

Livsverden og Erfaring

John Mortensen

Mortensen, J. (unpub.). *Livsverden og Erfaring*. Upubliceret kapitel fra afhandlingen *Livsverdenen, dens grænser og hinsides dem*. Publiceret på www.livsverden.dk/mortensen oktober 2013.

Denne publikation stammer fra www.livsverden.dk - hjemstedet for:

Forum for eksistentiel fænomenologi

Forummet er et tværdisciplinært netværk af praktikere og forskere, som anvender eksistentiel-fænomenologisk grundlagsteori i deres arbejde, og som publicerer om dette. Forummet er grundlagt i 2010.

Husk at angive korrekt kildehenvisning ved referering til denne artikel. Den korrekte reference fremgår ovenfor.

English:

This publication is downloaded from www.livsverden.dk – the home page of *The Danish Society for Existential Phenomenology*. The Society consists of an interdisciplinary group of practitioners and researchers who make use of existential phenomenological theory in their work and who publish articles and books about it. The Society was founded in 2010.

John Mortensen

Livsverden og erfaring

Denne tekst afslutter og sammenfatter den centrale fænomenologiske del af John Mortensens *Livsverden*-afhandling fra 1992. Her havde den blot titlen *Erfaring*. I sin påbegyndte gennemarbejdning af afhandlingen var John Mortensen ikke nået til dette afsnit, så teksten er identisk med 1992-teksten, bortset fra enkelte tilføjelser John Mortensen havde noget at foretage. For en yderligere diskussion af John Mortensens erfaringsbegreb vil jeg henvise til de to publikationer med tekster af ham som jeg har udgivet på *Frydenlund* i 2013, herunder også mine egne efterskrifter hvor jeg netop viderefører erfaringsdiskussionen. – Et stort afsnit i teksten er viet til en kritisk læsning af George Edward Moores analytiske og utilitaristiske filosofi som John Mortensen bruger som folie for en første udarbejdelse af ”den indsnævrede erfarings mekanismer”. Det er en læsning der – i denne sammenhæng – primært interesserer sig for Moores filosofi som et udtryk for en samfundsmæssig erfaringsmåde, snarere end som et filosofisk udkast i sig selv. Jeg nævner dette fordi en sådan kritisk læsemåde i dag nok er gået delvist i glemmebogen, og at man måske derfor umiddelbart vil studse over hvad en så relativt udførlig beskæftigelse med Moore har at gøre i denne sammenhæng. Men den er altså ikke ubegrundet. – Referencer til den citerede litteratur findes i *Litteraturliste til John Mortensens tekster*. BSN

Oversigt

Livsverdenens erfaringer

Den indsnævrede erfarings mekanismer. Aanalytisk filosofi og common sense hos G. E.

Moore.

Analytisk filosofi hos Bentham og St. Mill

Pengeformens modsigelser

Moore som analytisk filosof

Moores moralfilosofi

Common sense og dagligsproget

Dialektik og konstitution af den moore'ske filosofi

Das Man og normalitetens fremmedgørelse

Fremmedgørelse og det moderne hverdagsliv

Erfaring i empatisk forstand

6 realitetsdimensioner – et tillæg

Oversættelser af de fremmedsprogede citater

Inden for den kritiske teori optræder to erfaringsbegreber (cf. Henning Salling Olesen 1985, s. 134ff). Der er et indsnævret erfaringsbegreb på spil i Thomas Lseithäusers teori om hverdagsbevidstheden, hvor det nye føres tilbage til det gammelkendte. Der er et udvidet erfaringsbegreb hentet fra Hegel, der viser, hvordan nye erfaringer kan gøres. Disse to erfaringsbegreber, som jeg i det følgende kalder indsnævret erfaring og erfaring i empatisk forstand, skal tematiseres. Men inden da vil jeg blotlægge et erfaringsbegreb, der ligger under dem: det livsverdenslige erfaringsbegreb. Derefter viser jeg, hvordan dette kan indsnøres ved at indgå forbindelse med værdiformslogikkens fremmedgørende forhold, som det sker i hverdagsbevidstheden. Jeg skyder mig først ind på og undersøger dennes mekanismer gennem en læsning af George Edward Moores filosofi. Derefter ser jeg på hverdagsbevidsthedens relation til hverdagslivet og livsverdenen bl.a. gennem en analyse af Martin Heideggers *Das Man*. Modstillingen til *Das Man* er ikke egentlighed, men erfaring i empatisk forstand, som jeg herefter afhandler. Dette munder ud i en bestemmelse af de 6 realitetsdimensioner, som erfaring kan bevæge sig i.

Livsverdenens erfaringer

Når vi ser bort fra de logiske dannelser, gælder det, når vi gør erfaringer i vor livsverden, at genstanden eller objektet, vi erfarer, altid træder frem i tiden og til enhver tid har et sted. Genstanden er her og nu i sin individualitet. Den sættes som et rumligt og tidsligt værende; den har sin varighed, og den har sin plads. Det er det, logiske og matematiske dannelser savner. De er irreale dannelser af vor ånd. Men bortset fra disse har genstande i livsverdenen, som vi erfarer, deres tid og sted. De er faktiske og dermed enkeltstående. Men de er også forbundne med en nødvendighed. De er væsen, type, altså almene. Livsverdens erfaringer har denne dobbelthed af enkelt og almen.

Erfaring er – som Husserl skriver (1973, s. 97) – urrmetoden, som alle metoder beror på. Erfaring i videnskaben er lige som i livsverdenen at være ved selve genstanden og at opfatte og have den direkte (1929, s. 239). Videnskaben er en forlængelse af og en objektivering af de livsverdenslige erfaringer. Videnskaben må – hvis den ikke vil være beherskelsesvidenskab – hele tiden ihukomme det førvidenskabelige bevidsthedsliv og livsverdenen, og dens opgave består i at

udlægge disse, sådan som de viser sig i originær eksistens. Videnskaben må hele tiden have det livsverdenslige fundament med: "Selbst Theorien, die an sich richtig sind, können zu Wahnsystemen entarten, wenn sie hypostasiert, das heißt herausgebrochen werden aus dem erfahrenden Denken, dem sie ihre Bedeutung verdanken."ⁱ (Max Horkheimer 1952b, s. 425-6)

Men lad os se på, hvordan man erfarer i livsverdenen. Erfaring er ikke identisk med oplevelser, men forudsætter dem. Det er først, når jeg giver oplevelserne min opmærksomhed, at de bliver til erfaringer. De bliver bestemte. Man kan sige, at der er to momenter til stede: hyletiske data og så en tetisk aktkarakter. Når de forbindes, kan der dannes erfaringer. Livsverdenslige erfaringer er en umiddelbar anskuelse af min livsverden, hvor hyle og thesis er forbundne i en enhed. Erfaringen formidler genstandens *an sich* med genstandens *für uns*. Den formidler dem, men sætter dem samtidig som udskilte fra hinanden. Erfaringen tildeler genstandene en væren *an sich*, men samtidig udtrykker den vor relation til dem, vort begær, had og vor irriteration i forhold til dem. Erfaring er adskillelse gennem formidling. Erfaring er urstiftelsen af denne formidling. Erfaringsdannelse er en originær bevidsthed: en intuitiv skuen af mangfoldighedernes enkelthed *i en enhed* og bevarelsen af denne enhed, der opstår af perceptionssyntesen. At bevare denne enhed vil sige, at genstanden perciperes som en og samme genstand. Der kan også være en enhed af egenskaber eller gestalter. Genstanden bygger sig op af både kontinuerlige og diskrete synteser, der hele tiden kan bringe sider frem og alligevel fastholde enheden. Det, der bevares som enhed i denne skridtvise erfaren, er de identiske momenter. Dannelsen af genstanden sker altså polytetisk. Den polytetiske opbygning er netop det, der karakteriserer erfaringsdannelsen i livsverdenen. Genstanden er tema; den er i vort opmærksomhedsfelt. I den kan der endvidere indgå neutraliserede, ikke-tetiske elementer. Men kernen er perceptionssynteserne. Disse er af genstande. De har derfor ikke sig selv som genstand og kan ikke gøre rede for erfaringsprocessen, for hvordan viden opstår. Dette kræver, at opmærksomheden hæver sig fra genstandens opståen som erfaringsgenstand. Og det sker sjældent i livsverdenen. Den livsverdenslige erkendelse forbliver som regel *i* erfaringen, bliver ved og *i* det reale.

I erfaringen sættes genstanden i selvgiven evidens. Det behøver ikke at være en prædikativ evidens, men kan lige så godt være en før-prædikativ, sanselig evidens, som var det, barnets første perceptionssynteser stadfæstedes i. Før den eksplicite og udtalte dom går den før-prædikative, sanselige. Denne kan så bevæge sig 'højere op' til eksplikationerne. Mange genstande forudsætter imidlertid prædikationer for at kunne erfares, fx alle former for værktøj.

Når erfaringen er gjort, opmagasineres den, men den gør det ikke som polythesis, men som

monothesis, dvs. som et facit, vi med en blikstråle kan se hen på. Faserne i tilegnelsen af erfaringsgenstanden er ikke længere til stede, og det kræver en stor anstrengelse at rekonstruere dem. Som opmagasineret som erfaringer er oplevelserne gjort enstemmige. De er funderede i hinanden og indordnet i en erfaringsorden, der så selv har fået etableret meningssammenhænge med andre erfaringsordner. Det en gang polytetisk erfarede optræder nu bevidst eller før-bevidst som færdigkonstitueret genstandsmæssighed, hvis originalitet jeg ikke spørger efter, eller som jeg måske har glemt. Der er nu sket en sedimentering af erfaringen, og den er blevet uproblematisk. Jeg drager den ikke i tvivl, med mindre jeg bliver tvunget til det af noget, der ikke passer ind i den specifikke erfaringsorden og dennes meningssammenhæng med andre erfaringsordner. Denne sedimenterede erfaringsverden kalder Schütz *forrådet af erfaringer* (1932, s. 107). Dette forråd er typiseret, og hver gang, det er nødvendigt for mig at forstå et udsnit af verden, griber jeg tilbage til dette forråd. Hver gang, jeg trækker en erfaringskerne frem til at forstå verden, trækker jeg også dennes henvisning til det væv, den indgår i, med som horisont. En erfaring, der ikke bliver udlagt, føjer ikke noget nyt til forrådet, indføjrer sig blot i det. Den når ikke til bevidsthed, men glider ind i erfaringsordenen. Vi bider ikke mærke i den.

En originært givende bevidsthed er en spontan bevidsthed. Når oplevelserne er blevet opbygget gennem synteser til erfaringsgenstande, og disse er indordnet i forrådet, så har bevidstheden tabt sin spontanitet. Den er uden for den; genstanden bekræftes ikke i sig selv. Vi kan – om end det kan være yderst vanskeligt – forsøge at rekonstruere den originære erfaringsgenstand. Det sker gennem nutidiggørelse. En sådan genetisk intentionalanalyse (Husserl 1929, s. 316) får som regel fat i begivenheden som spektakulær scene, men sjældent i selve den noetiske erfaringsopbygning. Som regel får vi ikke den erindrende reproduktion af skabelsen af erfaringsgenstanden, men kun dens 'apperceptive' eftervirkning (s. 317). Det er med dette forhold i tankerne, at Rossana Rossanda skriver om erfaringen: "[...] la sua oggettiva tendenza, appena svincolata dal movimento che l'ha prodotta, a cristallizzarsi in estraneità rispetto ad esso."ⁱⁱⁱ (Rosanna Rosandra 1973, s. 22, da s. 80-1)

Schütz skriver: Der findes ingen enkeltgjorte, i sig afsluttede erfaringer (Schütz/Luckmann 1979, s. 83). Erfaringer i hverdagslivet er ikke nagelfaste. De kan altid problematiseres, selv om de oftest ikke gøres det, så længe de har vist sig duelige til de hverdagslige formål, de er sat ind i forhold til.

En erfaring gentager sig aldrig, kun det typiske i den. Erfaringer må altså indeholde typiske elementer, hvis de ikke blot skal stå som numinøse oplevelser. Det må imidlertid ikke kun få os til at se det typiske ved erfaringsgenstanden. Vi ser både det almene og det enkelte ved den. Vi erfarer

den som type, men også som det, der stikker af fra typen. Det, der gør den til en individuel genstand. Hvis ikke det sidste er med, glider genstanden umærkeligt forbi os eller den indordnes i hverdagsbevidstheden, der eliminerer det ikke-identiske. Men sådan foregår det normalt ikke i livsverdenen. Livet her er ikke gråt, uden farvenuancer, uden libidinøs besætning af omgivelsen som den særegne omgivelse, den er. Livsverdenen er også fyldt med det ornamenterede, unyttige, og vi gør erfaringer i den, som har det almene og enkelte formidlet med hinanden som det særegne.

Som erfarende har jeg i hvert fald i først omgang den nærmeste omverden, centreret omkring hjemmet. Den er det primære erfaringsfelt. Livsverdenen består selvfølgelig af situationer, der ikke følger hinanden i en kontinuerlig række. Jeg kan således ikke kun holde fast på en erfaringsorden, men må skifte mellem dem.

Jeg har tidligere (i afsnittet *Den anden og jeg* [i: *Intersubjektivitet i fænomenologien*, BSN]) været inde på Husserls opfattelse af, hvordan vi perciperer og erfarer andre. Hans opfattelse er, at det andet jeg og dets oplevelser ikke kan erfares originært; det andet jeg forbliver udelukket fra min primordialitetssfære. Selv om vi kun kaster vort blik på tingens ene synlige side, kan vi bevæge os om på den anden og se den derfra, eller vi kan vende tingene, men det gælder ikke for den anden, hævder Husserl. Vi kan aldrig få en originær erfaring af den andens sjæl, ligegyldig fra hvor mange sider vi iagttager ham eller hende. Den andens jeg kan kun være for mig som en intentional modifikation. Jeg har argumenteret for, at synspunktet i nogle tilfælde er rigtig, i andre forkert. I nogle tilfælde vil den andens vrede, ønsker, intentionalitet være direkte til stede i den andens krop, ansigt, ord og så er synspunktet forkert. Andre gange må jeg tolke og analysere mig frem til den andens jeg, tanke, affekter og sindstilstande, og så er synspunktet rigtig. I livsverdenen er det overvejende forkert. I de fleste situationer behøver vi ikke at sætte tolkninger og analyser ind. Da er den andens jeg ude i kroppen og talen, uden at der er tildækninger på arbejde.

Erfaringer skal efterprøves med henblik på deres gyldighed, før de sedimenteres. Det kan jeg gøre ved selv at foretage efterprøvelsen, når det har vist sig nødvendigt. Men efterprøvelsen kan også ske ved at bringe min erfaring gennem dialog i samklang med andres erfaringer. Hvis min erfaring og de andres gøres enstemmige ved syntetisk at dække hinanden, er min erfaring blevet bekræftet. Mit jeg kan også tage de andres umiddelbare erfaringer til sig som middelbare, som noget jeg endnu ikke har erfaret selv. At vor erfaringsverden gøres fælles og enstemmig, betyder imidlertid ikke – understreger Husserl (1973, s. 230) – at vi ikke har forskellige erfaringer. At der kan være noget alment i den, betyder ikke, at det enkelte og særegne hos hver af os elimineres. Erfaringer er ikke varer med værdi, der er ligegyldige over for brugsværdiernes mangfoldighed.

Erfaringer i livsverdenen bringes ikke på en fællesnævner ved at eliminere de individuelle træk. Sådan foregår erfaringsudveksling ikke i livsverdenen. Vi er ikke udskiftelige som subjekter i livsverdenen.

Verden er indbegrebet af mulige erfaringer (Husserl 1913, s. 8). Den er *für uns* på grundlag af vor erfaring, der selv udspringer af erfaring. Verden er *für uns* på grundlag af disse blivende erhvervelser, som erfaringen skaffer os. Erfaren er det, der gør, at vi kan orientere os. Den gør verden til et fortroligt sted. Erfaring er endvidere det, der gør, at vi kan handle, lade vore interesser materialisere sig gennem vore kropsbevægelser. Fra denne livsverdenslige erfaren, der skaber orientering, opstår rationalitet. Det har Bernhard Waldenfels også for øje, når han skriver: "das Leben ist selbst schon vernünftig."ⁱⁱⁱ (1962, s. 407) Det er ikke ud fra en ideel talesituation, men ud fra livsverdenens erfaringer, orienteringsforsøg, rationalitet først skal tænkes.

I erfaringen indgår der både en noetisk og en noematisk komponent. Når Husserl skriver, at erfaren ikke er et hul i et bevidsthedsrum, i hvilken en verden, der er før al erfaren, skinner ind, og at erfaren ikke blot er en indoptagelse af det bevidsthedsfremmede i bevidstheden (1929, s. 239), så er det den noetiske komponent, han har for øje og dermed selve opbygningen af den noematiske erfaringsgenstand. Man kan aldrig se bort fra denne komponent, selv om den gemmer sig bort bag noemaet. Alligevel er det at erfare at glemme sig selv for et øjeblik: der er en noematisk overvægt i erfaringsdannelsen. Subjektet kommer i første omgang ind, fordi det er kød lige som det kød, det vil erfare, fordi det er identisk med genstandens kød, fordi det er beslægtet med genstanden i kraft sin egen genstandsmæssighed (Adorno 1969, s. 752, *da* s. 190). Derfor er – som Adorno siger – enhver erfaring ikke kun formidlet af den erfarende, men også af det, han eller hun erfarer (1973b, s. 85). Sædvanligvis vil vi være i stand til at holde noema og noesis udskilte fra hinanden i den hverdagslige erfaren. Det sker ikke i hverdagsbevidstheden, hvor de udgør et konglomerat, der lader ubevidste mekanismer spille hovedrollen. Den livsverdenslige erfaren er både formidlet af noesis og noema, men den er ikke fordom. Den er hengivelse til selve sagen, dvs. umiddelbar. Den livsverdenslige erfaren er ikke på forhånd ødelagt af ubevidste mekanismer; noema og noesis kan adskilles, hvis det bliver nødvendigt. Erfaringsevnen er ikke beskadiget som i hverdagsbevidstheden.

I den forbindelse kritiseres Husserl ofte for at lade formidlingerne ude af betragtning (Ulrich Müller 1988 og Adorno 1973b, s. 85). Adorno indvender mod Husserl, at den umiddelbare erfaring er formidlet, dvs. indordner sig i komplekse sammenhænge. I sig har den fået alt for høj dignitet. Men det kan egentlig ikke være en kritik af Husserl: Hele Husserls opgør med positivismen går ud

på at gå tilbage til fænomenerne, det umiddelbare, og *der* ikke blot finde usammenhængende hyletiske sanseindtryk, men væsen og transcendental væren. I det umiddelbare er det formidlede. Husserls pointe er, at vi må gå til det umiddelbare og skippe alle fordomme for at kunne se væsenet. Selv Hegel gik ud fra, at udgangspunktet måtte tages i verden, sådan som den kommer til syne. Når Adorno samme sted skriver, at det er nødvendigt at opretholde et moment af naivitet, hvis man skal gøre erfaringer i en verden, der har en overvægt af tingsliggørelse (s. 86), og at sådanne erfaringer ofte virker som grus i maskineriet (s. 207), så er afstanden til Husserl egentlig ganske ubetydelig.

Den indsnævrede erfarings mekanismer. Analytisk filosofi og common sense hos G. E. Moore*

Efter at have bestemt, hvordan vi erfarer i livsverdenen, vil jeg se på, hvad der sker med denne erfaring, når den indgår i et konglomerat med fremmedgørende forhold og indsnævres som hverdagsbevidsthed. I første omgang vil jeg bestemme hverdagsbevidsthedens mekanismer gennem en kritisk læsning af George Edward Moores filosofi. Derefter vil jeg se på, hvad det er for en eksistens, vi lever under fremmedgjorte forhold. Dette afsnit vil udgøre midten mellem det afsnit, der følger nedenfor her og så afsnittet i sidste kapitel om værdiformslogikken.

I dette afsnit diskuteres George Edward Moores analytiske og utilitaristiske filosofi. Jeg forsøger at bestemme det samfundsmæssige grundlag for den og ser på hvilke samfundsmæssige tilstande, den peger i retning mod.

I bestemmelsen af Moores filosofiske standpunkt inddrager jeg de klassiske utilitarister Jeremy Bentham og John Stuart Mill. Ikke kun for at vise den teoretiske baggrund for Moores position, men også for at vise det teoretiske forfald, der sker i refleksionsevnen hos borgerskabet. Mens St. Mill skrev med en radikal sensibilitet over for undertrykkelse og social kontrol, og hvor han forsøgte at udfolde et program, der kunne eliminere disse – noget andet er så, at han aldrig fandt frem til den sociale kontrols konstitutionssammenhæng – så er det kendetegnende for Moore, at dette problemkompleks ikke længere kan reflekteres. Det henvises til metafysikken.

