amatøreren som et ideal. Men kritikeren er ikke mere autodidakt end at han er rundet af oplysningstraditionen som forener frigørelse, frihed med autonomi – der bruges til at intervenere med kritik. Said ligner en intellektuel romantiker – men den figur er at foretrække fremfor specialisten eller eksperthen, som har opgivet drømmen om at virke i den brede offentlighed.

Den første store udfordring for den intellektuelle er den akademiske verden, som den intellektuelle ikke nødvendigvis behøver at være associeret med. Men reglen er dog den, at academia er stedet hvor den intellektuelle hører til – om end ikke hjemme. Skal man overleve i den kultur, viser den integrerede intellektuelle vejen. Pragmatiske hensyn sejrer; kulturkritikken derimod får et moderet udtryk. Den anden store udfordring er de markante ændringer i mediekulturen, som gør det stadig sværere at gebærde sig som *old school* intellektuel, der f.eks. kræver rimelig lang taletid og respekt for lange kæder af argumenter. Enten trækker den intellektuelle sig fra medicirkusset eller også bliver den nye uniform ekspertrollens ulastelige neutralitet. For mange humaniora-intellektuelle er problemet med medieperformance yderligere, at den komprimerede tid og de korte tekster meget let får indsigter til at ligne banaliteter. Autoriteten bliver også svækket på andre måder, f.eks. trækker tidens opblomstrende individualisme, der resulterer i en forestilling om at 'alle har lige ret', tæppet væk under den intellektuelle. Når alle kan få rollen som eksperter i reality-kulturen, mister den intellektuelle legitimitet.

Endelig rummer digitaliseringen ambivalenser, som også angår den intellektuelle: På den ene side kan nichekulturer på internettet (og i subkulturelle organiseringer) give rum for den intellektuelles ræsonnementer (på blogs f.eks.), på den anden side undermineres den klassiske intellektuelles dyder, når der skal performes på stadig flere medieplatforme, hvoraf mange ikke ligefrem kalder på den udfoldede argumentation, og hvor eksponering og performance vejer tungere end det bedste argument. Resultatet er, at den intellektuelle figur virker som et levn fra fortiden: "Intellektuel, det er sådan noget min mormor snakker om" som en af mine studerende sagde.

Erik Svendsen er lektor i Dansk på Institut for Kommunikation og Humanistisk Videnskab, Roskilde Universitet.

## ANNE SCOTT SØRENSEN

### Kritik som kunst, social fiktion og foregribende praksis

"Kritik" har længe været sat i den kunstneriske og akademiske skammekrog som et 1970'ers udtryk, belastet af ideologikritikken og den politiske korrektheds verdensfjerne svøbe. Men ligesom 1970'erne i disse år genfortolkes i litteratur, film og kunst, så er ordet kritik kommet tilbage i både kunsten og academia og med den også en fornyet interesse for den kritiske teori. Studerende og unge forskere holder endda læsekredse i Karl Marx' *Kapitalen*. I denne ny-tilegnelse af kritikken er der fokus på det kritiske eksperiment, det fabulerende aspekt og den foregribende praksis. Et begreb som "sociologisk fantasi" dukker op igen side om side med nydannelser som "artivism", der betegner et aktivistisk engagement hos kunstnere og intellektuelle og en inspiration fra nye aktivistbevægelser som Occupy, Blockupy, Indignata mv.

Denne neo-kritiske tendens fremstår på en ny politisk og global baggrund, herunder venstrefløjens historiske krise, men har med sin aktivistiske orientering også en motivering i post-kritisk teori, vil jeg hævde. Den udspringer igen af post-strukturalismen og den såkaldt sproglige vending, men er først blevet produktiv i mødet med nye teoretiske strømninger som materiel, affektiv og ikke-repræsentationel teori. En af nøgleteksterne er magtteoretikeren Michel Foucault's essay "What is critique" (2002 [1978]).

Han hævder her, at magten er allestedsnærværende, og at der ikke er noget alternativ til det at blive "regereret". Der kan derfor heller ikke være tale om en kritik, som negerer eller stiller sig i absolut opposition. Han foreslår i stedet at udvikle kritik som en reflekteret ustyrlighed, dvs. som den kunst ikke at blive regeret netop på dén måde og med netop dé midler. En sådan kritik forstår han igen som en handling, hvorigennem "regeringen" på én gang kan undviges og udfordres, idet dens midler gribes og returneres og såvel magten som den udførende selv bringes nye steder hen. For det er samtidig en form for kritik, der kræver en løbende kritisk selvrefleksion, en form for selvkunst eller som Foucault formulerer det, en dyd. Et sådant svar indfører altså noget nyt, nye måder at tænke og handle på.

Den amerikanske retoriker og feministiske filosof Judith Butler har taget Foucaults tankegang videre (Butler, 2002 [2001]). Hun fremfører i sit essay, at det at udøve den form for reflektiv selv/kritik, Foucault taler om, også er at praktisere en form for "sandhedstale", der ikke har nogen garanti i nogen sikker viden eller etableret sandhed. Den er kun skrøbeligt forankret i en suspension af mistro med hensyn til muligheden for frihed – og kan kun fastholdes som levendegjort fiktion. Som sådan er den både en dyd og en kunstform. Dyd, fordi den udsætter det udøvende subjekt for miskendelsens risiko; kunst fordi den ikke henholder sig til nogen norm og dermed er henvist til en stiliseret relation til selve kravet eller forventningen til den – og et sprog, hvori den eksisterende orden bringes til sin yderste grænse. Ligesom kunsten er en sådan praksis en proces, der ikke kan have noget slutpunkt, den kan kun udgøre en fortsat stræben efter at give ny substans til termer som sandhed og frihed. Butler understreger, ligesom Foucault, at der ikke kan være nogen etik – eller politik – uden basis i den subjektive og singulære følelse af tilbliven og skaben, men at den omvendt heller ikke kan finde sted uden om det sociale og det tilgængelige sprog. Butler foreslår bl.a. at suspendere domfældelsen, fordi det at dømmes pr. definition er normativt, og anbefaler i stedet at åbne mod nye typer af engagement og måder at eksperimentere på.

En række filosoffer som Jacques Rancière, Jean-Luc Nancy og Giorgio Agamben, hvoraf flere har bidraget til den lille essaysamling *Democracy in what State?* (Agamben et al., 2011), har på lignende vis tematiseret relationen mellem kunst og politik og nye former for magtkritik, idet de

argumenterer for ikke bare at gentænke demokratiet og grundlæggende begreber som lighed, deltagelse og fællesskab, men udleve dem gennem en til tider undvigende, til tider konfronterende og under alle omstændigheder initierende praksis. Kritikken bliver da forpligtet på fremtiden i nutiden, og den bliver selv eksplorativ og transformerende. Som disse filosoffer også har påpeget, så er den nuværende – neo-liberale – ”regeringsmåde” kendetegnet ved sin evne til at integrere kritik og bruge det som en økonomisk dynamo, hvilket gør det så meget mere nødvendigt at forsøge at skelne – og virke i skellet mellem – en transformatorisk og en transformativ bevægelse.

Det er en indsigt, som også lå i de mange eksperimenter i 1970'erne, men som stivnede og senere blev fortrængt i de efterfølgende årtiers magt-affirmative reception – for nu igen at dukke op med muligheden for at antage nye former i en mere afbalanceret og afmystificerende tilegnelse. Det er heri mulighederne i den aktuelle interesse for 1970erne inden for kunst, litteratur og film ligger.

Anne Scott Sørensen er professor ved Institut for Kulturstudier, Syddansk Universitet.

## LITTERATUR

- Agamben, Giorgio, et al., 2011. *Democracy in what State?* New York: Columbia University, 2011.
- Butler, Judith, 2002 [2001], "What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue", in Ingram, David (ed.): *The Political: Readings in Continental Philosophy*, London: Basil Blackwell. (Published 2001 by eipcp at <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/en>).
- Foucault, Michel, 2002 [1978], "What is Critique?", in Ingram, David (ed.): *The Political: Readings in Continental Philosophy*, London: Basil Blackwell.