Moores filosofi demonstrerer med klar tydelighed, hvordan tænkning og sanselighed skrumper ind – i et samfund, hvor kapitalen okkuperer stadig flere af hverdagens porer.

Som en indledning vil jeg se på, hvordan den analytiske filosofi formuleredes hos den klassiske

* Enkelte formuleringer i dette afsnit er hentet fra mit speciale fra 1976 med titlen *Filosofi og interaktion*. Jeg skal understrege, at det er få formuleringer. Retningen og argumentationen er en helt anden i dette skrift.

utilitarisme.

Analytisk filosofi hos Bentham og St. Mill

Jeg tager udgangspunkt i Benthams *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789) for gennem en undersøgelse af opbygning og argumentation at komme på sporet af det særlige ved den analytiske filosofi.

Benthams skrift består af 5 afsnit. I de 2 første afsnit "1. Of the Principle of Utility" og "2. Of Principles adverse to that of Utility" argumenterer han for utilitarismen og polemiserer mod andre opfattelser. Her søger Bentham ned til det princip, der ikke kan reduceres mere, og ud fra hvilket andre principper skal afledes (cf. også Bentham 1928, s. 346-7). Dette princip er nytteprincippet; det skal inden for moralens og rettens område angive standards for hvad, der er rigtig og forkert (1776, s. 508-9). Nytteprincippet's fundamentale aktion er, at det er den største lykke for det største antal, der er målestokken for, hvad der er rigtig, og hvad der er forkert (s. 393). Nytteprincippet er konstitueret gennem de to af naturen satte kræfter: lysten og smerten. For at finde frem til dette princip har Bentham – i sin forskningsproces – måttet gennemtrænge andre principper, har måttet skille dem ad i deres dele og finde ned til deres fælles princip, der har været drivkraften i dem, en drivkraft, der ofte ikke har været synlig. Disse forhold ses også i 2. afsnit, hvor han reducerer andre principper til det utilitaristiske. I de sidste tre kapitler i *Introduction...* (1789) går Bentham over til at *opdele* den menneskelige verden efter nogle principper, der skal gøre den store lykke *målelig*. Først finder han fire slags kilder, som lysten og smerten udspringer fra, nemlig de fysiske, de politiske, de moralske og de religiøse; disse opfattes som globale bestemmelser. I kapitel 4 forsøger han at finde de variabler, som er nødvendige for at kunne kvantificere lykken; en kvantificering, der skal sikre principper's praktiske anvendelse, og som ikke adskiller sig fra positivisternes kvantificeringsiver*.

Han opstiller her 6 variabler, som lykken skal bestemmes i forhold til. Ud fra hver af de 6 variabler gives der så en bestemt værdi, fx 10, ÷3 ½; men intet sted hos Bentham – heller ikke hos Harald Ofstad (1970, s. IV - XIV) – opstilles der nogle principper, der angiver, hvordan man måler værdien (fx 10 eller ÷3 ½) af en eller andens handlings renhed, intensitet osv.

Hvorfor netop denne størrelse? Det forbliver helt i det dunkle, hvordan en sådan kvantificering

* Bentham deler også positivisternes forestilling om, at erkendelsen skal have en nytteeffekt og dermed også, at den skal være praktisk anvendelig. Nytteeffekten giver sig teoretisk ved, at den positivistiske teori er i stand til at levere rationelle forudsigelser på grundlag af naturvidenskabelige eksperimenter (iagttagelser) + deduktion. Positivismen skal på den vis virke for en stadig forbedring af vores individuelle og kollektive livsbetingelser (Auguste Comte 1844, s. 32, 34, 58, 86, 88). Cf. Jürgen Habermas 1973², s. 98 -9.

skal føres ud i praksis. Denne naturvidenskabeliggørelse af bestemmelserne af den menneskelige lykke savner helt en praksis – bortset fra visse fortænkte eksempler, der går igen i hele den utilitaristiske litteratur – at relatere sig til i modsætning til positivismen, der begrænser sit område til spørgsmål, som har visse kvantificeringsmuligheder, selv om de kategorier, der kvantificeres i forhold til, er lige så udvendige i forhold til sit emne som utilitaristernes. Når man har bestemt værdierne af lysterne og smerterne, adderes værdierne på begge sider: "Sum up all the values of all the *pleasures* on the one side, and those of all the pains on the other"^{iv} skriver Bentham (1789, s. 66). Således når man frem til den samlede værdi for den enkelte person. Denne udregning foretager man for hver af de involverede personer, hvorefter man lægger tallene fra hver enkelt person sammen. På den vis kan man overveje forskellige handlingers godhed i forhold til hinanden. Efter denne opstilling til kvantificering går Bentham over til at klassificere de forskellige lyster og smerter. Det er fx sansningens glæder, rigdommens, et godt navns, velviljens o.s.v. Alt i alt opregner Bentham ca. 16 på hver side. På dette sted vil jeg lige gøre opmærksom på, at Benthams forsvar for flertalsstyre også beror på hans forestillinger om muligheden for kvantificering. Ved stemmeafgivelsen og det derpå opnåede repræsentative flertal sikres den højeste lykke (den højeste lykkeværdi).

Når man ser på Benthams opdeling af lyster og smerter, så fremgår det, at Bentham opfatter denne analytiske opdeling som ahistorisk, som et skema, der kan presses ned over alle foreteelser i historien. Marx og Engels karakteriserer i *Die deutsche Ideologie* denne opstilling som "der Benthamschen Buchführung über seine eignen Interessen und Eigenschaften"^v (1845-6, s. 242). Senere bliver deres kritik skarpere. I *Das Kapital* karakteriserer Marx Bentham som "Urphilister", "dies nüchtern pedantischem schwatzlederne Orakel des gemeinen Bürgerverstandes des 19. Jahrhunderts"^{vi} (1867, s. 636, *da* s. 860). Marx kritiserer Bentham dels for hans udledningsprocedure og dels for at eviggøre det, der var nyttigt for den engelske spidsborger: "Mit der naivsten Trockenheit unterstellt er den modernen Spießbürger, speziell den englischen Spießbürger, als den Normalmensch. Was diesem Kauz von Normalmensch und seiner Welt nützlich, ist an und für sich nützlich. An diesem Maßstab beurteilt er dann Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Z. B. die christliche Religion ist 'nützlich', weil sie dieselben Missetaten religiös verpönt, die der Strafkodex juristisch verdammt. Kunstkritik ist 'schädlich', weil sie ehrbare Leute in ihrem Genuß an Martin Tupper stört usw. Mit solchem Schund hat der brave Mann, dessen Devise: 'nulla dies sine linea', Berge von Büchern gefüllt. Wenn ich die Courage meines Freundes H. Heine hätte, würde ich Herrn Jeremias ein Genie in der bürgerlichen Dummheit nennen."^{vii} (s.

637, da s. 860)

Men ikke blot kan de forhold, der puttes ind i Benthams klassificeringer, betegnes som spidsborgerlige, men selve denne forestilling om at kunne kvantificere alle menneskelige ytringer har et samfundsmæssigt udspring (som den selv kun reflekterer fordrejet), nemlig den på daværende tidspunkt fremherskende handelskapital; Benthams klassifikatoriske logik, der reducerer alt til simpel beregning, modsvarer handelskapitalistens kalkulationsbevidsthed (Ralf Pittelkow, 1973a, s. 52). "Arithmetic was the fundamental tool of the Industrial Revolution. Its makers saw it as a series of sums of addition and subtraction: the difference in cost between buying in the cheapest market and selling in the dearest, between cost of production and sale price, between investment and return. For Jeremy Bentham and his followers, the most consistent champion of this type of rationality, even morals and politics came under these simple calculations. [...] Every man's pleasure could be expressed (at least in theory) as a quantity and so could his pain. Deduct the pain from the pleasure and the net result was his happiness. Add the happiness of all men and deduct the unhappiness, and that government which secured the greatest happiness of the greatest number was the best. The accountancy of humanity would produce its debit and credit balances, like that of business."^{viii*}

I sit skrift om Bentham karakteriserer St. Mill også Benthams analytiske metode. Efter St. Mills opfattelse var Bentham ikke en stor filosof – hvad han sagde, havde andre sagt før ham, bl.a. Helvetius – derimod var han en stor reformator i filosofien (St. Mill 1838, s. 278). "It was not his opinions [...] but his method"^{ix} (ss. cf. s. 282), der gav nyhed og værdi. Derefter går St. Mill over til at karakterisere Benthams metode, en karakteristik, som jeg finder overordentligt præcist dækkende for, hvad analytisk filosofi i det hele taget er:

1) "Bentham's method may be shortly described as the method of detail; of treating wholes by separating them into their parts, abstractions by resolving them into Things, classes and generalities by distinguishing them into the individuals of which they are made up; and breaking every question into pieces before attempting to solve it."^x (s. 278). Heraf det analytiske.

2) Hertil kunne man også føje, at de analytiske filosoffer når frem til et ikke videre reducerbart princip, som der ikke kan gives argumenter for, men som må opfattes som selvindlysende, som et princip, der kan begribes intuitivt, men alligevel er helt empirisk. Dette er de analytiske filosoffer enige om, selv om de ikke er enige om, hvad dette yderste princip er.

3) Desuden ligger der i den analytiske filosofi som i positivismen en hang til klassifikationer og

* Eric J. Hobsbaum: *Industry and Empire*. Pelican 1972, s. 79, citeret efter Ralf Pittelkow 1973a, s. 52-3.

kvantificeringer (som dog ikke er udbredt hos alle).

4) Desforuden fører den analytiske filosofis "elaborate demonstrations of the most acknowledged truths"^{xi} (ss.). Den analytiske filosof opløser generalisationer for at finde fejl i disse, fordi den analytiske filosofi går ud fra "that the human mind is not capable of embracing a complex whole, until it has surveyed and catalogued the parts of which that whole is made up; that abstractions are not realities *per se*, but an abridged mode of expressing facts, and that the only practical mode of dealing with them is to trace them back to the facts [...] of which they are the expression."^{xii} (s. 279). Denne analytiske filosofi opløser problemet i enkelt-spørgsmål.

5) Endvidere skriver St. Mill: "It is the introduction into philosophy of human conduct, of this method of detail – of this practice of never reasoning about wholes till they are resolved into their parts, nor about *abstractions till they have been translated into realities* – that constitutes the originality of Bentham in philosophy, and makes him the great reformer of the moral and political branch of it."^{xiii} (s. 282, min fremhævelse)* Dette argumentationsprincip – som hos G. E. Moore hedder "at oversætte til det konkrete" (Ingolf Sindal 1970, s. 54) – er konstituerende for den analytiske filosofi. I korthed går princippet ud på at diskutere en abstrakt påstands gyldighed ved et eksempel; fx at bevise at materielle objekter eksisterer ved at vise, at denne skrivemaskine eksisterer.

St. Mill kalder sammenfattende Benthams metode for udskillelses- og anatomiseringsmetode (St. Mill 1838, s. 283).

Jeg skal gøre opmærksom på, at den måde, hvorpå jeg her – gennem St. Mill – har behandlet den analytiske filosofis metode, primært er *intern*, d.v.s. at jeg i de 5 punkter, som jeg opstillede, ikke har søgt deres samfundsmæssige konstitution i det borgerlige samfund. I de følgende afsnit håber jeg, at de 5 punkter vil blive mere fyldestgørende udfyldt. Jeg vil nu prøve at se på, hvordan St. Mill selv udformer den analytiske filosofi i *A System of Logic* (1843), en udformning, som ikke er så markant som hos efterfølgerne. Han deler kun visse af dens træk.

St. Mill mener, at videnskab skal funderes på iagttagelse, på empiri, og det vil sige: på observation og eksperimenter (1843, s. 851) uden forstyrrende omstændigheder. Det, der skal undersøges, er overbevisninger og ønsker (s. 856). Det er imidlertid ikke hvilke som helst iagttagelser, der kan komme i betragtning, men kun de, der kan danne basis for simple love (cf. punkt 1 og 2 om analytisk filosofi). St. Mill samler altså (som også Ricardo) kategorierne op fra

* Det kan diskuteres, om der ikke også findes analytiske træk hos fx Hume og Hobbes.

empirien, men det er ikke al empiri, St. Mill kan bruge. Han udleder sine simple, ikke videre reducerbare kategorier og lovmæssigheder fra empirien: "These simple or elementary Laws of Mind have been ascertained by ordinary methods of experimental inquiry"^{xiv} (s. 853), selv om St. Mill som positivist pointerer, at de love, der udledes fra empirien, ikke er helt sande, men omtrentlige love (s. 863). Her er intet eidetisk væsensskue. For sociologien udgør de psykologiske love "the universal or abstract portion of the philosophy of human nature"^{xv} (s. 861); de udgør de simple elementer, som St. Mill vil bruge til at *deducere* sig frem til først etiologien og fra den videre til sociologien. I denne række er første led (det simple) grundlagt på iagttagelse, det andet (som er komplekst: etiologien og senere sociologien) deduceret fra det første, altså fra psykologiens love, dog med nogle modificerende empiriske iagttagelser tilknyttet. St. Mill vil deducere sig frem til samfundets konstituering ud fra menneskets psykologiske love. "Auf den Menschen angewandt [...] handelt es sich erst um die menschliche Natur im allgemeinen und dann um die in jeder Epoche historisch modifizierte Menschennatur [...]"^{xvi} (Karl Marx 1867, s. 637, *da* s. 860). St. Mill afviser derfor, at lovene for samfundsudviklingen kan have kvasinaturlovmæssig karakter, da lovene for samfundsudviklingen afledes af psykologien (St. Mill 1843, s. 914). Han afviser påstande om, at samfundslovmæssigheder skulle besidde en bevægelseslogik, der ikke er reducerbar til psykologi, med at "Men, however, in a state of society, are still men; their actions and passions are obedient to the laws of individual human nature."^{xvii} (s. 879) Lidt mere uddybet kan man sige, at etiologien er videnskaben om karakterdannelsen. Etiologiens indhold udgøres af komplekse kendsgerninger; derfor – skriver St. Mill – kan eksperimenter ikke anvendes til at konstatere karakterdannelsen. Dens love er afledelige love (s. 868), der deduceres fra de simple psykologiske love, der er konstateret ved eksperimenter. Samfundet er et yderst kompliceret fænomen; derfor – anfører St. Mill – må man skille det ad i dets dele og undersøge hver for sig (s. 895). Her er han tydeligt analytisk filosof. Det sociale fænomen består af summen af virkninger fra de enkelte omstændigheder. Sociologien er derfor en deduktiv videnskab, hvis model er geometrien. Da samfundet er et så komplekst fænomen, er vi nødt til at skaffe os midlertidige konklusioner fra specifikke erfaringer og så bagefter forbinde disse med den menneskelige naturs principper gennem aprioriske ræsonnementer, der så tjener som virkelig verifikation (s. 896). Det, socialvidenskaben kan forudsige, er tendenser. Her er den politiske økonomi en vigtig delvidenskab (s. 900). Ligeledes den politiske etiologi, der beskæftiger sig med de årsager, der bestemmer karaktertyper hos et folk eller en tid (s. 905). Ud over at bestemme de sociale fænomener har sociologien også den opgave at bestemme de love, der regulerer en samfundstilstands overgang til en anden (s. 912). Væsentligst er

her generationsskiftet. Disse love skal konstant verificeres af de psykologiske og etiologiske love. Som det fremgår af ovenstående kan St. Mill ikke karakteriseres som analytisk filosof – dette i modsætning til Bentham –, idet St. Mill i sin argumentation kun kan siges at ligge inden for den analytiske filosofi, hvad angår de første 2 punkter, jeg opregnede. Han 1) skiller helheden op i sine dele og 2) når frem til et ikke videre reducerbart element, ud fra hvilket han så udleder de mere komplekse. Dette ikke videre reducerbare element er i modsætning til fænomenologien empirisk. - St. Mill ynder imidlertid ikke de store klassifikationer, og han bruger ikke sin plads til sindrige bevisførelser for banaliteter. Desuden er hans bevisførelse helt igennem abstrakt.

Senere i sit forfatterskab forlader St. Mill det sandhedsbegreb, der lå til grund i *A System of Logic* (og i Comtes: *Discours sur l'esprit positif*). Det sande er nu ikke blot det, der kan generaliseres fra empirien, der selv organiseres via eksperimenter. Det sande var i disse skrifter det, der kunne *iagttages* og *umiddelbart erfares som enkel*. I *On Liberty* fører St. Mill et andet moment ind. Han skriver, at fuldstændig frihed til modsigelse er en nødvendig betingelse for, at vi kan nå til at antage, at en mening er sand. Sandheden kræver altså både eksperimentet og diskussionen. Ikke kun eksperimentet som i de positivistiske formuleringer. "There must be discussion, to show how experience is to be interpreted. Wrong opinions and practices gradually yield to fact and argument: but facts and arguments, to produce any effect on the mind, must be brought before it. Very few facts are able to tell their own story, without comments to bring out their meaning."^{xviii} (St. Mill 1859, s. 27). Det sande er ikke blot sandt i og med, at det iagttages; det må også fortolkes for at kunne forstås, og denne fortolkning skal foregå i dialogisk form. Når man ser bort fra matematikken, så må ethvert emne underkastes diskussionens kontrol for, at sandhed kan hævdes. Dette gælder fx også naturvidenskab. Matematikkens kendsgerninger er altså de eneste, der kan fortælle deres egen historie uden kommentarer (s. 46 cf. s. 54). St. Mill fremfører her et dialogisk eller sokratisk sandhedsbegreb. Det sande kan kun eksistere, når det bringes til diskussion (cf. Habermas).

Derfor hævder St. Mill også en negativ logik (nogle steder) i *On Liberty* Det sande eksisterer ikke i sig selv og som umiddelbart synligt, men kun i konfrontation med det falske (s. 56)*.

* *On Liberty* (1859) og *The Subjection of Women* (1869) er yderst sensitive for undertrykkelse. Begge mangler imidlertid kategorier for denne undertrykkelses konstitution. Der mangler kategorier fra kapitalens fordrejning, men også kategorier for den individuelle dannelseshistorie. St. Mill opererer i *On Liberty* med et fuldt tilregneligt individ (fx s. 93). I sine betragtninger ser han bort fra, hvad der livshistorisk og samfundsmæssigt har konstitueret det enkelte individ. Derfor mangler han også radikalitet i kritikken. Den i subjektet inderliggjorte tvang er stivnet hos St. Mill, og i hans emancipation inddrages ikke ophævelsen af denne. Gentilegnelsen af subjektivitet står ikke på St. Mills frihedsprogram.

Som en overgang til Moore vil jeg sammenligne ham med Bentham og St. Mill; jeg vil til denne sammenligning tage et bestemt problem op og se, hvordan det artikulerer sig hos Bentham, hos St. Mill og hos Moore. Det drejer sig om pengeformens modsigelser.

Pengeformens modsigelser

Pengeformen udgøres af det almene ækvivalent, hvor værdiformen har fået en abstrakt-almene skikkelse; her er ækvivalentformen skilt ud fra vareverdenen og har fået en selvstændig skikkelse i en særlig brugsværdi, nemlig guld. Guld kan også fungere som brugsværdi slet og ret, fx til at udfylde huller i tænderne, som smykker o.s.v. Som alment ækvivalent bliver gullet derimod til middel for erhvervelsen af en anden brugsværdi, der kan tjene som tilfredsstillende af et behov. I sin form som skat forvandles pengenes eksistens imidlertid: pengene unddrages cirkulationen og ophobes uden for denne. (Til alt dette, se fx *Projektgruppe zur Kritik der politischen Ökonomie* 1973.) Hvor pengene før blot var middel, formidler og mellemmand i cirkulationen, bliver de nu til mål for sig selv, og producenten forvandles til skattesamler, der "opfært [...] dem Goldfetsch seine Fleischslust. Er macht Ernst mit dem Evangelium der Entsagung."^{xix} (Karl Marx 1867, s. 147, da s. 241). "Daß dieser *Mittler* [altså pengene] nun zum *wirklichen Gott* wird, ist klar, denn der *Mittler* ist die *wirkliche Macht* über das, womit er mich vermittelt. Sein Kultus wird zum Selbstzweck. Die Gegenstände, getrennt von diesem *Mittler*, haben ihren Wert verloren. Also nur, insofern sie ihn *repräsentieren*, haben sie Wert, während es ursprünglich schein, daß er nur Wert hätte, so weit *er sie repräsentierte*."^{xx*} I de to bestemmelser af pengene som henholdsvis cirkulationsmiddel og som penge ligger en modsigelse mellem pengene som middel og pengene som mål for sig selv (en modsigelse, der driver pengeformen ud over sig selv og mod kapitalformen). *Denne modsigelse ligger i virkeligheden og kan ikke tænkes bort; den har realgyldighed og unddrager sig menneskernes vilje.* Lad os nu se, hvordan de tre forfattere behandler denne modsigelse.