## FREDERIK TYGSTRUP

### Hvad bør der gøres?

Kære Devika og Mikkel,

Tak for invitationen og for alle de gode spørgsmål, der ligger gemt i jeres syv prægnante udsagn. De kredser vel alle på forskellige måder omkring det berømte spørgsmål "Hvad bør der gøres?" Da Kant stillede sig dette spørgsmål, og da Lenin gjorde det, var det i situationer, hvor revolutionerende eller revolutionære bevægelser vandt momentum og — hvilket ellers ikke forekommer så ofte — blev en udfordring til og for tænkningen. Muligvis er det også karakteristisk, at Kant og Lenin fik større betydning i den kritiske tænkings historie ved at stille spørgsmålet, end de fik i den politiske historie ved at besvare det. Da spørgsmålet dukkede op igen omkring 1968 bemærkede Adorno irriteret, at vigtigheden af at forandre verden vel ikke skal have lov til at sabotere arbejdet med at fortolke den. Adorno forsvarede den kritiske tænkning mod kravet om at stifte politiske alliancer på samme måde, som vi i dag forsvarer grundforskningen over for kravet om "nytte": at den kritiske analyse kan, og bør, identificere problemer, som er *relevante*, også selv om de ikke er politisk handlingsanvisende. "Det er ikke filosofiens opgave at fortælle magten, hvad den skal gøre, dens opgave er en sand-sigen, som står i et bestemt forhold til den politiske handlen", bemærkede Michel Foucault i 1983.

Der findes en fælles tradition for kritisk teori, der lidt firkantet sagt løber fra den gamle Frankfurterskole i mellemkrigstiden til den franske efterkrigstænkning, som deler en interesse for analysen af magt og af forholdet mellem magt og subjektivitet. En interesse for overhovedet at forstå, hvad det er for mekanismer, der producerer den politiske distribution af magt og afmagt, af dominans og modstand. Når spørgsmålet "Hvad bør der gøres?" så insisterende dukker op igen i dag, udspringer det af endnu en revolution, i skikkelse de seneste årtiers markante reorganisering af den samfundsmæssige magt og de subjektivitetsformer, som den tillader. Arjun Appadurai og Bernard Stiegler har i to bøger, der begge udkom sidste år, hver for sig noteret hvordan den gennemgribende markedsgørelse af stadig flere dele af samfundslivet har skabt en ny subjektivitetsform, som de med Gilles Deleuze kalder "dividuel". Det dividuelle er en ny form for tingsliggørelse, hvor vores deltagelse i alle de forskellige former for samfundsmæssig produktion, cirkulation, konsumtion og interaktion opskærer individet (som altså netop ikke er in-dividuel) i en række forskellige aspekter, som hver især kvantificeres og organiseres i overensstemmelse med de dominerende interesser på det pågældende område. Hvis den liberalistiske epoke var individualistisk, er den nyliberale dividualistisk; vi står over for (eller rettere: er viklet ind i) en magtform, der producerer — og reproducerer sig igennem — en distribueret, relationel subjektivitet. Og i så fald, hvad er da modstandens subjekt? En gammel form for individualitet? En ny form for dividualitet?

Når I spørger, om interessen for mikropolitik, netværksanalyse, videnskabsarkæologi osv. er en forflygtigelse af kulturvidenskabens politiske engagement, peger det, tror jeg, i en forkert retning. Disse interesser udspringer omvendt af en historisk nyorientering af den magtkritiske tradition med henblik på at forstå den samfundsmæssige magt i dens seneste transformationer, at forstå "samtidens hjerte", som Habermas sagde i sin nekrolog over Foucault. Vi kender ikke den politiske konfiguration af de modstandsformer, som disse transformationer vil afstedkomme, men vi står ikke desto mindre stadig "i et bestemt forhold" til det politiske: ikke som dem, der siger hvad der bør gøres, men som deltagere i en undersøgelse af, hvad det politiske spørgsmål er i den aktuelle situation. Eller med Jean-Luc Nancy: "Hvad bør der gøres? Det forekommer mig, at to umiddelbare

svar presser sig på og supplerer hinanden. Det første: spørgsmålet bør forandres. Det andet: vi er allerede i gang.”

Kærlig hilsen

Frederik

Frederik Tygstrup er professor i Litteraturvidenskab på Institut for Kunst- og Kulturvidenskab, Københavns Universitet.

#### LITTERATUR

Arjun Appadurai: *Banking on Words*, Chicago UP 2015

Michel Foucault: *Le Gouvernement de soi et des autres*, Gallimard 2008

Jean-Luc Nancy: *Que faire?*, Ed. Galilée 2016

Bernard Stiegler: *La société automatique*, Fayard 2015



## BJARKI VALTYSSON

### Kritik, sociale medier og big data

Det er på mange måder befriende at blive konfronteret med en enquete af den slags, som redaktørerne stiller i dette nummer af *K&K*. Befriende fordi selve emnet, *kritik i dag*, får én til at tænke positioner i forskellige sammenhænge. Ens egen position som forsker, men også de positioner, som findes 'derude'. Men enqueten, som formuleret af redaktørerne, farver jo ens bevægelsesmuligheder. De syv udsagn om kritikken og den måde redaktørerne formulerer 'callet' for nummeret skubber os, som er blevet bedt om at svare, i nogle bestemte retninger. Jeg vil ikke gøre et forsøg på at adressere alle spørgsmål, men snarere, som redaktørerne også indikerer, at bruge dem som inspiration til at sige noget om min position i forhold til emnet. Det er dog en vigtig metodisk betragtning, at når spørgsmål bliver stillet på en bestemt måde, tager svaret også en bestemt retning.

De tre spørgsmål jeg har tænkt mig at tage udgangspunkt i er formuleret i nummerets *cfp*: "Hvordan forvaltes arven fra kritisk teori i den nyere kulturteori og hvordan bør den forvaltes i konkrete kulturanalyser? Hvad kan vi lære af kritikken af kritikken – og hvad kan kunst- og kulturvidenskabens måder at bedrive kritik på bidrage med til henholdsvis offentligheden og andre akademiske discipliner?"

Angående hvad vi kan lære af kritikken af kritikken, er det indlysende

svar, at den er dens præmis. Uden kritik, ingen bevægelse, ingen udvikling. Kritikken fordrer som regel diskussion, debat og endda deliberation, hvis den er formuleret fornuftigt. Kritikken kan derfor ses som forudsætning for samtalen, hvilket gør den til et magtfuld redskab. Kritik af kritikken tjener samme rolle. Uden kritik af kritikken, ingen bevægelse, ingen udvikling.

Men inden jeg går i gang bliver jeg nødt til at eksplicite min position, hvor jeg kommer fra, hvilke briller jeg har på og hvordan de skærper fokus på nogle bestemte emner, teoretiske og metodiske dispositioner. Mine forskningsinteresser ligger inden for kulturpolitik, mediepolitik, kommunikationspolitik, kulturinstitutioner, digital kommunikation og digitale medier, hvor jeg især interesserer mig for de sociale medier. I det følgende vil jeg fokusere på Facebook som kommercielt socialt medie, big data og kritikens rolle til at forstå, teoretisere og analysere nogle af de dynamikker der gør sig gældende, når millionvis af mennesker dagligt færdes og interagerer på de sociale medier.

I forhold til teoretisk ståsted lægger jeg ud med en lille anekdote. For omkring ti år siden fremlagde jeg et lille oplæg af en tidlig version af min ph.d. afhandling. Blandt respondenterne var en ældre forsker, der klandrede mig for at være normativ. Han brugte det som skældsord og holdt en længere tale om at sådan en tilgang kunne man ikke tillade sig i moderne kommunikations-, medie- og kulturforskning. På det tidspunkt forstod jeg ikke rigtig hvad han mente. For mig var det indlysende, at kritisk forskning ikke kan nøjes med at analysere hvordan tingene hænger sammen, men også at komme med et bud på hvordan de burde hænge sammen. Kritisk forskning skal turde ændre på noget og derfor skal *kritik i dag* bl.a. forsøge at analysere og bruge analysens resultater på forslag til videreudvikling. Derfor starter jeg nogle gange mine oplæg med at præsentere mig som en normativ forsker. Det gør jeg for at positionere mig selv ud fra nogle bestemte kontekster, der egner sig til de "normative briller". Den normative tilgang må derfor ikke blive til et skældsord, da den har kritiske potentialer, der kan fordre nyttige analyser.