Bentham skriver på den ene side: "By the pleasure of wealth may be meant those pleasures which a man is apt to derive from the consciousness of possessing any article or articles which stand in the list of instruments of enjoyment or security, and more particularly at the time of his first acquiring them; at which time the pleasure may be styled a pleasure of gain or a pleasure of acquisition: at other times a pleasure of possession."^{xxi} (Jeremy Bentham 1789, s. 69) Her er

* Karl Marx: *Die entfremdete und die unentfremdete Gesellschaft, Geld, Kredit und Menschlichkeit* [fra de skrifter, der går under navnet *Parisermanuskripterne*], *Studienausgabe* 2, s. 247 ff., her citeret efter Helmut Reichelt (1971, s. 206-7, da s. 210).

rigdommen endnu bundet til sin stoflige eksistensform; det, der ønskes, er brugsværdier til tilfredsstillelse af behov. Pengene optræder her kun som middel, hvilket også understreges, når han skriver, at pengene er *instrument* til måling af smerte og nydelse (citeret efter Ralf Pittelkow 1973a, s. 52A).

På den anden side er der i det første citat dog også antydninger, der peger ud over pengene som blot middel; han taler om besiddelses-, erhvervelsesglæde og glæde ved at vinde, der overskrider ønsket om brugsværdien som tilfredsstiller af et ønske, som er bundet til varens naturalform. Her træffer vi også den neurotiske samler, der ønsker varenes naturalformer, ikke for at konsumere dem, men for at besidde dem. Her ser vi samleren, som imidlertid ikke har fundet guldets, den hellige gral, men som lider af samme forsagelsesneuroser, som ikke har sin grund i nødvendigheden af en oprindelig akkumulation eller rettere værdiophobning, men hvor produktionen alligevel ikke er rettet mod tilfredsstillelsen af behov (formidlet gennem markeder). Hos Bentham optræder pengene primært som middel til erhvervelsen af varers naturalformer, endnu er pengene ikke blevet til mål i sig selv, selv om Bentham besidder skattesamlerens drift; han er også fetichist, der ofrer sine kødelige lyster til tilbedelsen af overnaturlige magter. Men ligesom i de tidlige religioner tilbeder Bentham mange små guder, han har ikke som i den kristne tro fundet frem til *guden*, pengene.

Man kan se paralleller i Benthams opfattelse af pengene og hans udformning af utilitarismen. Det er kendetegnende for hans utilitarisme, at den ikke prioriterer eller kvalificerer glæderne i forhold til hinanden. Nipsespil er lige så godt som poesi. Den utilitaristiske person hos Bentham er en, der er styret af primær-processer i freudiansk forstand, en person, hvis drifter endnu ikke er centreret (og da slet ikke underlagt det genitale primat). Benthams utilitarisme svarer endnu ikke til det borgerlige individ, men afspejler markskrigerens råb. Man kan sige, at selve nytteprincippet peger på primærprocesserne; bogføringsskemaet og opmålingen af lyst og ulyst derimod på en (aktiv) analitet. Denne ødelægger allerede fra begyndelsen nydelsen.

På samme vis med hans økonomiske teori, der er merkantilistisk, dvs. en teori, hvor merværdien opfattes som relativ, som opstået i udvekslingen mellem nationer (cf. J. Mortensen 1978, s. 19-20). Benthams teori har således før-kapitalistiske træk. Den mangler et centrum med en egen dynamik: det borgerlige individ mangler over-jeg'et, og det borgerlige samfund mangler merværdien, produceret af den industrielle kapital.

Benthams teori peger på opbrud og brudflader i kapitalens gennemsættelse som overgribende subjekt. Den reflekterer, at kapitalen har sat sig igennem som overgribende i cirkulationen, men

endnu ikke har skabt produktionsprocessen, så den svarer til dens begreb.

Anderledes hos St. Mills. Her kommer modsætningen mellem pengene som middel og som mål i sig selv til fuld udfoldelse. Han skriver, at der oprindeligt ikke var andet ønskværdigt ved dem end ved en hvilken som helst bunke skinnende småsten (St. Mill 1861, s. 290). Anderledes nu. Her knytter han først en bestemmelse til dem, der vedrører dem som cirkulationsmiddel; han skriver: "Its [pengenes] worth is solely that of the things which it will buy; the desires for other things than itself, which it is a means of gratifying."^{xxii} (ss.) Det fremgår her, at pengene kun har *ideel* brugsværdi. Imidlertid kan St. Mill også se, at pengene ønskes som et mål i sig selv: "Yet the love of money is not only one of the strongest moving forces of human life, but money is, in many cases, desired in and for itself; the desire to possess it is often stronger than the desire to use it [...]. What was once desired as an instrument for attainment of happiness has come to be desired for its own sake. In being desired for its own sake it is, however, desired as *part* of happiness."^{xxiii} (s. 290-1)

St. Mill artikulerer altså den samfundsmæssige modsigelse, der ligger i pengeformen, men kan ikke bestemme den. Dog taler det afgjort til St. Mills fordel, at han ser modsigelsen som et problem, og ikke blot afsværger den, fordi det volder logiske kvaler. St. Mill har kort sagt problembevidsthed. Da han ikke kan begrebsliggøre den samfundsmæssige konstitution af den modsigelse, han har fat på, bliver hans forståelse af denne forkludret. Han forsøger at bygge bro over modsigelsen ved at tale om, at pengene i sig selv bliver en del af lykken. Men derved bliver nydelsen også formidlet af værdiformen og dens logik, og den bliver til sin modsætning, nemlig forsagelsen, udsættelsen, beherskelsen*. Denne mands kardinaldyder er "Arbeitsamkeit, Sparsamkeit und Geiz"^{xxiv} (Karl Marx 1867, s. 147, *da* s. 241). Pengeformen får sin moralske bekræftelse i Dyden som sådan (Ralf Pittelkow 1973a, s. 53). Denne har det ligesom pengeformen, den bliver ønskværdig for sin egen skyld (St. Mill 1861, s. 289). Værdiformen sætter forsagelsen som *ratio* i sig selv.

Her har den borgerlige karakter sat sig igennem. Driftsrørelserne skal disciplineres. Det borgerlige subjekt har opbygget en stærk sadistisk overjagsforløber (dyden), der kan censurere driftsønsker. St. Mill reflekterer det borgerlige subjekt, der kan beherske sig over for "brugsværdierne (og de mod disse rettede impulser og behov)" (Peter Olsén 1978, s. 94). Lysterne kan nu rangordnes via dydens primat: nogle kropslige udtryk ekskommunikeres helt: de tilhører svinet og det dyriske begær (cf. St. Mill 1861, s. 258). Den sadistiske overjagsforløber er dannet af

* En skildring af forsagelsen o.s.v. giver George Bataille i Bataille 1954; en skildring, der dog ikke får fat i det værdiformsformidlede i forsagelsen osv. Cf. John Mortensen 1971, s. 6 - 7.

reaktionsdannelser mod analiteten (svineriet). Med Alexandre Kojève kan man sige: "l'existence bougeoise présuppose, engendre et nourrit l'Abnégation"^{xxv} (1947, s. 191). St. Mills borgerlige individ dannes ved *udgrænsning*: "Afgrænsning fra andre – og heri dannelsen af en egen 'identitet' – sker ikke slet og ret som en positiv selv-bestemmelse, men uopløseligt sammenflettet med en antagonistisk udelukkelse. Og det i dobbelt forstand: udelukkelse (bekæmpelse) af egne sansekonkrete erfaringer gennem fortrængninger – og udelukkelse (bekæmpelse) af andre individer gennem konkurrence" (Peter Olsén 1978, s. 94 -5).*

Lad os da endelig se på, hvad denne samfundsmæssige modsigelse bliver til hos Moore. I sin utilitaristiske teori skelner Moore også mellem god som middel og god i sig selv (Moore 1903b, s. 21, *da s. 94*).

Moore har fat på St. Mills udtalelser i *Utilitarianism*; han skriver: "Does Mill mean to say that 'money', *these actual coins* which he admits to be desired in and for themselves, are a part either of pleasure or of the absence of pain? Will he maintain that those *coins* themselves are in my mind, and actually a part of my pleasant feelings?"^{xxvi} (s. 71, min fremhævning, *da s. 130*)

Penge bliver her til mønter, og værdiformens dobbelthed fornægtes. Pengenes sanselige-oversanselige eksistens bliver til ren sanselighed, og dobbeltlogikken i deres bestemmelse forsvinder. Pengene mister også deres sociale karakter som en sammenhæng, der har sat sig igennem bag om ryggen på individerne, hvor altså "de afgørende strukturforhold [realiserer] sig som ikke-intenderede konsekvenser af bevidste handlinger" (Birger Linde 1973, s. 121); de bliver lig deres ydre fremtoning. Moores anskuelse af pengeformen er empirisk; han ser kun den umiddelbare overflade (dette gælder alle forhold, som han behandler). Hans univers bliver til et tingenes univers, den rene genstandsmæssighed, ja selv begreber antager en tingslig karakter. Han ser ikke bag tildækningerne, og da slet ikke bag fordrejningerne. Moore er empirist *par excellence*, ja han kan modbevise alle ikke-empiriske påstande med simpel empiri; deri består hans projekt. "Everything is what it is, and not another thing"^{xxvii}, som Moore citerer Biskop Butler for (1903b, s. 1, *da s. 65*). Hans bevidsthed er feticheret: "Karakteristisk for den feticherede bevidsthed er, at den perciperer omverdenens umiddelbarhed, men ikke de formidlinger, hvorigennem den er sat; den begrænser sig til tingenes positive identitet og er uden bevidsthed om den række af ikke-identiteter, hvorigennem

* Cf. Olséns betragtninger om socialiseringen i den puritanske familie (en forform til den borgerlige familie): "de [nye samfundsmæssigt krævede færdigheder] måtte bibringes gennem en målrettet *opdragelse*, der var abstrakt i to henseender: For det første måtte den kommende borger indlære den abstrakte kalkulations kunst. For det andet måtte barnet lære forsagelse, afkald på umiddelbar behovstilfredsstillelse og lystopnåelse - selvbeherskelse - til fordel for en abstrakt præstationstvang, der gjaldt alle forhold og gøremål" (s. 83).

den er blevet til. Det subjektivt producerede kan kun opfattes under objektets form." (B. Linde 1973, s. 139)

Moore's betragtninger over pengene udtrykker eksemplarisk de forandringer, der er på vej i den borgerlige subjektivitet. Disse forandringer har deres grund i, at kapitalen har sat sig igennem som overgribende subjekt i alle samfundets og hverdagslivets porer, ikke kun i produktionsprocessen. Den rækker ind i livsverdenen. Hans filosofi udtrykker den reflektionsindsnævring, som bestemmes i begrebet *hverdagsbevidsthed*. Det får den følge, at "Verhalten nicht länger mit den Problemen seiner Entstehungsgeschichte und den aus ihr entstandenen Bedeutungen gemeinsam verstanden zu werden braucht."^{xxviii} (Rudolf zur Lippe 1975, s. 180, *da* s. 236)

Moore's filosofi reflekterer meget præcist, at det borgerlige subjekts forståelsesformer, som de formuleredes i den klassiske borgerlige filosofi, fx hos St. Mill, er blevet indhentet af kapitalen, der kun som teori behøver beherskelsesstrategier over for den ydre og den indre natur. Fetichismen tillader ingen tanke, der overskrider det umiddelbart givne. I stedet for etableres en bevidsthed, som i sig udstråler en sammenblanding af absurditet og et overmål af rationalitet (Thomas Leithäuser 1976, s. 21). Relationer mellem individer og ting og individerne imellem bliver til "quasi gegenständliche Eigenschaft von Sachen"^{xxix} (s. 27). Her er kun ruinstykkerne tilbage fra den klassiske borgerlige tænkning (s. 176).

Men lad os så se, hvad Moore gør ved den reelle modsigelse, der ligger i pengenes bestemmelser, mellem pengene som middel (cirkulationsmiddel) og som mål i sig selv (pengene som penge), som optræder hos St. Mill. Efter de ovenfor citerede spørgsmål fra Moore's side skriver han: "If this is to be said, all words are useless: nothing can possibly be distinguished from anything else; if these two things are not distinct, what on earth is? We shall hear next that this table is really and truly the same thing as this room; that a cab-horse is in fact indistinguishable from St Paul's Cathedral; that this book of Mill's which I hold in my hand, because it was his pleasure to produce it, is now and at this moment a part of the happiness which he felt many years ago and which has so long ceased to be. Pray consider a moment what this contemptible nonsense really means. [...] He has broken down the distinction between means and ends, upon the precise observance of which his Hedonism rests."^{xxx} (1903b, s. 71-2, *da* s. 130 -1). Først: Hans sammenligninger har intet på sig. De vedrører i de to første tilfælde to materielle objekter, i det tredje to tidspunkter, men det har intet at gøre med dobbeltheden i værdiformslogikken, som St. Mill er på sporet af. I denne er den ene del i den fastholdte modsigelse immateriel. Værdiformlogikken handler om, hvordan værdiformen usurperer de materialitetsformer (eller brugsværdier), den underlægger sig. Dernæst: Man skal

lægge mærke, at den samfundsmæssige modsigelse, som St. Mill havde fået øje på (men ikke begrebsliggjort), ikke af Moore opfattes som en samfundsmæssig. I stedet bliver problemet reduceret til et sprogligt. Modsigelsen afvises, fordi det strider mod *dagligsproget*, at der eksisterer modsigelser. Hans *mene mene tekel* finder sted på dagligsprogets alter: alt, hvad der strider mod dette, kan afvises som metafysik eller nonsens. Der er forskelle i Moore's univers, men de må kun eksistere som enkelte, ved siden af hinanden. Det, der måtte være bag dem, det synliges usynlige filigran, fornægtes. I Moores filosofi gælder: "Was anders wäre, wird gleichgemacht."^{xxxii} (Max Horkheimer/Th. Adorno 1944, s. 15, *da* s. 26). Den oplysning, som Moore vil sætte igennem over for alt det, han afviser som metafysik, fordi det ikke kan udsiges med dagligsprogets tegn, "schneidet das Inkommensurable weg"^{xxxiii} (ss., *da* ss.). Den møder os på samme vis som hverdagslivet, når det er kapitalistisk organiseret.

På denne vis håber jeg at have skudt mig ind på de problemer, der optager Moore, og angivet, hvilken vej kritikken vil følge.

Moore som analytisk filosof

Moore blev født i 1873 og døde i 1958. Hans fader var læge (hans moder vel husmoder, men det melder historien intet om); han gennemførte også selv en akademisk studium og blev i 1925 professor (I. Sindal 1969, s. 7-9). Hans produktion var ikke stor, men markant. En vis udvikling i hans forfatterskab kan spores: fra at være begrebsrealist og naivrealist (s. 247, n. 71) og med centrering om etiske spørgsmål går Moore over til at beskæftige sig med forsvaret for common sense; den ydre verdens eksistens og dagligsproget kommer til at indtage en større vægt i hans argumentation.

Moores filosofi har som beherskelsesvidenskab aldrig kunnet udvikle sig som praktisk videnskab i forbindelse med reproduktive opgaver, sat af stat og kapital. For et kapitalfunktionelt synspunkt er den derfor ligegyldig*. Dens betragtningsfelt ligger snarere på et metodologisk niveau: den er et forsøg på videreudvikling af de positivistiske videnskabelige aktiomer. Dette giver det ene punkt for denne undersøgelse.

Det andet punkt er min fremstilling allerede sporet ind på i sammenligningen med Bentham og St. Mill. Moores filosofiske betragtninger demonstrerer en bevidsthedskvalitet og en tankeform, som er kendetegnende for en særlig epoke i kapitalismen, senkapitalismen, der implicerer

* Cf. Kurt Aagaard Nielsen: *Samfundsvidenskabens samfundsmæssige rolle og fagkritik* (1975), især s. 51 og s. 54.

kapitalforholdets indtrængen i livsverdenen. Gennem analyse af Moores filosofi kan nogle af hverdagsbevidsthedens mekanismer fremstilles.

Først vil jeg kikke på de analytiske træk, der er i Moores filosofi.

Hele Moores filosofi var vendt mod de britiske udløbere af Hegels filosofi. De mest fremtrædende repræsentanter for tysk *geistes*filosofi i England var Bradley og McTaggart.

Syndfloden starter for Moore med Hegel, der indstiftede filosofiens forfald (Moore 1903a, s. 16, *da* s. 51). Det meste af Moores forfatterskab går med at give argumenter mod hegelianske opfattelser, og disse argumenter følger de fem punkter, jeg i sidste kapitel klassificerede den analytiske filosofi med.

Moores argumentation mod de hegelinspirerede filosoffer er af en særlig art. Han leder ikke efter immanente modsigelser i filosofiens diskurs, for på den vis at nå ned til en argumentatorisk modsigelse, som skulle dække over brister i konciperingen, for derefter at afdække det fejltagte erkendelsesgrundlag, dets mulighedsbetingelse og nødvendighedsdeterminant. Han behandler ikke den filosofiske bygning, han kritiserer, som en helhed, hvis sammenhæng han må gå ind i og forholde sig til. Hans argumentationsgang er ganske anderledes. Han hiver banaliteter frem og stiller dem over for de idealistiske filosoffer. Eks: dette er en skrivemaskine. Dette mener Moore, at idealisten ikke vil benægte. Heraf følger for Moore, at der eksisterer materielle objekter og dermed basta. Hermed mener Moore at have modbevist de idealistiske filosoffer, der påstår at den materielle virkelighed blot er en fremtoning af ånden, det absolutte, for de materielle objekters eksistens modsiger den absolutte ånds, og dagligsproget tillader ikke modsigelse. Sindal resumerer Moores argumentationsgang: "Den ortodexe fremgangsmåde er at angribe modpartens argumenter eller at søge at påvise tilstedeværelsen af en eller anden form for indre inkonsistens i hans teori. Men Moore appellerer til trivielle kendsgerninger, som hans modpart er fortrolig med som han selv, og som man almindeligvis ikke ville have drømt om at tillægge nogensomhelst relevans for diskussionen af de pågældende filosofiske standpunkter" (Sindal 1970, s. 50). "Han [Moore] søger at overbevise sin modpart om, at hans [modpartens] tese ikke kan være sand - forudsat han mener, hvad han bør mene [ifølge dagligsproget og hvad almindelige mennesker mener] med den - ved at pege på, at noget, som det næppe er troligt, at modparten kan benægte, ikke kan være sandt, hvis den pågældende tese er sand." (s. 51 cf. s. 94)

Moore *behandler helheden* – som for ham er en eller anden filosofers diskurs – *ved at skille den ad i dele*, derefter konfronterer han en del – eller rettere et udsagn – i diskursen med nogle banaliteter (eller med Moores egne ord: truismer), som skulle tilbagevise udsagnet i diskursen og

dermed hele diskursen. I denne fremgangsmåde demonstreres hverdagsbevidsthedens udgrænsningsmekanismer. Hvad der transcenderer denne bevidstheds tankeformer, der selv er sat af yderliggjorte rutinehandlinger, afvises. Kun hvad der bevæger sig inden for denne horisont, skaffer sig udtryk. Resten forfølges eller skæres bort.

Moore giver også *sindrige bevisførelser for banaliteter*. Han fører fx bevis for, at en ydre verden eksisterer, ja stort set hele hans forfatterskab, bortset fra etikken, er optaget af den slags bevisførelser. I denne krampagtige ræsonneren blotlægges bestemte *narcissistiske forstyrrelser*: subjekternes relationer til verden bliver et problem, som kræver af dem, at de ustandseligt bekræfter, at verden uden for dem eksisterer, at der er afstand mellem selv og verden. Grænserne mellem verden og selv tenderer således til at flyde ud. I det noematiske felt holdes de to poler, selv og genstandsverden, ikke ude fra hinanden. Den narcissistisk bundne energi kan i stigende grad ikke stilles til jeg'ets disposition gennem sekundær neutralisering (Th. Ziehe 1975, s. 181), men antager former af grandiose selvrepræsentanter, der udvider sig ud over kropsgrænserne (s. 185). Jeg'et må, for ikke at udviskes, ubønhørligt give den ydre verden eksistens. Netop denne nye bevidsthedskvalitet blotlægger Moore.

De påstande, Moore beviser, hævder han tillige, at vi alle ved på forhånd (Herbert Marcuse 1964, s. 188, *da s. 198*), ja, han går endda så vidt som til at påstå, at det, at vi ved dem på forhånd, er bevis nok for dem. John Wisdom kalder derfor Moore for legalist – en karakteristik, som jeg helt kan tilslutte mig. Med legalist mener Wisdom en filosof, der ikke stiller sig tilfreds, før han har reduceret problemet til en flovhed (John Wisdom: *Philosophy and Psycho-Analysis* (Blackwell 1964), s. 116, citeret efter Sindal 1970, s. 205). Moores filosofi må betegnes som totalt erkendelsesblokerende, fordi den ikke opsøger erkendelse af en genstand, men tager den for givet og blot undersøger, hvilke argumenter der kan gives for erkendelsen under det velkendte bonmot: Intet nyt under solen. Gennem Moores filosofi ser vi her fremvist, at verden snævres ind til en ubevægelig omverden, og at al subjektiv energi bindes til at rationalisere denne. Livsverdenen mister sin *lebensdigkeit*. Filosofien gentager herredømmets formler over for det narcissistisk svækkede selv. Hvad Birger Linde skriver om Popper, gælder også for Moore: "Han er således en ægte analytisk filosof: det ukendte objekt reduceres til dets bekendte bestanddele, i det nye ses kun det gamle, vi står til slut med den viden, vi startede med" (1973, s. 11). Moores filosofi er således en ekstrem udgave af *identitetstænkning*. Det særlige reduceres til det almene og ødelægges. Denne tankeform "verhält sich zu ihren Objekten wie das Schicksal, dessen Begriff sie ausmerzt: als Liquidation."^{xxxiii} (Th. Adorno/Max Horkheimer 1944, s. 15, *da s. 27*). Her udledes kategorierne

ikke af hinanden ved, at de går ud over sig selv, men her opløses de i deres bestanddele, der så ved summation danner kategorier. Moores filosofi belyser et moment i hverdagsbevidstheden og dennes omgang med komplekse forhold. Hverdagsbevidsthedens mekanisme her, *konventionalisering*, som Moore fremhæver som analysemetode, reducerer erfaringer til deres allerede kendte bestanddele. Dette foregår tvangsmæssigt i det senkapitalistiske hverdagsliv: her indføres den erfarbare virkelighed i stereotype formler, hvis psykiske grundlag er fixering og gentagelsestvang (Th. Leithäuser 1976, s. 92-93). Disse stereotyper, der nu produceres industrielt, henter deres temaer og deres vokabular fra de borgerlige ideologiers ruinhob. Denne bevidsthed udtrykker et liv, der via den ydre, kapitalistiske organisering er spændt inde i stereotype rutinehandlinger. "Typisierung, Vereinfachung, in Formeln fassen, Trivialisierung sind Mittel, mit denen Alltagswissen und die darauf bezogenen Sinnstrukturen sedimentiert und institutionalisiert werden, so daß sie für die Erinnerung jederzeit greifbar sind."^{xxxiv} (s. 132).

Jeg skrev tidligere om, hvordan der i erfaringsprøverne i livsverdenen sker en formidling mellem det almene, typen, og det enkelte. Her ser vi, at denne formidling ikke lykkes i den indsnævrede erfaring. På den ene side indskrænkes den nye erfaringsgenstand til det almene, til typen, uden at den bevarer noget af sig selv. Dette er identitetstænkning. Men på den anden side er det almene, *eidōs*, væsenet, også blevet opløst i det enkelte, som der hele tiden går tilbage til. Begge den livsverdenslige erfarings poler opløses.

Desuden har Moore udviklet den argumentationsteknik, som han kalder "at oversætte til det konkrete", som også findes hos Wittgenstein, Austin og Searle. Denne argumentationsteknik er først noget, der for alvor udvikles i Moores senere forfatterskab. Den findes fx ikke i *Hume's Philosophy* fra 1909, men derimod i hans skrifter fra 1917 og fremad. Fundamentet i argumentationsteknikken går ud på i stedet for at diskutere abstrakte påstande, da at diskutere nogle eksempler. I denne oversættelse til det konkrete ligger der også en pædagogisk funktion: der oversættes til det, som Moore mener, at vi alle er fortrolige med (Sindal 1969, s. 23 og 1970 s. 56, 77). Sindal mener, at "Hos Moore, derimod, er eksempler ikke bare illustrationer: de er selve sagen" (1970, s. 17), hvilket indebærer, at eksemplerne tildeles en meget væsentlig betydning. Med eksemplerne falder de generelle og abstrakte diskussioner, som Moore fører. Hverdagsbevidsthedens korrupt konkretistiske tankeform fremvises her krystalliseret i en filosofisk diskurs. Oversættelsen til det konkrete er ikke blot problematisk, fordi den, som Émile Benveniste gør opmærksom på (Émile Benveniste 1966, s. 271), argumenterer med oplagte eksempler, der lader problemerne falde tilbage i mørket, men også fordi det konkrete slet ikke er så konkret, som ordet lader suggerere. Her skal

jeg blot minde om eksemplet med pengene i forrige afsnit. Den dobbelthed, der ligger i undersøgelser, der ligger inden for de områder, hvor værdiformslogikken har udbredt sig – den hersker ikke universelt – går fløjten ved oversættelse til det konkrete: her bliver hos Moore kun den subsumerede materialitet tilbage i ren ubesmittet form, og andre kategorier, som er værdiformidlede, optræder som rene genstandsformer. At lægge vægten på eksempler som andet end eksempler, illustrationer, ja som selve sagen, betyder at fjerne genstanden fra sin sammenhæng, og lade verden fremstå som ren genstandsmæssighed, hvor denne optræder uden nogen sammenhæng. Dette viser sig også, når Sindal med Moore i baghovedet skal bestemme filosofiens genstandsområde. Han skriver her, at denne "tager sig af en *umådelig mangfoldighed af genstande* for bevidsthed, herunder også bevidstheden selv" (Sindal 1970, s. 17, min fremhævning). Og videre: "At give en generel beskrivelse af hele universet er Moores benævnelse for, hvad han her betegner som filosofiens vigtigste og mest interessante opgave: *at opregne de vigtigste ting som vi ved er i universet*" (s. 30, min fremhævning). Alle relationer, forhold, er forsvundet i Moores univers; her hersker den rene genstandsmæssighed, der trænger sig på. Man kan således betegne Moores standpunkt som fetichistisk. Det er korrekt, når Herbert Marcuse skriver, at den moderne positivistiske filosofi (hvor han tænker på den analytiske filosofi) er kommet til at bevæge sig i en syntetisk forarmet verden af akademisk konkretthed, og at den er kommet til at "create more illusory problems than it has destroyed"^{xxxv} (1964, s. 186, *da* s. 197). Det, Moore benævner at oversætte til det konkrete, betyder i virkeligheden at oversætte til det pseudokonkrete, dels fordi den dobbelthed, som skulle efterspores i sin mest abstrakte form, forsvinder ud i det blå, og dels fordi det konkrete hos Moore eksisterer *uden* bestemmelser. Moore oversætter til det ikke gennemskuede, der skal danne udgangspunkt for den videnskabelige forskningsproces (Anders Lundkvist 1973, s. 10 ff.). Moore oversætter i virkeligheden til det abstrakte, det uden bestemmelser, der blot findes i en enkelt skikkelse. Det enkelte uden bestemmelser, som ikke formidlet, som umiddelbarhed, er, som Leo Kofler gør opmærksom på, abstrakt: "Was Hegel bei der Betrachtung der dem Verstande zunächst gegebenen Einzellerscheinung auffällt, das ist die Neigung des Denkens, beim Vorstellen dieser Einzellerscheinung von allem anderen zu abstrahieren. Daher nennt er das Einzelne nicht, wie dies der Gewohnheit entspricht, konkret, sondern im Gegenteil 'abstrakt'. [...] Wo immer man anfangen möge, so verliert im Fortgange der wissenschaftlichen Untersuchung das, was zuerst ein 'rein Unmittelbares' gewesen ist, d. h. das, was aus dem Ganzen herausabstrahiert worden ist, seine Einseitigkeit: der Anfang selbst wird ein Vermitteltes [...]"^{xxxvi} (Leo Kofler 1973, s. 51, 50, cf. Ole Marquardt 1975). Igen demonstrerer Moore hverdagsbevidsthedens tænkemåde. I denne fordrejede

bevidsthed er der tale om en omvendt abstraktionsproces: "das Abstrakte ist das Unmittelbare und alle Vermittlungsbewegungen des Denkens verschwinden in der entleertesten Abstraktion als schlechtem Unmittelbare: das Irrationale"^{xxxvii} (Th. Leithäuser 1976, s. 55). Når verden i hverdagsbevidstheden (og hos Moore) bliver tømt for relationer og bliver til opregnelige genstande, ja når indholdet bliver udskifteligt, sker der en tilordning efter ydre tegn: det øjensynlige gælder nu som kategorier (s. 24), en tænkemåde som reklamen og højrepolitikerne parasitterer på. Denne hverdagsbevidsthedens konkretisme, som Moore appellerer til positivistisk og forstandsmæssigt, er ved at gøre sproget til det modsatte af, hvad Moore intenderede, nemlig til trylleformularer. Denne konkretisme gør sproget uegnet som medium for erfaringer. Her er der ikke tale om, at væsenet er tildækket; det er fordrejet.

Den analytiske filosofi går ud fra empirien, sanseerfaringen. Den er en naiv forlængelse af vor omgang med ting i livsverdenen. Den er livsverdenens ligefremme og uproblematiserede fungeren – udstyret med en bedre teknik end den, hverdagslivet byder på. Men derved bliver metodens grundlag også udlagt. Og transcendenserne får lov til at ligge hen i deres mørke skjul. Positivismens historie er beretningen om en stadig teknificering af metoden – og en stadig tømmelse af nødvendige refleksioner over grundlag (Edmund Husserl 1989, s. 209). Den kan ikke længere – og i stadig mindre grad – stille de uundgåelige spørgsmål. Den har udviklet en helt ensidig rationalitet, som er perfektioneret til det yderste, men møntens bagside er irrationalitet (1929, s. 21): kendsgerningerne hypostaseres og dyrkes som en afgud. Verden falder dermed fra hinanden i en ophobning af genstande, og min forbundethed med den bliver til en optællende bevægelse: Her bliver verden "eine universale tote Tatsache"^{xxxviii} (1989, s. 114). Den empiriske intuition bliver en fordom (Maurice Merleau-Ponty 1935, s. 288), der udelukker alle transcendenser. Verden kan ikke analyseres i sine strukturer, hverken livsverdenen eller staten og kapitalforholdet. Den tingsliggøres (Husserl 1910/11, s. 33). Bevidstheden kan heller ikke analyseres og beskrives. De intentionale præstationer, som den bygger på, er for længst røget ud af synsfeltet. Videnskaben er blevet den rest, der er tilbage, når alle væsensspørgsmål og spørgsmål om livsverdenens mening er blevet kastet bort som metafysisk formørkelse. Der må ikke være andet end det synlige.

Især i sine ungdomsskrifter arbejder Moore ud fra en forestilling om nogle *ikke-videre reducerbare kategoriale størrelser*. I *Principia Ethica* er det *god*, der undersøges. Hegel viser i sin analyse af den sunde menneskeforstand, hvordan denne fører alt tilbage til bekendte hvilepunkter, punkter, der selv forbliver ubevægelige (Hegel 1807, s. 35). Disse punkter er – udover de metafysiske – konstitutionelle (men ubegrebne) steder for det borgerlige subjekts produktion og

reproduktion. I forhold til denne bevidsthed er den, der kondenserer sig hos Moore, abstrakt (punkterne er 'god', 'værdi' osv.) og løsrevet fra subjekternes konstitution. Denne konstitution i sin fordrejede form tematiseres ikke længere. Bevidstheden tømmer sig for indhold, den kan sætte sig ud med, og binder sig fast til stadig mere abstrakte punkter.

Moore gør op med de etikere, der lader deres undersøgelse forbeholdes praksis og adfærd; i stedet for mener Moore, at metaetikken udgøres af den almene undersøgelse af, hvad der er godt (1903b, s. 3, *da* s. 72). Moore skelner mellem simple og komplekse kategorier. God er en sådan simpel kategori. De simple kategorier kan ikke defineres; de er enkle og uden dele. I *Principia Ethica* dukker begrebet 'værdi' også op som udefineret, men med en i modsætning til 'god' uproblematiseret status. Der er et begreb, som Moore henter ind i sin argumentation uden at forholde sig til det. Det hører åbenbart til hverdagens fælles gods (s. 5, *da* s. 75). 'God' udgør for Moore grundlaget for etikken; egenskaben er "the *only* simple object of thought which is peculiar to Ethics"^{xxxix} (s. 5, *da* s. 76). I modsætning til de komplekse begreber, der kan defineres, hvilket vil sige opløses i deres dele (definition = fremstilling af de dele, der ufravigeligt udgør bestanddele af en bestemt helhed (s. 9, *da* s. 80 - 81)), altså føres tilbage til de simple begreber, som de består af, er 'god' som fremhævet indefinabelt. Den naturalistiske fejlslutning består for Moore netop i at antage, at 'god' lader sig definere ved andre kategorier*. Som Moore selv siger det: "good is good, and that is the end of the matter"^{xl} (s. 6, *da* s. 77). I sin argumentation for 'god' er Moore begrebsrealist. Han opfatter 'god' og andre begreber som egenskaber ved ting. Dette er han også fra pragmatisk side blevet kritiseret for. Disse mener i stedet, at 'god' bruges til at påvirke moralske indstillinger eller til at give forskrifter til at påvirke moralske indstillinger eller til at give forskrifter i en valgsituation, at 'god' altså ikke bruges til at beskrive, men til at vurdere (Sindal 1969, s. 29). De gør det til et spørgsmål om *ordet* 'god's funktion i en kommunikationssammenhæng. Siden hen er der fra den analytiske filosofi (Oxfordgruppen) blevet gjort indsigelse mod denne sprogbrugsfunktionsbestemmelse, idet det hævdes, at det skarpe skel mellem beskrivelse og vurdering, der opereres med, er dagligsproget fremmed (ss.). Imidlertid går begge positioner forkert

* Problemet om den naturalistiske fejlslutning behandles i Hans Fink: *Moralbegrundelse og logik* (1970). Han når bl.a. frem til, at Moores bestemmelse af den naturalistiske fejlslutning er flertydig: "Kort kan de seks fortolkningsmuligheder af indholdet af den naturalistiske fejlslutning formuleres således: (1) At ville identificere begrebet 'god' med andre begreber, som er forskellig fra 'god'. (2) At ville definere 'god', som er indefinabel. (3) At ville definere 'god' som er navn på ikke naturlig egenskab, ved hjælp af ord for naturlige egenskaber. (4) At ville definere 'god' og hævde, at denne definition på en gang er både analytisk og syntetisk. (5) At ville definere 'god' på grundlag af en forveksling af attribution (eller prædikation) med identifikation. (6) At ville definere 'god' på grundlag af en slutning fra denotation til konnotation." (s. 29)

af bestemmelsen af 'god' og dermed etikken, idet de ikke kan angive det samfundsmæssige grundlag. Den ene position afviser helt problemet omkring etikkens konstitutionsbestemmelser, idet den hævder, at der ikke kan gøres nogen bestemmelser af den grundkategori, der skulle udgøre det, som etikken kunne deduceres ud fra. De pragmatiske positioner kritiserer med rette det begrebsrealistiske i Moores bestemmelse: 'god' er ikke en i tingene iboende egenskab. Kritikken er rigtig, selv om Moore i forbeholdet mellem egenskab og genstand får rejst et væsentligt problem, nemlig mellem genstand og genstand i anvendelsessammenhæng, mellem materialitetsform og brugsværdi*.

Pragmatikernes svar er imidlertid at opløse etikken i sprogbrugen, at lade sprogbrugen være dens konstitutionssted. Over for dette vil jeg hævde, at etikken i den indsnævrede skikkelse, vi finder den i her, bl.a. tager sine bestemmelser fra samfundsmæssige forhold, som klæber til værdiformen. Når etikken fremtræder selvstændigt, rent, når den ikke kan føres tilbage til de samfundsmæssige bestemmelsesammenhænge, klæber den sig ugennemskuet til varebesidderens tilbliven, opståen, som moralsk subjekt i varebyttet: den udgør "die Vorbedingung"^{xli} (Eugen Pasukanis 1929³, s. 132, *da* s. 95) for byttet sammen med de retslige forhold, der sætter subjektet som retssubjekt. I modsætning til de retsforhold, der konstituerer subjektet som retssubjekt, og som er bundet til en for subjektet ydre tvangsinstant, er de forhold, der konstituerer subjektet som moralsk subjekt, indre, dvs. nedlagt i enhver varebesidders sjæl som hans indre lov (s. 135, *da* s. 97) gennem socialisering. Etikken har hos Moore mistet indfletningen i livsverdenen. De forhold, der danner det moralske subjekt, er ikke kun handlingsindstillinger eller foreskrifter nedlagt i sproget. I virkeligheden er de "nur ein verzerrtes Spiegelbild eines Aspekt dieser wirklichen Welt [...], des Aspekt, der die menschlichen Beziehungen dem Wertgesetz unterworfen zeigt."^{xlii} (s. 139, *da* s. 100). De menneskelige relationer og relationerne til naturen gennem arbejde vil under en samfundsform, der ikke er reguleret af kapital, men mennesker, ikke have en *a posteriori* karakter (Ernest Mandel 1972, s. 505), som er sat og formidlet af værdiformens samfundsmæssigt

* Moore skriver: "They [de naturlige egenskaber] are, in fact, rather parts of which the object is made up than mere predicates which attach to it. If they were all taken away, no object would be left, not even a bare substance: for they are in themselves substantial and give to the object all the substance that it has." (1903b, s. 41, *da* s. 117) Moores udsagn fører lige hen til spørgsmålet om forholdet mellem brugsværdi og materialitetsform i nyere marxistisk teori. Spørgsmålet er, om det er muligt at skelne mellem brugsværdi og materialitetsform eller ej. Jeg tror det ikke, for da måtte man udrydde den subjektive dimension af opfattelsen af genstandene; de måtte eksistere uden at være i verden. {"De [naturlige egenskaber] er i virkeligheden snarere dele, som genstanden udgøres af, end blotte prædikater, der er knyttet til dem. Hvis de alle blev fjernet, ville der ikke blive nogen genstand tilbage, ikke engang en nøgen substans: for de er i sig selv substantielle og giver genstanden al den substans, som den ikke har."}

selvstændiggjorte eksistens; vareverdenens indre stemme, subjekternes rationaliserede irrationalitet vil tabe sin nødvendighedskarakter og uddø ved individernes samlede kamp mod den. Etikken vil være taget tilbage i livsverdenen som transcendental struktur for intersubjektiviteten. Dermed vil spaltningen i den menneskelige subjektivitet mellem fornuft og følelse være ophævet. Denne dikotomi dannedes først i det borgerlige samfund, hvor der etableredes en "spaltning i aktivitetsområderne samfund (økonomi, offentlighed) kontra familie (intimitet, privathed) [, der også medførte] en spaltning af de psykiske niveauer: fornuft (rationalitet) og følelser (emotionalitet). De to niveauer bestemmes gennem deres gensidige (tvangsmæssige) udelukkelse; fornuft bliver tendentielt afkortet til (følelseskold) beregning – og følelse til (irrationel) sentimentalitet." (Peter Olsén 1978, s. 94)

I sin utilitaristiske teori pointerer Moore ligesom forgængerne nødvendigheden af *kvantificering* af 'god'heden. Denne skal føre frem til sammenligning af de relative værdier af forskellige goder (Moore 1903b, s. 36, *da* s. 111). Den væsentligste skelnen, som Moore fører i marken som redskab for denne kvantificering, er forskellen mellem værdi som middel og indre værdi. Derudover peger han på, at der er mange forhold, der må tages i betragtning. Men nogle egentlige kvantificeringsvariabler når Moore ikke frem til. Det forsøg, der hos Bentham og St. Mill var på at lave praksis, at lade erkendelsen være styret af, at den skulle være til nytte (dette sker uformidlet), er helt forsvundet hos Moore. Han vil ikke lade sin erkendelsesinteresse styre af et praktisk formål. Moores erkendelsesinteresse viser på den anden side, hvordan hverdagslivet snøres ind i rituelle rutinehandlinger, hvis gyldighed og konstitution ikke længere kan reflekteres: forandringsdimensionen i hverdagslivets praktiske handlinger er ikke tildækket, men forsvundet.

Moores udformning af den analytiske metodologi er mere gennemtrængt filosofisk end Benthams, men samtidig er den indskrumpet i sine praktiske udviklingsmuligheder. Refleksionen er i stigende grad blevet abstrakt. Moore har ikke blot løsgjort de metodiske principper fra det emancipationsprogram, der lå hos de engelske utilitarister og de franske positivist, der for begges vedkommende ville frigøre tanken fra metafysiske og teologiske verdensanskuelsers absolutte og usanselige erkendelse, men også tømt dem fra praktisk indhold. Jeg har forsøgt at vise, at denne rudimentering bærer det objektives spor (selv om sårmærkerne er fjernet) og således fremviser en tendens i vort nuværende samfund.*

* Denne tendens er båret af negativitet og peger på barbari. Den er ikke den eneste tendens i senkapitalismen. Der findes også andre, der peger i modsat retning. På dette sted finder jeg det ikke rigtig at gå ind i en diskussion af disse tendenser. Det kommer i afsnittet *Fremmedgørelse og moderne hverdagsliv*.