Men det er også vigtigt at påpege, at jeg ikke altid lægger ud med en 'normativ tilståelse', simpelt hen fordi det er ikke den eneste tilgang til kritisk forskning. Der er nemlig ikke noget galt i at positionere sig forskelligt, afhængigt af kontekst og forskningsemne. Af den grund forstår jeg ikke

helt det første kritiske udsagn redaktørerne stiller til rådighed. Den om bevægelsen "fra (kapital)kritisk kulturanalyse til anderledes deskriptive, pragmatiske eller empiriske kulturanalyser". Kapitalkritisk kulturanalyse kan nemlig sagtens være empirisk bundet. Den kan endda tilføje vigtige perspektiver til f.eks. teoretiske marxistiske analyser. Og det er her arven fra kritisk teori i den nyere kulturteori bliver interessant og dens bidrag til at analysere forskellige aspekter af offentligheden.

Lad mig tage et eksempel. Jeg har skrevet en artikel om Facebook som digital offentlighed, hvor jeg især kigger på koloniserings- og emancipationsprocesser, à la Habermas. Når jeg analyserede Facebooks politik for beskyttelse af personlige oplysninger og brugerbetingelser, fandt jeg frem til forskellige former for kolonisering fra systemets side i forhold til livsverden. Emner som overvågning, data mining, kommerialisering, algoritmens (skjulte) magt og 'gratis' digitalt arbejde indikerer problematiske sider af kommercielle sociale medier, der fordrer analyse og kritik. Sat på spidsen; folk bruger deres tid på at kommunikere, skabe indhold, 'like', kommentere, uploade billeder, osv. imens Facebooks aktieholdere løber med gevinsten. Folk gør arbejdet, eller fylder Facebooks kommunikative rum med indhold, og Mark Zuckerberg og co. løber med den finansielle gevinst. Det er dog kun en del af det. Som tidligere nævnt findes der nemlig flere skyggesider ved folks færden på de sociale medier, hvor overvågning, data høstning og salg af data, er blandt emner, der kræver kritiske analyseformer.

Men da jeg havde lavet den dystre analyse, syntes jeg stadig, det var svært at forklare hvorfor så mange mennesker vælger at bruge deres tid på sociale medier. Jeg valgte derfor at snakke med folk, nærmere betegnet i form af det semi-strukturerede kvalitative interview, suppleret med observationer af hvordan de brugte deres Facebook profiler. Denne metode styrkede 'koloniseringsdelen' af analysen, da det viste sig at en del respondenter troede, de havde bedre styr på deres privatindstillinger og fik den fornemmelse at algoritmen havde snydt dem. Men den åbnede også for 'emancipationsdelen', hvor respondenterne bl.a. sagde at de var udmærket klare over hvad Facebook havde gang i, men at de fik også meget ud af tjenesten. Her nævnte de f.eks. at de fik lejlighed, en sofa, en kæreste gennem deres interaktioner på Facebook og at de koordinerede deres hverdag i stigende

grad med hjælp af Facebooks funktioner. Her blev der lagt vægt på nogle værdier, der peger i en anden retning end koloniseringsdelen af analysen.

Men det er præcis et eksempel på hvordan kritisk teori kan forvaltes i konkrete kulturanalyser og hvordan den kan bruges til at give et nuanceret billede af forskellige elementer af offentligheder, digitale eller ej. Men hvis den skal fange nuancerne, skal den tilpasses de forskellige kontekster man arbejder med. Man kan derfor sagtens følge f.eks. Jose van Dijcks forskrift og forene Aktør-Netværk-Teori og politisk økonomi, når det gælder sociale medier. På den måde kan man redegøre for hvordan sociale medier som teknologi fordrer bestemte brugermønstre, som igen fordrer bestemte former for indholdsproduktion. 'Liket' er et godt eksempel. På samme tid er det vigtigt at være opmærksom på, hvordan sociale medier er reguleret, hvordan deres forretningsmodel og deres ejerforhold ser ud. Det flyder med big data derude, og på de kommercielle sociale medier er algoritmen skjult – hvilket gør at det er svært at overskue omfanget af datahøstning: hvad sker der med de informationer, man bidrager med, og hvad kan konsekvenserne være på sigt?

Men det er også derfor *kritik i dag* er ekstra vigtig. Og det er også derfor, at den 'moderne' kritiker skal være i stand til at få øje på nuancerne, at kunne videreføre ældre teoridannelser til nye empiriske felter såsom big data og sociale medier – og ikke mindst kunne anvende de metoder, der skal til. Teorier og metoder er praktiske værktøj. Kunsten er at formulere relevante, samfundsorienterede forskningsspørgsmål og udvikle teoretiske og metodiske redskaber, der gør det muligt at finde frem til nuancerede analyser.