Moores moralfilosofi

I det følgende vil jeg se på Moores utilitarisme. Jeg vil her ikke behandle hans metaetik, diskussionen af ordet 'god's betydning – den har jeg været inde på tidligere – men hans moralfilosofi, sådan som han lægger den frem i bogen *Ethics* (1912).

Det, som Moore afhandler i denne bog, er frivillige handlinger. Med frivillighed menes, at vi kunne have undladt at gøre en handling, hvis vi umiddelbart inden havde kunnet beslutte os til det (s. 7). Altså frivillighed består i, at vi, inden vi havde udført handlingen, havde haft mulighed for at beslutte ikke at gøre den. Hans utilitaristiske teori vedrører kun sådanne af ham definerede frivillige handlinger.

Hans teori er centreret omkring lyst og ulyst. Hans påstand er, at handlinger kan indordnes i en rangorden alt efter, hvor meget lyst (+) og hvor lidt ulyst (÷), de frembringer. Det drejer sig her om frivillige handlingers samlede lyst/ulystmængde. Og når han skriver om den samlede lyst/ulystmængde, har han ikke blot handlingens direkte, men også indirekte følger i mente. Teoriens påstand er så i første omgang, at man bør foretrække handlinger, der har højere placering i rangordenen, frem for handlinger, der har lavere placering. Handlingen, der har høj placering, er rigtig; handlingen, der har lav, er forkert. Moore fatter rangordenen på følgende vis: "But, of course, of any two actions, both of which cause an excess of pleasure over pain, or of pain over pleasure, it may be true that the excess by the one is *greater* than that caused by the other. And, this being so, all actions may, theoretically at least, be arranged in a scale, starting at the top with those which cause the *greatest* excess of pleasure over pain; passing downwards by degrees through cases where the excess of pleasure over pain is continually smaller and smaller, until we reach those actions which cause no excess either of pleasure over pain or of pain over pleasure: then starting again with those which cause an excess of pain over pleasure, but only the smallest possible one; going on by degrees to cases in which the excess of pain over pleasure is continually larger and larger; until we reach, at the bottom, those cases in which the excess of pain over pleasure is the greatest."^{xliii} (s. 9-10)

Denne rangordensinddeling af de menneskelige handlinger udgør kernen i Moores utilitarisme. Men i modsætning til Bentham forsøger han ikke at opstille nogen variable for, hvordan man skal måle lyst/ulyst-mængden. Men under alle omstændigheder må denne rangorden ses som et forsøg på at kvantificere handlingers godhed og at vise, at handlingers godhed er et spørgsmål, man kan kalkulere sig frem til. Moral er endegyldigt underlagt en kalkulatorisk bevidsthedspræstation.

Over for de menneskelige handlinger indfører han endvidere et pligtbegreb, som han sætter ved

siden rigtig/forkert-dikotomien. Han skriver, at det ikke stemmer, at, når en handling er rigtig, så følger deraf, at det ville være forkert at gøre noget andet i stedet for. "if an action is a duty or an action which we positively ought to do, it always would be wrong to do anything else instead."^{xliii} (s. 15). Dette pligtbegreb optræder uden materielle bestemmelser; det er heller ikke indlejret i et moralsk handlingsanvisende system (en verdensanskuelse); det er abstrakt, kun bundet til den kalkulatoriske bevidsthed. Det udspringer af kapitalistens karaktermaske. Det er hans pligt at sørge for, at kapitalen søger derhen, hvor de rangordnede profitter er størst. Det er desuden hans pligt i forhold til karaktermasken at sørge for, at merværdien bliver størst mulig gennem en så intensiv udbytning af arbejdskraften som mulig. Dette pligtbegreb almengør Moore og indsætter det som subjektets indre moralbestemmelse.

Moore formulerer en sammenhæng mellem pligt og formålstjenelighed <expediency>. Han skriver, at de to ords betydning er forskellig, men at de to begrebers indhold falder sammen i den rigtige handling. Således hævder han den påstand, "that whatever is expedient is always *also* a duty, and that whatever is a duty is always *also* expedient. That is to say, it *does* maintain that duty and expediency *coincide*; but it does *not* maintain that the meaning of the two words is the same."^{xliii} (s. 73) Formålstjenelighed udgøres af den kalkulatoriske opstilling af de følger, som handlingen har mht. lyst/ulyst-mængden. På den vis bindes pligt til formålstjenelighed og dermed til kalkulation.

Rangordenen af de menneskelige handlinger efter deres samlede lyst/ulyst-mængde skal tjene som "a criterion, or test, or standard"^{xliiii} (s. 18), med hvis hjælp man skal kunne finde ud af, om en handling er rigtig. Den angiver et almentgyldigt kriterium for det rigtige og det forkerte.

Derefter vender Moore påstanden om. Mens han før påstod, at et maximum af lyst er en egenskab, der *de facto* tilkommer alle rigtige (frivillige) handlinger, hævder han nu, at alle handlinger er rigtige, fordi de besidder denne egenskab (s. 19f).

St. Mill havde sagt, at det var bedre at være et ulykkeligt menneske end et lykkeligt svin. Selv om svinet følte mere lyst end mennesket, ville et menneskeligt liv være at foretrække. Denne rangordning af lysterne (højere og lavere lyster) afviser Moore. Han holder fast i, at "any effect or set of effects which contains more pleasure is always *intrinsically* better than one which contains less."^{xliiii} (s. 24) Derfor vil en verden, hvor der ikke findes intelligens og følelser af højere art være at foretrække for én, hvor de findes, hvis blot lystmængden er en lille smule større (s. 22). Problemet er her for Moore, hvordan man skal kunne måle de forskellige lystkilders værdi. Men under alle omstændigheder peger Moores ræsonnement symptomalt på, at det borgerlige livs bindende verdensfortolkningssystem er brudt endeligt sammen. Den borgerlige livsform har mistet

sin aura. Den er i de områder, som den på det kraftigste holdt uden for kalkulationens indgriben (fx familielivet), blevet invaderet af værdiformens logik. Denne nivellerer alle nydelser, reducerer dem til det trivielle. Subjektet trænges ned i en stimulus-respons-automatik. At borgerskabet har tabt sin kultur og sin evne til kulturelle præstationer, er et sikkert tegn på dets endelige deroute.

Moore kommer ind på, at lyst og ulyst ikke er de eneste følger af vore handlinger (s. 20). Der er nogle ting, der har værdi i sig selv; derfor svarer værdiens grad i sig selv ikke til den forhåndenværende mængde af lyst (s. 101), selv om en helhed ikke kan have en værdi i sig selv, hvis den ikke også indeholder lyst. Når en helheds immanente værdi ikke altid svarer til mængden af lyst, må der findes andre målestokke for værdien end lysten, fx viden, dyd (som St. Mill forestillede sig), visdom og kærlighed. Men hver af dem kan ikke angive en målestok i sig selv, for vi kan både forhøje en helheds værdi ved at tilføje den noget mere af det, den har i forvejen, men også ved at tilføje den noget andet (s. 106).

Der findes altså ikke kun en egenskab, der har værdi i sig selv, men flere, som ikke kan hierarkiseres. Derfor opstiller han et forskningsprogram for etikken (som han dog selv ikke forsøger at indløse), og han konkluderer: "All that can [...] be done by way of making plain what kinds of things are intrinsically good or bad, and what are better or worse than others, is to classify some of the chief kinds of each, pointing out what the factors are upon which their goodness or badness depends. And I think this is one of the most profitable things which can be done in Ethics, and one which has been too much neglected hitherto."^{xlviii} (s. 106-7) Mens Moore som sagt afviste at klassificere lysterne, opretter han nu som mulighed et system af værdier i sig selv uden for lyst/ulyst-rangordenen. Egentlig vender vi tilbage til Bentham. Forskellen er, at mens Bentham opregnede fx dyd, viden, visdom og kærlighed som lyster, der kunne klassificeres i forhold til, placeres de af Moore uden for lysterne område. I forhold til St. Mill kan man sige, at mens St. Mill opstillede en værdi i sig selv (hvor midlet bliver til mål i sig selv), nemlig dyden, som de menneskelige egenskaber kunne hierarkiseres i forhold til – korresponderende på det indre psykiske plan til oprettelsen af en sadistisk overjægsforløber som regulator af de menneskelige ytringer - så afviser Moore en sådan hierarkisering. Som vi senere skal se, giver dette Moores teori et gennemtrængende totalitært træk. I stedet for denne hierarkisering opererer Moore med flere ting, der har værdi i sig selv. I øvrigt kan man bemærke, at det er en underlig feticheret omgang med kærlighed, visdom osv. at kalde dem ting. Det er lige, som om man kunne undersøge dem med helt naturvidenskabelige metoder.

Moore holder alligevel fast ved lyst/ulyst-dikotomien som central: "For our theory most

emphatically does *not* assert that pleasure is the only thing *intrinsically* good, and pain the only thing *intrinsically* evil. On the contrary, it asserts that any whole which *contains* an excess of pleasure over pain is *intrinsically* good, no matter how much else it may contain besides."^{xlix} (s. 31) Hvad der er godt, og hvad der er dårligt, kan ikke relativeres på den måde, at man kan sige, at en ting både kan være rigtig og forkert. Ligeledes kan man ikke sige, at en og samme handling på et tidspunkt er rigtig og på et andet forkert (s. 33). Teorien udsiger derimod ikke, at en klasse af handlinger altid vil være rigtige og ikke forkerte, fx mord. Dette for det første, fordi en handlingens rigtighed også afhænger af omstændighederne (s. 34). Da handlingens omstændigheder kan være forandrede, så den resulterer i andre følger, gælder sætningen derfor kun for enkelthandlinger. Selv om to handlingers følger var de samme, kan man ikke med nødvendighed sige, at de begge var rigtige. Dette spørgsmål afhænger nemlig også – for det andet – af de alternativer, der var til handlingerne. Hvis der i det ene tilfælde var et bedre alternativ, ville det i dette tilfælde være rigtig at vælge dette. Altså betingelserne for, at to handlinger i samme klasse begge kan siges at være rigtige, er, at følgerne er de samme, og at der i begge tilfælde ikke findes bedre alternativer (s. 56-7).

Moore's etik er en konsekvensetik (Torben Hviid Nielsen 1981, s. 19). En handlingens rigtighed afgøres af dens konsekvenser, både de direkte og indirekte. Derfor har moralske domme en objektivitet. Når man skal bedømme en handlingens rigtighed, er det derfor ikke nok at hævde, at nogen holder den for rigtig (Moore 1912, s. 50). Det, der afgør, om en handling er rigtig, er viden (s. 53). Viden kan forbinde sig med objektivitet. Derimod kan følelser, vilje, begær og motiver ikke gøre dette. Et godt motiv kan være et gode, men det er ikke afgørende for, om en handling er rigtig eller forkert (s. 79). Det er kun viden. Denne antinomi, som Moore her opstiller, har sat sig massivt igennem i senkapitalismen. Her bliver moral til et *post festum*-begreb og til noget, der kan bindes til kalkulation. Følelser, vilje og begær lever en eksistens, der er forskellig fra moralens kalkulation. Samtidig forkrøbler de. Subjektivt lever de deres eget liv, et indsnævret liv. Og de underkastes en objektiveret moral, der hviler på kalkulation. Man skal kunne kalkulere sig frem til et kærlighedsforholds værdi. Følelserne formaliseres og indsnøres til sentimentalitet og gøres frit disponible. De mangler deres finere schatteringer. Viljen skrumper ind til overlevelse, til at klare dagen og vejen; begæret indordnes i vareproducerede skemaer; det underkastes gentagelsestvang. Over for dette står en moral, der fuldstændig er adskilt fra sine subjektive motiver og er bundet til subjektet som kalkulerende subjekt. Moralens tankefigurer bliver til tegn, "denen keine Interaktionsformen mehr zugeordnet ist, sondern die gleichsam 'bodenlos' im Netz der Sprachfiguren hängen."¹ (A. Lorenzer 1979, s. 99) Dermed mister moralen sin sanselige potens og

forskyder sig i retning af teknisk disponibilitet og bogføring (Lorenzer 1981, s. 245). Subjektet kløver sig i en objektivitet og en subjektivitet, der ikke længere kan forbinde sig med hinanden (Cf. Klaus Horn 1968).

Men denne konsekvensetik får også en anden følge: "The total results of an action always depends, not merely on the specific nature of the action, but on the circumstances in which it is done; and the circumstances vary so greatly that it is, in most cases, extremely unlikely that any particular kind of action will *absolutely* always, in absolutely all circumstances, either produce or fail to produce the best possible results. For this reason, if we do take the view that right and wrong depends upon consequences, we must, I think, be prepared to doubt whether any particular kind of action whatever is absolutely always right or absolutely always wrong. For instance, however we define 'murder', it is unlikely that absolutely *no* case will ever occur in which it would be right to commit a murder."^{li} (s. 75)

Som sagt indførte St. Mill i sin utilitarisme dyd som et middel, der blev et mål i sig selv. I forlængelse heraf kunne han indføje de borgerlige frihedsrettigheder: ytringsfrihed, forsamlingsfrihed mv. – men også retten til ikke at bliver myrdet – som et middel, der blev et mål i sig selv. De borgerlige frihedsrettigheder blev af St. Mill opfattet som ukrænkelige, uafhængelige rettigheder. Dette sikrede hans utilitarisme mod totalitære træk. Dette gør Moores ræsonnement ikke. Tværtimod: det leverer en legitimationsfacade for at sætte borgerlige frihedsrettigheder ud af funktion, når et 'helhedshensyn' peger på nødvendigheden af det. Moores konsekvensetik har stor affinitet til totalitære systemers voldsanvendelse og krænkelse af menneskerettigheder. En sådan logik tages i anvendelse, når demokratiske rettigheder underløbes her i de senkapitalistiske samfund, når afvigere spærres inde på russiske sindssygehospitaller, når dødspatroljer hærger i Latinamerika. Den form for hverdagsbevidsthedsmoral, som Moore opstiller, passer til de herskendes hverdagsbevidsthed, når de skal levere en legitimationsfacade. Den logik, som Moore gør sig til talsmand for, er den hverdagsbevidsthed, som det statslige magtapparat gør brug af. (Cf. Georg Warmings/Hans Holmegårds overvejelser over hverdagsbevidsthedens relation til Magtens udøvere i 1984, s. 83-4, n. 1).

Common sense og dagligsproget

Moore argumenterer (især i sine senere skrifter) for, hvad han kalder common sense-synet på virkeligheden. Med common sense mener Moore ikke sund fornuft, men derimod, hvad vi alle sådan går rundt og tror på. Han vil argumentere for, at de påstande, der indgår i common sense-

synet, er fundamentalt sande. De udgør for Moore truismen. Hans argumentation retter sig mod de hegelinspirede filosoffer, fordi deres filosofiske systemer i følge Moore indeholder påstande, der strider mod common sense-synet. De truismen, som Moore opregner, tildeles en universel og kosmologisk gyldighed. Hvad Marx engang skrev om St. Mill, passer egentlig bedre på Moore: "So fremd ihm der Hegelsche 'Widerspruch', die Springquelle aller Dialektik, so heimisch ist er in platten Widersprüchen."^{lii} (Karl Marx 1867, s. 623, *da* s. 842) Første del af påstanden handler sidste afsnit om.

Begrebet 'dagligdagen' og 'dagligsproget' indgår som centrale begreber i Moores argumentation. Dagligdagen udgøres af det, alle mennesker går rundt og gør alment, uden specifikationer. Denne dagligdag er noget, vi alle har, altså "også 'den jævne mand fra gaden'." (Sindal 1970, s. 33) Sammen med forestillingerne om hverdagen hører forestillingerne om de daglige forestillinger. Hos Moore går forskellen i forestillinger mellem dem, almindelige mennesker tænker, og dem, idealistiske filosoffer (og skeptikere) af hegeliansk type tænker (Moore 1903a, s. 2, *da* s. 38, Sindal 1970, s. 112). Ifølge Moore er filosoferne (de hegelianske) skyld i, at der eksisterer problemer i det hele taget (Sindal 1970, s. 180). Over for disse syndere sætter Moore de almindelige menneskers dagligdagsforestillinger i deres dagligdag. Han går så vidt som til at hævde, at man kan argumentere mod disse filosoffer ved at stikke dem dagligdagsviden op i hovedet. Denne vil udgøre bevis nok. Dagligdagen er for Moore sandhedskriterium. Han vil ikke godtage et filosofisk argument, hvis det strider mod noget, som han mener, vi alle antager i vores hverdag og almindelige sprogbrug (s. 69, 95, 103, 132-3). Det at tage dagligdagen som sandhedsvidne er for denne filosofi det, der adskiller en ansvarlig fra en uansvarlig filosof (s. 132-3). Det er på denne vis, at det kapitalistisk styrede subjekt beskytter sig mod det andet og dermed indsnævrer sine refleksionsmuligheder, binder sig ind i et hverdagsliv, hvis grænser ikke længere kan reflekteres som konstituerede, ja, udrydder det, der modsiger de tankeformer, som indflettet i det indsnævrede hverdagslivs rutinehandlinger. Det mobiliserer et eget indre elektrochok mod det anderledes – det taler igennem "abstraktionernes barbariske nøgenhed" (I. P. Jacobsen 1880, s. 33). Alle formidlinger vises bort som metafysik. Således indforskriver denne tankeform sig med katastrofens irrationalitet på sin ryg. Moores filosofi demonstrerer i ordnet form, hvad der praktisk gennemføres med hensyn til bevidsthedens kvalitet i et hverdagsliv, der styres af kapitalen, og som i forhold til subjekterne møder disse som deres egen yderliggørelse. Moore gør intet andet end at udtale denne bevidsthed "in doktrinärer Form"^{liii} (Karl Marx 1905-10 III, s. 477, *da* s. 604). Dette er ikke en tilbagevenden til livsverdenen og dens evidenser for gennem dem at trænge frem til transcenderne. Moore har fra første færd elimineret

transcendenserne fra livsverdenen og ladet denne fremstå som en ophobning af genstande. Han har kastet genstandenes anvendelsessammenhæng ud som metafysik. Han har brudt vort originære bånd med verden. Den fremstår nu kun i den færdige skikkelse – uden relation til os og som opmåelig. Vi har ikke længere mulighed for at se os selv og se genstanden som erfaret genstand. Vi kan ikke længere se os selv som beboende denne verden, og den evidens, vi vil kunne vinde i erfaring, vil være en bedragerisk evidens, fordi livsverdenen er konkretistisk fordrejet. Den erfaringsevne, der skulle danne grundlaget for de livsverdenslige evidenser, synes beskadiget.

Over for dette står Hegel og Marx. Hegel kritiserede de 'naturlige forestillinger' som det, der umiddelbart frembød sig. Hans opgør var en kritik mod det færdige erkendelsesobjekt, som benævntes "den Dogmatismus des gesunden Menschenverstandes"^{liv} (Jürgen Habermas 1973², s. 25). De forestillinger om dagligdagen osv., som Moore nærer, er abstraktioner (cf. Frands Mortensen 1973, s. 28-32) og dårlige sådanne. Den sunde menneskeforstand "ist überhaupt immer da am ärmsten, wo er am reichsten zu sein meint"^{lv} (Hegel 1807, s. 105). Den fikserer ikke det fælles ved forskellige situationer, men lader dem flyde sammen. Samtidig forhindrer den indsigt i de konstituerende forhold, der bestemmer situationerne og deres forskellighed. Den retter sig – som positivismen i almindelighed – mod det færdige erkendelsesobjekt og ser fra det færdige erkendelsesobjekts standpunkt; den ser det, som har skåret sin egen begrundelsessammenhæng over og ikke den konstituerende proces i sin væsenssammenhæng. Den gebærder sig som vulgærøkonomien (Say og andre). "Her træffer vi den uforskruede sunde menneskeforstand, der tror sig konkret og ufordærvet, fordi den forholder sig til virkeligheden uden filosofi og dikkedarer. I virkeligheden er det den mest abstrakte bevidsthed [...], hvilket viser sig, når den skal gøre rede for hvad den har erkendt." (Birger Linde 1973, s. 17) Moore udsteder forbud mod at reflektere over erkendelsens forudsætninger. Han ser kun det blotte skin, fremtrædelsens ensidighed og halvhed. Over for hans postulat om, at virkeligheden er som den er og ser ud for det almindelige øje, skriver Marx, at "[...] alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen"^{lvi} (Karl Marx 1894, s. 824, *da* s. 1052). Hos Moore tages videnskaben i ed på det blotte skin. "Indem man die Frage nach dem Wesen als Illusion [...] tabuisiert, sind die Wesenszusammenhänge [...] a priori vor der Erkenntnis geschützt."^{lvii} (Theodor Adorno 1962, s. 208-9, *da* s. 167). Ikke nok med at Moores filosofi om dagligdagen er en abstraktion, der kun øjner skin; den er desuden en elimination af alle særegenheder; alt forsvinder op i almindeligheden. Hans forsvar for common sense er et forsvar for at indsnævre alt til banaliteter. "Han [skrevet om Popper, men også gældende for Moore] er således en ægte analytisk

filosof: det ukendte objekt reduceres til dets bekendte bestanddele, i det nye ses kun det gamle, vi står til slut med den viden, vi startede med." (Birger Linde 1973, s. 11)

Det, vi er vidne til hos Moore, er tankens imitering af værdiens eliminerende af brugsværdiernes særegenhed og deres relation til vor behov samt deres forvandling til værdistørrelse.

Brugsværdierne opsuges så meget af værdiformen, at de ikke længere har nogen relation til os, der ikke er bestemt af den. De falder så hen som enkelte – hvilket ses i Moore filosofi ved, at genstandene får en helt selvstændig og enkeltstående eksistens uden formidling gennem det almene andet end i værdiformens kvantificering.

Tankeformen hos Moore er både en videreførelse af den klassiske positivistiske koncipering, men også en opløsning af nogle af dens fordringer.

For Comte spiller hverdagen og hverdagsforstanden en væsentlig rolle. Han forsøger at udvikle relationen mellem den positivistiske filosofi og hverdagsforstanden. Positivismen udforsker de ægte love, kausallove; i hverdagerfaringen forudsættes de stiltiende. Hvis de ikke var forudsatte, ville de praktiske anstrengelser, der består i at påvirke og forudse viljesytringer, ikke have nogen rationel basis, hævder Comte (1844, s. 70). Hverdagslivet kan simpelthen ikke eksistere, hvis det ikke er reguleret efter den positive ånds regler og tænkning. Anvendelsesområdet for den positive ånd og den sunde menneskeforstand er derfor identiske: de retter sig begge mod de hverdagslige fænomener; ja, udøvelsen af den positive filosofi er identisk med brugen af almen sund menneskeforstand – i stedet for metafysiske spekulationer.

Forskellen ligger i, at den positive videnskab har en systematisk almenhed, mens den sunde menneskeforstand, der altid beskæftiger med det konkrete, ligger under for en usammenhængende specialisering (s. 92).

Videnskab er for Comte blot en metodisk fortsættelse af den almene visdom, der tages i anvendelse i dagligdagen. Den positivistiske filosofi tager sine begyndelsesbegreber fra den almindelige fornuft for gennem en systematisk udarbejdelse at forlene den med en grad af bestandighed og almenhed, som den almindelige fornuft ikke kan nå i sig selv (s. 94). Comte søger altså at etablere en "intime solidarité naturelle"^{lviii} (s. 96) mellem den positive ånd og den sunde menneskeforstand. På den vis skal tænkningen og samfundet revolutioneres, og der skal etableres en direkte forbindelse mellem menneske og verden. (Denne forbindelse etableres for Comte reelt gennem fetichering.) Det forstyrrende mellemlid: teologien eller metafysikken skal elimineres ved, at fornuften trænger det ud af brug.

Hos Moore er der visse lighedspunkter i betragtningmåden. Men det er kendetegnende, at

refleksionen alligevel indsnævres alvorligt. For det første bliver begrebet om videnskab trukket bort. Hvor Comte søger at udarbejde den indre sammenhæng mellem filosofi og hverdagslig tænkning for at gøre verden beherskelig for det opkommende industrielle borgerskab, der skærer Moore forbindelsen over. For det andet skrumper Comtes emancipationsideer ind til det rene intet hos Moore. For det tredje bliver den Comte'ske interesse i at lære verden at kende direkte gennem menneskelig sansevirkning indstillet hos Moore. Filosofien skal ikke i første omgang udvide den menneskelige erkendelse, men afværge dennes andethed. Filosofiens retning går ikke mod menneskelig kontrol med det, der ligger uden for menneskets rækkevidde, og som det med positivismen kan nå, men snarere mod at udelukke den del af verden, der findes uden for det allerede konstitueredes horisont.

Indsnævringen viser sig også i forhold til utilitarismen og her i Moores metaetik. Mens St. Mill med sin utilitarisme ønskede at medvirke til samfundets forbedring, er refleksionen hos Moore indsnævret til betydningen af ord som 'god', 'at kunne'. Man kan med Heinz Kohut sige, "that a science grows older in proportion to the shift of its emphasis from the *field* it investigates to the specific *tools* it employs in investigating it."^{lix} (1975c, s. 332) Der er her tale om en alvorlig alderdomssvækkelse.

Det særlige forsvinder i den udformning, som tænkningen får hos Moore. Konstitutionen både i dens samfundsmæssige og subjektive dimensioner kan ikke længere tænkes. Dette er hverdagsbevidsthed. Når Adorno/Horkheimer skriver, at "Alle Verdinglichung ist ein Vergessen"^{lx} (1944, s. 206, *da* s. 231), så anskueliggøres dette prægnant i Moores filosofi. Når det særlige elimineres (og fornægtes i den subjektive dimension), så er det udtryk for den særlige måde, som forholdene stiller på hovedet på i et hverdagsliv, der er styret af kapitalen. Her bringes situationer under samme enslige form, og de udefra producerede forståelsesformer, der tilbydes, er stereotype: de kan overføres fra den ene situation til den anden. I Moores filosofi vises, hvordan subjekterne tilegnes af udefra- og bureaukratisk styrede situationer, i stedet for at kontrollere dem. Moore vender tilbage til noget, der kunne ligne livsverdenen. Men det er en livsverden, der har mistet sin mangfoldighed og sin dybde. Transcendenserne er vist bort fra den. Her er hverken verden eller liv.

Moore forsvarede ikke blot dagligdagen, men også dagligsproget, men ikke så voldsomt som mange af hans efterfølgere, Malcolm, Wittgenstein, Austin m.fl. Moore har også en forestilling om, at dagligsproget rummer en naturlig og korrekt anvendelse og en almindelig betydning af ord (Sindal 1970, s. 43, 105 - 6). Han kritiserer også de hegelske filosoffer for at mishandle dagligsproget gennem deres filosofi. Ja, for Moore står dagligsproget over for filosofien med

udgangspunkt i Hegel. Bradley og McTaggart kritiseres for at forkaste de begreber, der tilhører dagligsproget (Sindal 1979 s. 198, Sindal 1969, s. 23, 30; Moore 1939, s. 141, *da* s. 228). Malcolm har tilspidset de moore'ske formuleringer derhen, at en korrekt anvendelse i dagligsproget er bevis for talens sandhed, og han har gjort dagligsproget til verifikationsgrundlag (Sindal 1979, s. 105, n. 3 fra s. 104). I modsætning til det tidlige borgerskab, der havde problemer med sit jeg, der var truet fra det ubevidste og over-jeget, og hvis typiske sygdomsbillede var neuroserne, ser vi i denne tankefigur et samfundsmæssigt subjekt, der udvikler psykotiske strukturer, hvor sproget tiltager sig en egenkraft i relationen mellem selv og omverden. Dette subjekt mister forbindelsen med omverdenen. Dette anskueliggøres i den analytiske filosofi. Jeg vil tilslutte mig Lars Qvortrup i, at i denne udgave af dagligsproget (eller som det hedder på moderne dansk: normalsproget) går virkelighedens dobbeltkonstituering tabt (Lars Qvortrup 1975, s. 6-7). Dagligsproget i den betydning, som det lægges frem hos Moore, er erkendelsesblokerende, fordi man gennem det kun kan stille sig problemer, som rejser sig af det selv, og fordi det selv tages som forkastelsesgrund over for en hvilken som helst refleksion, der overskrider det selv: "Dagligspråks- og sunn fornuftsfilosofien (knyttet til hovednavnene Wittgenstein, Moore, Ryle og Austin) ligger åpen for lignende innvendinger [som dem man kunne rejse mod Russell og Strawson]. I sin mest utpregete form avviser ("opløser") den filosofiske spørsmål ved å vise at dagligspråket ikke tillater å reise dem". Fordi, som vi også så ved Moores kritik af de hegelianske filosoffer: "Den hevdet at filosofiske problemstillinger oppstår ved at ord som har en grei betydning og oppgave innen dagligspråket, blir tatt ut av sin sammenheng, hvorved de mister sin yteevne og mening. Derfor er mye filosofi et misbruk av dagligspråket, og riktig filosofis oppgave å avsløre alle forsøg på å skape problemer der det egentlig ikke er noen", som Dag Østerberg skriver (1966, s. 37-8). I sit forsvar for dagligsproget bliver filosofien til konservatisme, et forsvar for den herskende tilstand, hvor emancipatoriske elementer ikke længere kan reflekteres. Denne filosofi indebærer, som Herbert Marcuse har gjort opmærksom på, en forkastelse og nedvurdering af de elementer i tanken og talen, som transcenderer det accepterede system af gyldige normer (H. Marcuse 1964, s. 184, *da* s. 194). At forkaste *dagligsproget i sig selv* som erkendelsesmedium er selvfølgelig ikke ensbetydende med, at *videnskabens sprog i sig selv* skulle befordre erkendelsen. Problemerne omkring erkendelsen er nemlig ikke i første omgang sproglige. En emancipatorisk pædagogik må man tage sine formuleringer i dagligsproget, men kun for eksemplarisk at vise de blokeringer, der skjuler sig bag det, samtidig med at *det* fastholdes som basis for erfaringer. Dagligsproget i Moores (og Sindals) udgave er en abstraktion. Dagligsproget har nemlig ikke kun den diskursive struktur, som de

tillægger det, men er fyldt af billeder, metaforer, klicheer. Det sammenfatter sig i det, som Negt har kaldt topoi (Oskar Negt 1971a, s. 62-70, *da* s. 68-73). I sig rummer det ikke kun den blanke konkretisme, positivitet, men også i sine udtryk og indhold modstanden, protesten, kritikken, det negative, som kræver sin ophævelse. I dette negative overvintret, omend rudimentært og fordrejet, erfaringer. Dagligsproget er i virkeligheden et godt eksempel på, at det positive går svanger med sin egen ophævelse, som endnu kun træder frem som negativitet.

Det er de mærkeligste kvaliteter Sindal finder i Moores forfatterskab: "[...] de varige værdier som hans [Moores] filosofi måtte byde på [er] især [...] at søge netop i forbindelse med hans *argumenter*. Ikke blot er hans argumenter som oftest *gode filosofiske argumenter*. Moore præsenterer også en nærmest enestående *klarhed over, hvad der er grund for hvad og i hvilken udstrækning*." (Sindal 1970, s. 210, min fremhævning) Moores tilbagevisning af Russell er "både *overbevisende og elegant*" (s. 124, min fremhævning). Endvidere kan "den [Moores tidligere filosofi] opvise adskillige *vægtige og overbevisende filosofiske argumenter* [...]" (s. 25, min fremhævning). "Men hans argumenter og analyser er desuden ofte af en sådan kvalitet, at de må siges at have *en naturlig bevågenhed hos dem, der forstår at værdsætte det gode filosofiske argument*." (s. 8, min fremhævning) Her opfattes problemet rent æstetisk. Det er for Sindal ligegyldigt, om argumenterne er erkendelsesledende. Om de kan sige noget om praksis, er for Sindal også et ligegyldigt spørgsmål. Det, Sindal fremhæver, er argumenternes form, så er det ligegyldigt, hvad de udsiger. Der er altså her tale om en sand fornyelse af den kendte Erasmus Montanus.

I sin argumentation interesserer Moore sig heller ikke for, hvad filosofferne udsiger; det, der interesserer, er de argumenter, der kan gives for disse udsagn, skriver han (G.E. Moore 1903a, s. 3, *da* s. 39).

Det er således korrekt, når Sindal skriver, at hvad, der har givet Moore problemer, ikke er verden og videnskaben, men derimod hvad andre har sagt om disse (Sindal 1969, s. 8).

Til sidst problemet om den filosofiske analyse, som for Moore står over for dagligdagsviden. Moore skelner mellem det at forstå en sætning og så give en korrekt analyse af den. Det, at Moore forskyder problemet til at være et sprogligt problem og ikke et problem om virkelighed, skal jeg ikke behandle her, men i næste afsnit. Forskellen, der er på tale, formulerer Moore således: "I can know things, which I cannot prove."^{lxi} (1939, s. 150, *da* s. 239). Dette er rigtig nok; problemet opstår, når denne dagligdagsorden skal bruges til at afvise metafysiske filosoffer. Moore skelner mellem denne dagligdagsviden og så analysen. Analysen består for Moore af en definition (1903b,

s. 9-10, *da* s. 81), hvor *analysandum* kun er et kortere udtryk for *analysans**. Analysen giver derfor ikke noget nyt, men fortæller blot det samme på en klarere måde ved at opdele begrebet i dets bestanddele. Den forskel, der er mellem fx 'vare's umiddelbare fremtræden for bevidstheden og så dens væsensmæssige konstitutionssammenhæng, går helt fløjten i Moores regi. Man kan foretage lige så mange omskrivninger af varernes umiddelbare fremtræden, og alligevel får man dog ikke fat i deres væsenssammenhæng, som er en fastholdt modsigelse mellem uforenelige poler, bytteværdi og brugsværdi. Tværtimod. Det, Moore forstår, er ikke videnskab, der kan redegøre for sagens væsenssammenhæng og dens nødvendige fremtræden i en bestemt skikkelse. Hvor Moores analyser støder på værdiformslogikken, vil de komme til kort. Det er ikke kun fordrejningerne, men også tildækningerne, den må give op overfor. Hans analyser vil erstatte en banalitet, som blot er fremtrædelsens skin, med en anden. Her anskueliggøres, hvordan det senkapitalistiske hverdagsliv indsnører livs- og refleksionsmuligheder. Samtidig peges der på, hvad der sker med tanken, når hverdagslivet spaltes op**, dens medium for erfaring bliver overføringen, der ikke tillader erfaring i emfatisk forstand.

Dialektik og konstitution af den moore'ske filosofi

For at vise omfanget af Moores filosofi kan vi se på *The Refutation of Idealism*. Her polemiserer Moore mod forestillingen *esse est percipi*.

Han skriver, at i denne tankegang forveksles 'bevidstheden om en genstand' med 'genstanden for bevidsthed' (Moore 1903a, s. 5 et passim, *da* s. 41 et passim). Denne forskel er også pointeret af den marxistiske filosof Louis Althusser; han kritiserer "Cette illusion spéculative [...] [som] consiste dans l'identification de la pensée et de l'être, du procès de la pensée et du procès de l'être, du concret 'pensé' et du concret 'réel'."^{lxii} (Louis Althusser 1965, s. 193, *da* s. 162). I modsætning til Althusser – der dog heller ikke løser problemet tilfredsstillende med sit begreb om den teoretiske praksis – når Moore ikke videre. Grænserne for hans erkendelse slutter ved tilbagevisningen af *esse est percipi*; han formår ikke at stille det videre problem, nemlig, når erkendelsesobjekt og realobjekt ikke er identiske, hvad er da deres forhold. Et svar som i vort samfund måtte føre på sporet af værdiformslogikken. Dermed mener jeg selvfølgelig ikke, at alle forhold i det kapitalistiske

* I en analytisk definition er *analysandum* det, der skal analyseres, mens *analysans* er analysens resultat.

** Døgnets opspaltning i arbejde, fritid osv., levetidens opspaltning i ghettoiserede aldre, arbejdsdelingen. Til dette, se Nikolaj Lunøe: *Ulvetime - kritik af det kapitalistiske hverdagsliv* (1979), s. 265 - 279.

samfund restløst er underkastet værdiformslogikken – slet ikke – men at den udgør den væsentlige bestemmelse af de samfundsmæssige relationers dynamik, som ikke kan lades ude af betragtningen af erkendelsesobjektet. På sin vis bakker Moore med værdiformslogikken, men han forstår den ikke. Hans filosofi beløber sig – i bedste fald – til en afvisning af visse metafysiske aksioner, men der, hvor problemet så skal rejses, er Moore tavs som graven. Hvorfor filosoferne kommer på disse tanker, afvises blot med, at de har filosofiske nykker, det modsatte af dyder. De steder, hvor han forsøger at tænke problemerne videre, kommer han på afveje. Først et citat fra Bradley, der er den hegel'ske filosof, som Moore polemiserer mest imod: "The object of this chapter is far from being an attempt to discuss fully the nature of space or of time. It will content itself with stating our main justification for regarding them as appearances. It will explain why we deny that, on the character which they exhibit, they either have or belong to reality."^{lxiii} (Bradley: *Appearance and Reality* (2. udg.), s. 35, citeret efter Moore 1917, s. 197, *da* s. 154) "For the present we may keep a fast hold upon this, that appearances *exist*. That is absolutely certain, and to deny it is nonsense. And whatever exists must *belong to reality*. This is also quite certain, and its denial once more is selfcontradictory. Our appearances, no doubt, may be a beggarly show, and their nature to an unknown extent may be something which, *as it is*, is *not* true of reality. That is one thing, and it is quite another thing to speak as if these facts had no actual existence, or as if there could be anything but reality to which they might belong. And I must venture to repeat that such an idea would be sheer nonsense. What appears, for that sole reason, most indubitably *is*; and there is no possibility of conjuring its being away from it."^{lxiv} (Bradley: *Appearance and Reality*, s. 131-2, citeret efter Moore 1917, s. 155-6)

Bradley udtrykker sig i virkeligheden meget præcist. Han har fået fat på den dobbeltkarakter, som virkeligheden gennem værdiformslogikken er blevet påtvunget, og han har fat i dens nødvendighedskarakter, og fremtrædelsesformernes reelle eksistens som falsk/sand. Han leverer en udmærket bestemmelse af den kategoriale struktur, som værdiformslogikken efterlader; problemet i Bradleys bestemmelse er, at han ikke fører tidens spaltning tilbage til værdiformen. Bradleys betragtninger viser den indsnævring og opspaltning af tiden og tidsbevidstheden, som kapitalen påtvinger. Den kapitalistiske tids væsen er ikke menneskelig fylde, den fortøner sig som irreel, skåret i stykker. Men lad os se, hvordan Moore behandler dette problem. Den begrebsliggørelsesmåde, der ligger i begreberne væsen/fremtrædelsesform, forstår Moore ikke. For ham bliver det til Tiden i en karakter og Tiden i en anden, og "[...] we might say it is certainly wrong to speak as if Time itself could have two incompatible characters; since nothing can have

two incompatible characters, unless it has them *at different times*."^{lxv} (Moore, 1917, s. 204, *da s.* 161)

Moore's argumenter for afvisning bygger på empiri. Han appellerer til empiriske eksempler, "oplagte eksempler" med "hverdagsagtig karakter" (Sindal 1970, s. 88). Sandheden er således for Moore et rent empirisk anliggende: han betragter det blotte fænomen, der eksisterer uden essens og transcendens. "At der findes hænder kan godtgøres ved empirisk evidens og intet, som kan godtgøres ved empirisk evidens, kan være selvmodsigende" (s. 103-4). At det empiriske fænomen ikke er selvmodsigende ved Moore eller kan han se med det blotte øje. Men det er faktisk slet ikke det Bradley bringer på tale. Han hævder, at det, Moore ser (og ved), blot er fremtrædelsesform for et væsensindhold, som er skjult i fremtrædelsesformen. Fremtrædelsesformbegrebet kan Moore ikke få fat på. Moore hævder derimod, at noget ikke både kan være sandt og falsk på samme tid. Bradleys dialektik afvises. Som Merleau-Ponty (1960b, s. 156) rigtig skriver, så trækker den analytiske filosofi sig helt velovervejende tilbage til et tankeunivers, hvor der ikke er kontingens og ambivalens. Alting er, hvad det er og dermed basta. Moore's løsning af problemet er at gøre spørgsmålet til et sprogligt problem og at tage et eksempel, der bedre passer ind i hans kram. I stedet for Tiden tager han *enhjørninge*. Enhjørninge kan være genstande for tanke (altså man kan tænke på dem), uden at de virkelig er. Bradleys fejl skulle herefter være, at han antager, at fordi et objekt er genstand for tanke, er det virkeligt. Misèren skulle opstå, fordi Bradley lader sig narre af den sproglige form: "The main mistake, I suppose, is the mistake of thinking that the proposition 'Unicorns are thought of' is a proposition of the same form as 'Lions are hunted'; [...] or the proposition 'Unicorns are objects of thought' of the same form as 'Lions are objects of the chase' [...] In the former case I am *not* asserting that the two properties of being a unicorn and of being thought of by me both belong to one and the same thing; whereas, in the latter case, I am asserting that the two properties of being a lion and of being hunted by my *do* belong to one and the same thing."^{lxvi} (s. 216-7, *da s.* 172-3) Bradley lader sig altså vildføre af en grammatisk form. Den objektive fordoblings- og fordrejningsstruktur, der ligger i værdiformslogikken i den anden objektivitet, og som Bradley er på sporet af, indsnævres her til et spørgsmål om to betydninger af et ord, til en vildfarelse opstået på grund af grammatiske udtryk, som om Bradley blot påstår, at en bestemt sætning er modsigelsesfuld og ikke virkeligheden. I det hele taget er det kendetegnende for Moore, at han lader virkelige problemer blive til sproglige problemer*. Hans begrebsanalyse er da også kun en analyse af påstande

* Et eksempel på sprogliggørelsen af de virkelige forhold kan også gives fra forrige århundrede. Her bortmanede Stirner kommunismens mulighed ved en sproglig form: "'Stirner' widerlegte oben die kommunistische Aufhebung des

om forskellige ords og udtryks betydning. Helt grotesk bliver det, når Sindal skriver: "[...] han [Moore] erklærer, at hele problemet angående materielle tings *natur* tydeligvis er afhængigt af, hvordan propositioner som fx "dette er en hånd" skal analyseres." (Sindal 1970, s. 138) Her er der tale om, hvad man kunne kalde sprogliggørelse af virkeligheden. Materielle ting bliver her afhængig af den sproglige koncipering af dem. En psykotisk perceptionsform. (Cf. også Moore 1912, s. 90, hvor spørgsmålet om, hvorvidt mennesker har en fri vilje, bliver gjort afhængig af, om 'at kunne' er entydigt eller tvetydigt.) Som vi så med Bradley er sproget skyld i, at filosoffer bliver vildledt. Som Hjelmslev og Wittgenstein** opfatter Moore sine begrebsanalyser quasiterapeutisk. Han laver sine begrebsanalyser, for at man kan undgå fejlagtige opfattelser af visse begreber, og dermed for at undgå, at man godtager synspunkter på forkert grundlag. Moore fremhæver derfor, at en mængde problemer ville forsvinde, hvis vi blot udtrykte os klart***.