*Kritik i dag* skal også kunne fordre samtalen og forskellige former for samarbejde. Inden for forskningsfeltet, der omhandler digitale medier, skal den derfor kunne oversætte komplekse tanker, begreber og metoder til et sprog, der kan gå på tværs. Det er nemlig vigtigt at kunne række ud til de andre akademiske discipliner, når algoritmens skjulte magt påvirker offentligheden i stigende grad.

Summa summarum: Der findes nuancer. Teorier er gode, men jeg vil også anbefale at tale med folk og observere handlinger. Derfor, i hvert fald inden for mit felt, skal kritik i dag kunne vise sig i forskellige kontekster, og den skal kunne afkode de forskellige kontekster og hvad det er for nogle

teoretiske og metodiske værktøj, der skal bruges til at kunne bidrage til bevægelsen og udviklingen. I forhold til big data og skjulte algoritmer, mener jeg at transparens er en god ting og at det skjulte skal ud i lyset. Det kan jeg sige, fordi jeg er normativ forsker; i hvert fald nogen gange.

Bjarki Valtysson er lektor i Kulturpolitik på Institut for Kunst- og Kulturvidenskab, Københavns Universitet.

## RASMUS WILLIG

### Kritik i den antropocæne æra

Kritikbegrebet er af antropologisk karakter. Her henvises ikke til læren om fremmede kulturer, men til det, der hos Charles Taylor, Axel Honneth og Hans Joas formuleres som læren om de uforanderlige forudsætninger for menneskets foranderlighed. De uforanderlige forudsætninger består i, at mennesket altid (i hvert fald inden for den menneskelige tidsregning) har følt vrede og indignation og haft erfaringer af uretfærdighed, som er kommet til udtryk i form af kritik. Disse uforanderlige forudsætninger kan allerede spores i de første ontogenetiske udviklingstrin hos barnet, der udtrykker utilfredshed eller manglende opfyldelse af basale behov i form af uro, utilfredshed og - ikke uvæsentligt - ved hjælp af sit første ord, som ofte er et "nej".

Fra de ontogenetiske til de fylogenetiske udviklingstrin kan den historiske udvikling, sådan som den beskrives hos en Reinhart Koselleck eller en Peter Wagner, ses i forholdet mellem kritik og kriser. På begge niveauer, det ontogenetiske og det fylogenetiske, kan kritikken betragtes som en motor for forandring på baggrund af oplevelser af uretfærdighed. De foranderlige faktorer er naturligvis den historiske udvikling og det enkelte subjekts muligheder for at udtrykke kritik, og hvad der opfattes som objekt for kritik, ændrer sig naturligvis også i takt med den historiske udvikling.

Sådanne antropologiske betragtninger har gentagne gange og med held været fremsat i et forsøg på at begrunde og skabe grundlag for større samfundsteoretiske projekter inden for den kritiske teori, eksempelvis i form af den sprogteoretiske vending (Habermas), den anerkendelsesteoretiske vending (Honneth) og den toleranceteoretiske vending (Forst) - og ikke mindst den aktuelle tendens til at teoretisere over samfundets acceleration, sådan som Hartmut Rosa har gjort i de senere år.

For hver af disse normative teorier har hovedvægten stort set været lagt på at begrunde de forskellige normative standpunkter (dog med undtagelse af Hartmut Rosa), og den kritiske diagnose af de vestlige samfunds udviklingstræk har konsekvent glimret ved sit fravær eller været udformet så abstrakt, at den ikke er blevet drøftet i offentligheden eller i andre fora. Nok er den kritiske teori, sådan som den er udviklet i Frankfurt fra første til fjerde generation, stadigvæk en af de mest dominerende skoleteoretiske positioner inden for filosofi og sociologi, men kritikken er blevet elitær i betydningen akademisk. Den kritiske teori har mistet forbindelsen til den immanens, som den ellers altid har plæderet for vigtigheden af. Det immanente-transcendente forhold (mellem er og bør) er derfor blevet sat over styr og synes at forsvinde ud af syne, i takt med at de ledende kritiske teoretikere ufortrødent viderefører deres idehistoriske begrebsgymnastik.