Over for dette må man holde fast på, at en stor del af de problemer, der bringes på bane, slet ikke vedrører sproget og dets indretning, men derimod den måde, hvorpå den anden objektivitet er konstitueret gennem værdiformslogikken. Den empiriske fremtræden kan heller ikke blot tages på ordet; den er både sand og falsk. "Die Einzelfeststellung, durch die sie [teorien] verifiziert wird, gehört selbst schon wieder dem Verblendungszusammenhang an, den sie durchschlagen möchte."^{lxvii} (Th. Adorno 1962a, s. 198, *da* s. 155) For at nå til sandheden er det nødvendigt at trænge gennem empiriens fordrejede fremtrædelsesform og fremstille samfundet i dets væsenssammenhæng i almenhed i dets idelle gennemsnit, mere præcist: kapitalen i almenhed og de

(..continued)

Privateigentums dadurch, daß er das Privateigentum in das 'Haben' verwandelte und dann das Zeitwort 'Haben' für ein unentbehrliche Wort, für eine ewige Wahrheit erklärte, weil es auch in der kommunistischen Gesellschaft vorkommen könne, daß er Leibschmerzen 'habe'. Geradeso begründet er hier die Unabschaffbarkeit des Privateigentums darauf, daß er es in den Begriff des Eigentums verwandelt, den etymologischen Zusammenhang zwischen 'Eigentum' und 'eigen' exploitiert und das Wort 'eigen' für eine ewige Wahrheit erklärt, weil es doch auch unter dem kommunistischen Regime vorkommen kann, daß ihm Leibschmerzen 'eigen' sind." (Engels/Marx 1932 [1845-6], s. 211)

{"Stirner' gendrev ovenfor den kommunistiske ophævelse af privatejendommen ved, at han forvandlede privatejendommen til 'det at have' og så erklærede verbet 'at have' for et uudværligt ord, for en evig sandhed, fordi det også kunne forekomme i det kommunistiske samfund, at han 'havde' mavesmerter. Netop således begrunder han her umuligheden af at afskaffe privatejendommen med, at han forvandler den til begrebet ejendom, udnytter den etymologiske sammenhæng mellem 'ejendom' og 'egen' og erklærer ordet 'egen' for en evig sandhed, fordi det dog også under et kommunistiske regime kan forekomme, at han har smerter i sin 'egen' mave."}

** "Es ist eine Hauptquelle unseres Unverständnisses, daß wir den Gebrauch unserer Wörter nicht *übersehen*. - Unserer Grammatik fehlt es an Übersichtlichkeit." (Ludwig Wittgenstein 1953, s. 345, *da* s. 86) og "Denn die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache *feiert*." (s. 309, *da* s. 52).

{Det er en hovedkilde til vor mangel på forståelse, at vi ikke har *overblik* over anvendelsen af vore ord. Vor grammatik mangler overskuelighed.} {"Thi de filosofiske problemer opstår, når sproget *holder fyraften*."}

*** Se Sindal 1970, s. 19-20; Sindal 1969, s. 10; Moore 1917, s. 217, *da* s. 173.

** Alt dette diskuteres i John Mortensen/Birger Steen Nielsen/Nils Rasmussen 1979, især s. 42-48.

almene træk ved den kapitalistiske produktionsmåde må fremstilles – ved siden af den ikke-ødelagte livsverden og ved siden af staten. I denne fremstilling bliver sandhedsbegrebet dobbeltsidigt: "Forholdet mellom vesen og fremtreden blir dermed ikke det utvendige, at fremtreden skjuler vesenet eller er tilfeldig i forhold til det, men tvert om et innvendig – at vesenet *trer fram*, kommer til syne, i den måten tingen viser sig for oss på. På den annen side blir kravet om sannhet tosidig etter en slik refleksjon; først det sedvanlige: vårt begrep om tingen må være i samvær med tingen selv, men også et annet: tingen selv må være i samvær med sit begrep, begrepet skal være realiseret." (Knut Johansen 1970, s. 22)

Det empiriske er ikke udvendigt i forhold til den logiske systematiske udredning; en materialistiske empiri peger på de punkter, hvor den nærværende gestalt af produktionsforholdets ophævelse antydes som en bevægelse, der er ved at blive til, og som bebuder fremtiden (Marx). Den materialistiske empiri orienterer sig mod brugsværdierne, både i deres trivielle og emfatiske skikkelser, mod behov, interesser. Den fremstiller den immanente sammenhæng mellem de abstrakte totalitetskategorier og behovstilfredsstillelsen. Derfor er den systematisk-antisystematisk*, præget gennem negativiteten. Den kan kun lade det ikke-udfoldede træde negativt frem.

Mens gennemsættelsen af kapitalforholdet sætter værdiformsbestemmelserne, kapitalssystematikken, i samvær med sine begreber, sætter den materialistiske empiri først sine bestemmelser i samvær med sine begreber i den praktiske revolutionering af samfundet: her realiseres begreberne for emancipation. Ind til videre er de usystematiske.

***Das Man* og normalitetens fremmedgørelse**

Jeg vil i det følgende analysere Heideggers begreb om *Das Man* for at uddybe indkredsningen af den indsnævrede erfarings mekanismer. Heidegger udvinder begrebet om *Das Man* gennem hverdagslighedens begreb.

Das Man er simpelthen hverdagslighedens subjekt. *Daseins hvem* er i hverdagen ikke jeg-selv, men man-selv (1927, s. 267). Dette man-selv går op i hverdagen med dens opgaver, regler, målestokke, det der er inden for de to rækkevidder. *Das Man* er indfanget af det, der er påtrængende. Det er adspredt, ude i den nærmest forekommende verden. Som hos Søren Kierkegaard er det uegentlige subjekt fortravlet.

Hos *Das Man* har fakticiteten, positivismen, overtaget herredømmet. *Dasein* er fortabt i denne

* Alt dette diskuteres i John Mortensen/Birger Steen Nielsen/Nils Rasmussen 1979, især s. 42-48.

positive verden, og det er forfaldet. *Dasein* falder ikke kun i ét med den verden, der er, men suges ligesom ned af den tradition, der fratager *Dasein* sin egen føring og de spørgsmål, som *Dasein* burde stille til sit liv (s. 21). Fakticiteten er glemslen af herkomsten, der med sine tråde dog alligevel fører *Dasein*.

Das Man er indifferens, gennemsnitlighed, subjektet som 'Numerus' (Kierkegaard). Det er "Symbol des Durchschnitts"^{lxviii} (Victor v. Gebattel 1964, s. 13), en anonymitet, der er en stivnen af "Techne, Konsum und Verlust"^{lxix} (Richard Grathoff 1978, s. 72). Som gennemsnitlighed er det også vold: det vogter på enhver undtagelse; ethvert fortrin må holdes nede; det særegne må skæres bort. *Das Man* kræver afstand og anstand og er ufølsom over for alle niveauforskelle. Det er janteloven. Det tildækkede og det fordrejede udgives af det som det bekendte og det, man skal holde sig til. Enhver hemmelighed mister sin kraft, hvis dens afdækkelse ikke kan bruges til at bringe det succesrige til forfald. Når det afdækker noget, er det altid for at finde det gammelkendte nedenunder: der er intet nyt under solen; der er i hvert fald ingen, der skal tro det. Stabilisering om 'middelværdien' og undgåelse af de store udsving er dets mål. Det gælder om ikke at vække opmærksomhed, at falde sammen med omgivelsen.

Das Man er rettet mod *i dag*. Glemte er det gamle, og hvis det melder sig, forstås det ud fra det nye, det der befinder sig inden for tidshorizonten. *Das Man* er nærmere manikerens hektiske livsførelse end den depressive vegetative liv: tiden er nu'ets opholdsløshed; det er helt indfanget af forfaldenheden (Ludwig Binswanger 1960, s. 115). Fremtiden er blot det nu, der endnu ikke er indtruffet. *Das Man* har aldrig tid nok: det er uret, der styrer *Das Man*. Det løber efter viseren (Heidegger 1927, s. 410). Endosmosefænomenet behersker tid og rum i denne modus. Tid bliver omsættelig i rum og omvendt. Og begge kvantificeres. Dette er en uegentlig tid. Men ikke kun fremtiden og nutiden mister deres ekstatiske karakter; det gælder også fortiden. Den er ikke længere horisont, men gentager bag om ryggen sit mønster og farver de to andre grå: de bliver "das 'ewig Gestrige"^{lxx} (s. 371). Denne tidsopfattelse fordrejer blikket, så vi ikke længere kan se, at tiden går. Og – føjer Heidegger til – at vi skal dø. I denne tid flygter vi fra døden. *Das Man* dør ikke; det er kun noget, du og jeg gør. Døden er for *Das Man* kun noget, der tilstøder én udefra; døden er en ydre fare, og derfor kan *Das Man* fornægte den gennem jegindskrænknings.

'Nydelsesevnen' forstår *Das Man* sig på. Hvad der fornøjer, og hvad der ikke fornøjer, er *Das Man* godt inde i. Desuden har det stort kendskab til handlingsnormer og offentlige normer. *Das Man* er *Daseins* optagethed, animerethed og interesserethed.

Das Man fører ikke samtale, men snakker. Denne linde strøm af ord spørger ikke efter væsen,

grund eller sammenhæng; den er bundløs; det fælles i snakken er det gennemsnitlige: det mindste fællesmål. Her er der ingen tilegnelse af sagen; den er allerede fra starten lukket ude. Snakken er en grundløs svæven, *von Hören sagen*, ikke afdækning. *Das Man* er nysgerrig og søger hele tiden det nye, ikke for at forstå, men for at snage. Nysgerrigheden er en mangel på koncentration, *Unverweilen*. Det er uroen, parringen, ophidselsen ved det stadig nye og ved at skifte til noget nyt, der bærer adspredelsen. *Das Man* er som at læse B.T. Nysgerrigheden er hvileløs, overalt og ingen steder (s. 173). Det er hele tiden på jagt efter det nye, og det forårsager, at det ægte og det virkeligt nyskabende allerede er kendt og forældet, når det træder frem. Nysgerrigheden søger det moderne og eliminerer det som en efterladenskab, når det så viser sig (s. 391). Alt forbliver ubestemt, undtagen det, der har parringsværdi.

Den anden i *Das Man* er ikke en bestemt anden, men snarere *the generalized other*. Snakken formidler mellem personer, og den er et kontrolapparat: enhver passer nøje på, hvordan den anden opfører sig. *Nebeneinander* er *Aufeinander-aufpassen* i al sin tvetydighed (s. 175). Enhver ser ud til at bekymre sig om den anden, men er i virkeligheden hans eller hendes modstander. Samfundsmæssigheden er altså kendetegnet af en latent fjendtlighed og af gensidig social kontrol. *Das Man* er altid optaget af andres fejl. Ingen er her sig selv – selv om personerne siger jeg-jeg, er det den andens udgrænsende og stigmatiserende blik, der bestemmer mig. Snakken er en kamp, hvor man gennem foragt for og nedskrivning af den anden forsøger at redde sig selv. Jeg forsøger at holde den anden på plads, og den anden forsøger at holde mig på plads. Dermed bestemmes den enkelte hele tiden af en anden end sig selv. Dette er et herredømme, der ikke er påfaldende, men tildækket og fordrejet. Man-selv hører med til den anden og forstærker hans eller hendes magt. Her er *Das Mans* egentlige diktatur (s. 126): enhver er en anden og ingen sig selv. Enhver er uselvstændig. Man morer sig og nyder sig, men det er en morskab og en nydelse, der er bestemt af en anden. Andre forvalter fornøjelsen og morskaben og det på en ikke synlig måde.

For Heidegger er *Das Mans* samfundsmæssighed en opgåen i det værende og en glemsel af ens egen væren. Vi indretter os på vor praktiske handlen og den sociale omgang og tilkaster ikke væren nogen opmærksomhed. Vi tildækker værensspørgsmålet. Vi er *gesjæftige*, og det er vi for at få adspredelse og vanens behag. Livet er blevet en forretning, hvad enten vore omkostninger så dækkes eller ej (s. 289).

Das Man er et forsvar mod det, der kan bringe ulykke. Det er strudsens forsvar, men også et forsvar, der sikrer mod den totale regression i angst og mod depression. *Das Man* er en fortrængning, der lykkes (så længe det varer). Til fortrængningen er knyttet en 'rituel ordning', der

sikrer identiteten af både objekt- og selvimagoerne. Til gengæld har de ønskebestemte objekt- og selvimagoer måttet betale prisen: de er indsnævrede til det mest nødtørftige, til den rene overlevelse, til den nøgne selvopholdelse. De falder næsten sammen med de reale objekt- og selvrepræsentanter. Det betyder, at *Das Man* ikke er i stand til at erfare i empatisk forstand. Differenserne, håbet, fremudsynet er ikke indsat i deres rettigheder. Derfor er transcenderser ikke mulige: hverdagspraksissen og den social omgang er stivnet, og bevidstheden kan ikke hæve sig til et teoretisk niveau.

Opgåen i *Das Man* er en flugt og et tab af åbenhed. Heidegger tolker det som en flugt fra *das Unheimliche*. I *Das Man* føler vi os *Zu-Hause*. *Das Man* er som en beroligelse, der er det nødvendige holdepunkt for gesjæftigheden. Men *Das Man* er også fremmedgørelse (s. 178), en bestemmelse udefra, som vi kan skjule os i og skjule os for os selv i. *Das Man* er nedstyrtning, nemlig fald ned i grundløsheden og indholdsløsheden. Nedstyrtningen skjules imidlertid, og deri ligger *Das Mans* fordrejning. I nedstyrtningen hvirvles vi rundt, så vi ikke længere er i stand til at se. Denne hvirvlen og det, at vi hele tiden må udlægge os selv gennem de andre, gør, at *Das Man* er *Schein*. I samme bevægelse, vi har afdækket noget, tildækker vi det igen og fordrejer det. *Das Man* er som positivisme det usande.

Heidegger tænker *Das Mans* hverdagslighed som værensmodus for *Dasein*. Det har især gyldighed for de moderne højt udviklede kulturer – ikke for de såkaldt primitive kulturer. Forskellen ligger i, at disse ikke har samme tildækning. De moderne kultures er langt mest omfattende (s. 50). Forfaldet hører til *Daseins* værensforfatning; det er en ontologisk struktur og ikke en ontisk egenskab (s. 176). Selve væren-i-verden er forfalden. – Det er imidlertid ikke nødvendigt at følge Heidegger i denne betragtning. *Das Man* er ikke en ontologisk modus, men resultatet af en samfundsmæssig logik, nemlig den anden objektivitets herredømme. Hvis vi skelner mellem det tildækkede og det fordrejede, kan vi sige, at det tildækkede endnu ikke er det fremmedgjorte. Det tildækkede er først og fremmest relateret til den første objektivitet. Det er de spørgsmål, der ikke stilles, men kan stilles og besvares inden for livsverdenens rammer. Det fordrejede, der er tilknyttet den anden objektivitet og dens samfundsmæssighed, er fundamentet for fremmedgørelsen. Det er her *Das Man* optræder. Vi må altså gå ud fra, at der er områder, hvor der foregår tildækning gennem en pragmatisk attitude, men som indeholder mulighed for og en delvis virkeliggørelse af autonomi og solidaritet. Disse områder tilknyttet livsverdenen er ikke i første omgang fremmedgjorte. De fremmedgjorte forhold – der hvor *Das Man* hersker - er primært tilknyttet kapital og stat. Endnu har vi ikke udredt forholdet mellem disse relationer (kapital og stat) og så den fremmedgjorte

bevidsthed og adfærd, som udtrykkes i den indsnævrede bevidsthed i Moores filosofi og i Heideggers begreb om *Das Man*. Men det er fra disse (kapital og stat), at *Das Man* konstitueres. Det betyder, at konstitutionen af *Das Man* ikke kan foretages ud fra det selv. Når Heidegger taler om gesjæftighedens hæmningsløshed, så skal vi ikke søge denne i en ontologisk bestemmelse af en særlig form for begær, men i værdiformen og vareformen (cf. Adorno 1964, s. 82). Det, verdens brutalitet gør ved menneskene, er der ingen grund til at gøre til menneskets ontologiske mulighed for uegentlighed. *Das Man* er en ardannelse, ikke et grundvilkår. Desuden er det nok nødvendigt at udarbejde differentieringer i nogle af de begreber, der falder under *Das Man*, fx nysgerrigheden. Der er både en begærlig, snagende nysgerrighed og en nysgerrighed, der er al videns grundlag. Når sidstnævnte ledes bort fra sine mål og skuffes gennem sanktioner og desymboliseringer (i Lorenzers betydning), så kommer den tilbage i sin luvslidte udgave, hvor aggression, misundelse og hoveren hersker. Men der findes også en anden nysgerrighed, der ikke er hæmmet. Den er grundlaget for enhver søgning efter sandhed.

Det, som *Das Man* forsvarer sig imod, er døden og den angst og skyld, der lever i dens skygge. Men at udgive døden – og hos Kierkegaard: angsten for Gud og selvfornægtelsen – som lægemiddel mod byttet, gesjæftigheden, snakken osv., er ideologi. Det er at prise livsnøden. Lige som *Das Man* har mange træk fra manien, så har det, som Heidegger udgiver som alternativet, mange af depressionens træk i sig. Og depressionen – i højtidstømte gevandter – er ikke noget godt alternativ til fremmedgørelsen. Egentligheden er en del af den selv samme sammenhæng, den vil emancipere sig fra. Uegentlighed/egentlighed er en dårlig dialektik, en ond dialektik. Alternativet til *Das Mans* overfladiske munterhed er ikke et spring ned i egentlighedens sammenbidte mørke. Et alternativ til den fremmedgjorte hverdagslighed er ikke kun et brud, men også dennes kontinuitet: alternativet må hente sin kraft både fra livsverdenens autonomi, men så sandelig også fra selve de fremmedgørende forhold. *Das Man* og alternativet går over i hinanden. Alternativet hedder *erfaring i empatisk forstand*.