Kritisk teori synes at have mistet sin seismografiske fornemmelse for, hvilke former for oplevelser af uretfærdighed, frygt og angst der præger vores verden i dag. Og på mange måder må selv de mest ivrige tilhængere af kritisk teori tilslutte sig Bruno Latours udsagn om, at dampen er gået af kritikken, Zygmunt Baumanns påstand om, at kritik er blevet reduceret til en tandløs campingpladskritikgenre, eller for den sags skyld Slavoj Žižeks fængende diktum om, at kritikken er blevet til en koffeinfri kritik, dvs. til en kritik uden slagkraft.

Hvad der måske karakteriserer alle former for kritiske traditioner i øjeblikket og ikke kun den kritiske teori, er fraværet af et præcist objekt for kritik. Laurent Thévenot, Luc Boltanski og Eve Chiapellos forsøg på at etablere en sociologi om kritik og ikke en kritisk sociologi - i betydningen en normativ kritik - er i og for sig et besynderligt positivistisk forsøg på at "normalisere kritikken" ved at gøre selve kritikken til objekt for deres undersøgelser. Kritik kan nok selv gøres til objekt for den viden-

skabelige analyse, men ikke fravristes sin normativitet. Deres arbejde har imidlertid vist sig frugtbart på en lang række områder. Blandt andet har Eve Chiapello i en nyere artikel redegjort for den økologiske kritik i forhold til den sociale, kunstneriske og konservative kritik. Den økologiske kritik er særlig interessant, dels fordi den bryder nye veje set i forhold til de andre kritikgenrer, dels fordi den ikke kun hviler på en række andre værdier, men også på en række naturvidenskabelige fakta. Klima- og miljøkrisen er nu så fremskreden, at der i flere henseender er tale om irreversible udviklingstræk.

Den økologiske kritik, der også kunne betegnes som den antropocæne kritik, er en afspejling af den miljømæssige udvikling, som kritikken må rette sig imod. De mange kriser hænger nu mere tydeligt sammen. Det overordnede strukturerende princip er ikke længere kapitalismen, men naturen selv. Nok er det kapitalistiske system i færd med at destruere naturen, men uden naturen ville kapitalismen ophøre. Her i den antropocæne tidsalder er vi så småt ved at opdage, at vores indre natur er afhængig af den ydre natur. I takt med at vi producerer og fortærer kød i enorme mængder, fortærer vi også os selv og vores eksistensgrundlag - og i samme grad som vi bliver udbrændte på arbejdsmarkedet, brænder vi de sidste fossile brændstoffer af.

Alt dette skal ikke forstås metaforisk, for den indre og den ydre natur står lige pludselig i et 1:1-forhold, og vi må se i øjnene, at vi i løbet af kort tid kan ophøre med at eksistere som art, hvis ikke vi ændrer adfærd. Det højst mærkværdige i denne sammenhæng er, at hverken samfundsvidenskaberne eller de humanistiske videnskaber synes at interessere sig for miljø- eller klimakriser.

Fortsætter udviklingen, vil der ikke være fugle eller fisk på jorden om blot 40-50 år. Kan samfunds- og humanvidenskaberne forestille sig en verden og en litteratur uden fugle, fisk og anden biodiversitet? Det er, som om klima- og miljøkriserne er blevet gemt væk i naturvidenskaberne og blevet forbigået af de øvrige videnskaber.

Den norske filosof Vetlesen hviskede til mig for ikke så lang tid siden: "Vi bliver alle naturfilosoffer nu", underforstået at den alvorlige situation, verden befinder sig i, tvinger os til at forholde os til naturen og lægge vores levevis om. For kritikens vedkommende betyder det et klart objekt og med



det også et mere klart objektivt og normativt fundament end tidligere, for andre konkurrerende normative fundamenter synes at glide i baggrunden set i forhold til verdens tilstand. Adorno sagde som bekendt, at der ikke kunne skrives digte efter Auschwitz. I dag kan vi tilføje, at hvis de samfundsvidenskabelige og de humanistiske videnskaber ikke retter deres kritik mod de massive ødelæggelser, som naturen lider under, vil der ikke være nogen til at skrive digte efter den antropocæne tidsalder.

Rasmus Willig er lektor ved Institut for Samfund og Globalisering, Roskilde Universitet.