Fremmedgørelse og det moderne hverdagsliv

Fremmedgørelsen etablerer sig ved at krybe ind i den passive sfære. Den er et udvekslingsforhold, der bringer rum og tid på samme form, nemlig tallets. Rum og tid var originært forbundne i kroppen; de forlader aldrig rigtig hinanden. Det sørger kroppen for. Fremmedgørelsen etablerer en forbindelse mellem dem efter udskillelsen; den gør dem udvekslelige i endosmosefænomenet, der er formidlingsmidten mellem rummets tidsliggørelse i den lineære tid og tidens rumliggørelse i den

rumliggjorte tid. Her bærer kroppen ikke overgangen mellem rum og tid og deres indfældning i hinanden; her indskriver tallet derimod sin virksomhed i kroppen som sårmærker. Denne indskrift abstraherer fra kroppens og legemets behov, disciplinerer dem. Når denne disciplinering efterfølges af glemsel, er den fremmedgørelse. Denne ytrer sig ikke kun som mangel på indre ro, men også som kropslig smerte, ja den kan som resultat have for en tidlig død, når vi ikke er i stand til at lytte til kroppen. Når tallet går i kroppen, mister den sin sensitivitet. Den passive sfære okkuperes. Men det gør også den aktive sfære, sfæren for kroppens håndgemæng med genstande og objekter. Formidlingspunktet mellem hverdagsbevidstheden, der er den fremmedgjorte bevidsthed, og de fremmedgørende forhold er den fremmedgjorte handlen i den aktive sfære. Den fremmedgjorte handlen sættes i system af kapitalforholdet. Dette er en occupering af et centralt område for livsverdenen. Først sætter kapitalen sig på udkastet til handlingen, dvs. den sættes sig på vor orientering. Det er vort jeg, der uddrives først fra arbejdet, når det bliver til lønarbejde. Derefter sætter kapitalen sig på arbejdets udførelse, kontrollerer kropsbevægelser, normerer dem og disciplinerer dem efter en for kroppen ydre målestok. Denne er rent kvantitativ; den er endosmosefænomenet som praksis. Endosmosefænomenet som praksis er detaljens metode, klassifikationens metode, abstraktioner, der er blevet oversat til realiteter. Her kan kroppen ikke længere finde sig selv. Senkapitalismen er kendetegnet ved, at fremmedgørelsen også har nået områder, der ikke er indegrænset af kapitalen (og staten), fx familieliv, fritidsliv og offentlighed. Det må dog ikke få os til at tro, at kapital og stat dominerer livsverdenen. Selv om en utilitaristisk opmåling af glæder og lyst, fx ved et kærlighedsforhold, bordets glæder, ikke kan fornægtes, er livsverdenen i de områder, der ikke direkte er occuperede af stat og kapital, verdenszoner, som det er muligt at vinde et stykke liv i – gennem den 'naturlige' indstillings beskyttelse. Der, hvor occupationen sætter ind, først og fremmest i den umiddelbare produktionsproces, lader tanken sig ikke systematisere, den engagerede bevidsthed skrumper ind, og de ønskebestemte imagoer forkrøbler. Det er erfaringsevnen, det går ud over. Den indsnævrede erfaring vinder frem. Den er en reduceret tegnmæssig interaktionsform (Hans-Georg Trescher 1979a og b). En falsk og fordrejet objektivitet hersker her, hvor erfaringen er skrumpet ind til at måle, tælle, veje og øjne lighed. Denne indsnævrede erfaring tilordner til forskellige klasser gennem ydre kendetegn. Den tænker konkretistisk. I fremmedgørelsen hersker *Das Man*, der er bytteforholdets og statsforholdets inderliggørelse og påfølgende yderliggørelse. I modsætning til den 'naturlige' indstillings beskyttelseslag består *Das Man* af forsvarsmekanismer i psykoanalytisk betydning. *Das Man* er en inderliggørelse og efterfølgende yderliggørelse af fordrejningen. *Das Mans* indsnævrede

erfaringsmodus ligger under for gentagelsestvang, som er nødvendig for at sikre mod depressionens og tomhedens regression. *Das Man* kender kun det almene: alt føres tilbage til det bekendte. Du bliver til De, og det uhyggelige, ubegribelig og truende kan holdes på afstand.

Forsvarsmekanismerne kan enten udgrænse den truende begivenhed fra horisonten eller diskvalificere den til noget, der ikke kan perciperes inden for bevidsthedsfeltet (Thomas Leithäuser/Birgit Volmerg 1977, s. 50). Til forsvarsmekanismerne kan så knyttes ritualer, der forstærker fortrængningerne. De kan enten have karakter af 1) harmonisering, 2) nivellering eller 3) eksteriorisering. I sidstnævnte tilfælde findes en ydre fjende. Her virker projektion sammen med magtbegær, misundelse og grusomhed (Max Horkheimer 1961, s. 195-6). Dertil kommer som et helt centralt element det, som Joseph Conrad har skildret i sine romaner og noveller: *gemenheden*, der er denne sammenkogte ret af det civiliserede og dets fortrængte driftsunderlag.

I det følgende vil jeg beskæftige mig med værdiformslogikkens og statsformens indtrængen i det område af livsverdenen, der er fjernest fra dem, nemlig familielivet. Det må imidlertid ikke forstås på den måde, at familielivet subsumeres forskelsløst under bla. kapitalforholdet, ja et ord som subsumering er for stærkt. Familiens område, hjemmet, er det sted, hvor autonome aktiviteter spiller den største rolle, men det, at familien optræder som komplementær størrelse til den anden objektivitet, indfarver sig også i dens liv, i interaktionerne familiemedlemmerne imellem og i de praktiske gøremål.

Merleau-Ponty bemærker et sted: "Il est vrai, comme dit Marx, que l'histoire ne marche pas sur la tête, mais vrai aussi qu'elle ne pense pas avec ses pieds."^{lxxi} (Merleau-Ponty 1945, s. XIV) Dette forhold har kapitalen på sin egen bevidstløse måde opdaget og gjort brug af. Vi er blevet underkastet en kapitalistisk 'kulturrevolution'; varehuse, infrastruktur, arkitektur, fodbold osv. bærer umiskendeligt spor af kapitalens abstraktioner. Kapitalen koloniserer desuden de livsmåder, der før unddrog sig dens umiddelbare stempel, og som fungerede som en gratiskraft, der kunne tæres af (Thomas Ziehe/Herbert Stubenrauch 1982, s. 28, *da* s. 27). I disse dele af livsverdenen gemtes førindustrielle handlings- og tydningsmønstre og en livshistorisk erindringsbasis. Det primære sted for disse var familien som centrum for livsverdenen, samt de miljøer og det liv, der fandt sted omkring familien. Denne lokus var den bestandigt medproducerede komplementaritet til kapitalens organisationsformer. Dette område samfundsmæssiggøres nu, dvs. kapitalen trækker sine abstraktioner gennem det, omend ikke restløst.

Men ikke kun kapitalen overgriber områder, der tidligere var styret efter traditionelle og

anderledes regel- og organisationsformer; det gør den kapitalistiske stat også. Der sker en retslig- og statsliggørelse. Det betyder, at alt samfundsmæssigt (relationer, kampe, organisationsformer) udvikles i politisk overvågede, retsligt-kontraktuelle eller ikke-konfliktuelle former (Johannes Agnoli 1975, s. 96). Hegel skriver, "daß [...] ein Staat wohlbestellt und kraftvoll in sich selbst ist, wenn mit seinem allgemeinen Zwecke das Privatinteresse der Bürger vereinigt ist"^{lxxii} (1840², s. 39, *da* s. 25). Det hører dog til sjældenhederne; det ligger i dens væsen at udhæve sig fra disse privatinteresser og lidenskaber. Oftest fører den "Kämpfe mit dem partikulären Interesse und den Leidenschaften, einer schweren und langwierigen Zucht derselben [...]"^{lxxiii} (ss., *da* ss.). Det er netop dette optugtelsesperspektiv, der gør den til funktion i forhold til kapitalen, for de socialt reproduktive statsfunktioner er "*formgivet* på basis af lønarbejderformen som kapitalistisk social reproduktionsform." (Kurt Aagaard Nielsen 1978, s. 60) Samtidig med at lønarbejdet almengøres, dvs. lønarbejdet som form sættes som kapitalistisk reproduktionsform, sker der en statsliggørelse af samfundsmæssige relationer, kampe og organisationsformer. Disse statsliggjorte former overgriber nu familiens lokus: socialisationen, alderdommen, det kulturelle liv (TV mv.). "Der Staat ist auch ein Abstraktionsapparat: wenn wir ihm 'bekannt werden', werden wir uns selber fremd."^{lxxiv}, som Peter Brückner * skriver. En del af det statslige voldsmonopol delegeres dog i senkapitalismen til et mellemområde mellem livsverdenen og staten – det kaldes privatisering – og staten fremtræder så som en sfære uden vold. Disse områder optræder som stødpudezoner. I dem stabiliseres vores livsverdenserfaringer gennem en vedvarende tolkning. Personalisering, etnocentristiske indstillinger, aggressioner mod mindretal er nogle af de mekanismer, der er involveret i dette samfundsmæssige tolkningsområde (Oskar Negt 1971b, s. 116, 148, 165, 211-2). I disse stødpudezoner produceres – formidlet af produktionsoffentlighederne, dvs. kapitalistisk producerede offentligheder, der ikke kontrolleres gennem den nu hendøende borgerlige offentligheds mekanismer – *statsmagtens sublimitet*. I det sublime smelter det æstetiske og det etiske sammen, og det giver høje legitimationsgevinster (Judith Huggins Balfe 1985, s. 242). Statsmagtens sublimitet transcenderer subjektets selvberoenhed, dets indkredsning i livsverdenens meningssammenhæng. Livsverdenens lukkethed om sig selv, det at subjektet har gjort den til centrum, punkteres. Statsmagtens sublimitet sætter subjektets refleksionsevne ud af kraft og ophæver det i statens, nationens grandiositet (s. 248). Forudsætningen for, at statsmagten hos subjekterne kan iklæde sig sin sublime fremtrædelsesform, er paradoksalt nok kapitalens og statens

* Peter Brückner: *Ich trete in Erscheinung*, i: Konkursbuch 2 (1978), s. 99, citeret efter Thomas Leithäuser 1980, s. 94.

indgriben i livsverdenen, deres rationalisering af den, deres utilitaristiske kalkulation, deres mangel på moral og æstetik. Det fremkalder behov for oplevelse af det sublime. Når de herskende er i stand til at gennemsnitte billedet af den sublime stat i stødpudezonerne, kan de organisere masserne, fx til at gå i krig, kan de få dem til at acceptere oprustning og nedskæringer i hjælpen til de fattige, syge og handicappede i en og samme bevægelse. Opstår der derimod stærke sociale kampe, mister statsmagten sin glans af sublimitet, som det fx skete i USA under Vietnamkrigen eller i Frankrig i 1968. Den fremstår så som rå vold, som et undertrykkelsesapparat og et optugtelsesagentur.

Når man skal bestemme, hvordan kapitalen overgriber hverdagslivet og mere specifikt familiens lokus, kan det være på sin plads at sammenligne denne overgriben med kapitalens tidligere gennemsnatte subsumtion af det levende arbejde i den umiddelbare produktionsproces. Marx bestemmer lønarbejdet som "*vermittelte Zwangsarbeit*"^{lxxv} (1939/41, s. 232, *da* s. 217). Formidlet for så vidt som arbejderne før produktionsprocessen optræder som frie lønarbejdere (i begrebets dobbelte betydning). Men når arbejderne først har afhændet deres arbejdskraft til kapitalisten, underkastes de en fremmed vilje, må de yde tvangsarbejde. Med kapitalforholdets udvikling - følgende dets egen telos - forandres produktionsprocessen indholdsmæssigt. Herredømmeforholdet indarbejdes umiddelbart i produktionsprocessens objektive struktur, i det døde arbejde. Mest fremskredet er det i automationen. "An die Stelle der einzelnen Maschine tritt hier [under automationen] ein mechanisches Ungeheuer, dessen Leib ganze Fabrikgebäude füllt und dessen dämonische Kraft, erst versteckt durch die fast feierlich gemeßne Bewegung seiner Riesenglieder, im fieberhaft tollern Wirbeltanz seiner zahllosen eigentlichen Arbeitsorgane ausbricht."^{lxxvi} (Marx 1867, s. 402, *da* s. 558) Når arbejderen træder ind i produktionsprocessen, underkastes han eller hun et herredømme, der (retsligt sanktioneret i cirkulationssfæren) tvinger ham eller hende til at yde tvangsarbejde, et arbejde, der med kapitalforholdets udvikling gør ham eller hende til et appendix til den objektive struktur, gør ham eller hende objektløs og reducerer hans eller hendes evner og egenskaber til *en ren subjektivitet*. For kapitalen fremtræder arbejderens arbejde som ren brugsværdi. På den ene side står abstraktionen af virksomheden i det rene begreb *for sig*: den rene subjektivitet. På den anden side står *i sig* den fremmede virksomhed som negativt væsen (den faste kapital), der kun eksisterer, for så vidt den undertvinger sig arbejderens konkrete subjektivitet og sætter den rent. På den vis stempler kapitalen det levende arbejde i produktionsprocessen, når dens indhold svarer til dens form. At arbejderne sætter deres egensindighed mod denne stempling, er et væsentligt forhold, men ikke centralt i bestemmelsen af subsumtionsformens særegenhed.

Når arbejderne træder ind i produktionsprocessen, gælder retsformen, der sikrer deres frihed, ikke. Uden for produktionsprocessen gælder det derimod, at subjekterne sættes som frie: de overlades til at sørge for deres eget liv. Tendensen går dog imod en stadig stigende statslig intervention i de områder, der omfattes af retsformen og en stadig underminering af de restgarantier, som har gyldighed. (Denne underminering kan fx ses inden for politiets interventionsområde som fx beskrevet af Preben Wilhjelms i Wilhjelms 1979.) Friheden sættes i senkapitalismen reelt som det, den var intenderet som indforskrevet under statens abstraktioner: en formel frihed. Det udelukker slet ikke interventioner fra de repressive statsapparater, der bringer sig i modstrid med de formelt satte frihedsrettigheder: Resultatet er afpolitisering og inderliggjorte censurmekanismer. Der sker således snigende en reduktion af frihedsrettigheder til den blotte respektering af formaliseret tolerance. I dette begreb er der i senkapitalismen indtegnet en tilpasningsberedt adfærd (Oskar Negt 1971b, s. 156).

I familien skulle der eksistere frihed og lighed mellem dens medlemmer. Dette forhindrer imidlertid ikke, at patriarkalske herredømmeforhold sætter sig igennem, men da herredømmeforholdet ikke her kan indarbejdes i den objektive struktur, i det døde arbejde, men hele tiden må foregå over umiddelbar interaktion, der dog kan være formidlet med de daglige gøremåls praktiske struktur, kan kvinden og børnene ikke gøres til et appendix til den anden objektivitets fremmedgørelse. Familien er området for nødvendig omvejsproduktion. Den er en usamtidig produktionsmåde (Birger Steen Nielsen 1975, s. 31). I senkapitalismen med kapitalens overgriben af familielivet og med den almene udbredelse af lønarbejde blandt kvinder underløbes for alvor fundamentet for patriarkalske familiestrukturer. At de stadig findes, skyldes netop familiens usamtidighed og det forhold, at den organiserer stærke kræfter.

Kapitalen har ikke mulighed for at udkommandere familiemedlemmerne til tvangsarbejde inden for familiens lokus – når der ses bort fra hjemmeindustri, hjemmearbejde. Selv i sin mest direkte intervention er kapitalen henvist til at gå ad omveje, er den henvist til at bruge list. Den taler til de dele af subjekternes personlighedsstrukturer, der er afspaltet og unddraget deres refleksion. Gennem produktionsoffentlighederne taler den til ubevidste storhedsfantasier, nærheds- og spejlingsønsker, og den indsætter varen som tilfredsstillelsesbudbringer. Behovsspændingen er til stede, men det libidinøse eller aggressive driftsmål er ikke synligt for bevidstheden. Varen udløser for et stykke tid fra kedsomheden. I længden opleves denne kapitalistiske list dog *også* som tomhed, som ran af livsmuligheder, selv om vi narkotiseret holder fast ved vareverdenen. Den produktionsoffentlige

vare, der organiserer hverdagslivet, fremkalder *epiméteusk skam*: "Der Spiegeleffekt ideologischer Identität [som afstedkommes af vareæstetikken] – »Ich bin das Bild jenes Vorbild« – wird schwerlich gegen die Alltagswirklichkeit aufrechtzuerhalten sein. Das Vorbild stellt unerreichbar hohe Ansprüche, bei deren Einlösungsversuch ich mich vor dem Vorbild schämen muß. Diese Scham nennen wir [...] die *epimetheische* * *Scham*. Prometheus heißt der Vorbedachte; sein Bruder, das Opfer, zu dem schließlich er selv wird, heißt Epimetheus, der Nachbedachte. Er ist der Hereingefallene. Er schämt sich zunächst vor dem schönen Schein, auf den er hereinfiel. Er nahm die Attrappe als Vorbild und schämt sich, weil er sie nicht vollkommen nachbilden kann. [...] Die epimetheische Scham wird zur Enttäuschung."^{lxvii} (Wolfgang Fritz Haug 1980, s. 184). Ved skuffelsen kastes det vareforbrugende subjekt tilbage på sig selv og sine fantasier, som det før hæftede på varen og dens fremtrædelsesform. Illusionen og troen på det afgivne løfte om tilfredsstillelse kan ikke opretholdes i længere tid; epiméteusk skam og skuffelse tager overhånd og henviser subjekterne til at dulme dem ved på ny at købe. Skuffelsen afslører ikke det ubevidste driftsmål: subjektet går i stedet for over til et nyt mærke, køber skjorter i en ny pasform osv. Således holder dialektikken mellem det for subjektet forsvundne driftsmål og et perverteret tomt løfte hos varen subjektet fast på varen og dens fremtrædelsesform. Varens skin giver ikke tilfredsstillelse, men lader heller ikke én i fred. Med hensyn til de produktionsoffentligt producerede varer og dem, der griber fat i én i de store supermarkeder og sammenføjer sig med andre varer til en skinnende genstandsmæssig verden, kan man sige, at nok lader varerne sig købe, men næppe mere tilegne som brugsværdier (cf. Wolfgang Pohrt/Michael Schwartz 1974, s. 158). Disse varer skal først og fremmest bruges til at smide væk. Med hensyn til subjekternes (ubevidste) grandiose fantasier, nærheds- og spejlingsønsker, potensønsker, så kan de på trods af skammen i forhold til varernes sceniske udstråling indpasses i den samfundsmæssige samkvemsform. Når den epiméteuske skam viser sig, så kompenserer subjekterne for dette ved, at de kan regne sig som deltager i samkvemsformen, og ved, at de kan fremstå som tilpassede. At have del i vareverdenens liv – selv når varerne er ubrugelige – indsætter én i den socialt opskrevne, men tingsliggjorte samkvemsform, der fungerer som en protese (Fritz Morgenthaler 1974) for selvet. Dette formindsker skammen og giver subjektet en sekundær sygdomsgevinst – hvis ikke kvalmen overvælder det.

* "En anden myte fortæller, at da Zeus ville straffe menneskene sendte han den skønne Pandora (den, der besidder alle gaver) ned til jorden og gav hende en æske med, hvori gaverne: alle mulige sorger og ulykker var. Prometheus [...] advarede forgæves sin broder *Epiméteus* [...] mod dejligheden. Epiméteus tog alligevel imod Pandora, og da hun først var velanbragt mellem mennesker, kunne hun ikke bare sig for at åbne æsken, og ud strømmede over jorden alle Zeus' tvivlsomme gaver til de stakkels mennesker." (Leo Hjortsø 1977, s. 120)

Men kapitalens overgriben af hverdagslivet viser sig ikke kun i varens gennemsættelse i familierummet ved siden af livsverdenens interaktioner, men også mere overordnet i konstitueringen af det praksis-træge felt. Kapitalforholdet bygger eller forsøger at bygge sin rationalitet ind i de materielle strukturer: konsekvenserne af dette viser sig først *post festum* (Hans Jørgen Thomsen 1976, s. 64): langstrakte motorveje, grå kontorhuse, overvældende bankpaladser, livstømte kæmpe-boligkomplekser, millionvis af biler, atomkraftværker, kulfyrede kraftværker, den omsiggribende datateknologi, kaffemaskiner, videoapparater osv. bærer alle kapitalens ensignier. På den vis sker det, at "en frembringelse af menneskenes egen praktiske gøren og handlen lægger sig fast som en inert i deres videre gøren og handlen, der nu sker i et mønster, som påtvinges dem af deres egen frembringelse." (Svend Johansen 1969, s. 62) Dette sker formidlet og omvendtgjort af kapitalforholdet. I dette praktisk træge felt hersker en overvægt af den anden objektivitet, der udsender imperativer: "toutes les formes d'impératif viennent à l'homme par la matière ouvree en tant qu'elle le *signifie* dans sa généralité à l'intérieur du champ social."^{lxxviii} (Jean-Paul Sartre 1960, s. 254, *da s.* 121)

Denne materialiserede kapitalistiske struktur har ikke samme umiddelbare tvang over sig som den faste kapital i produktionsprocessen har over for arbejderen. Man kan forsøge at unddrage sig den og dermed ekskommunikere de samfundsmæssige modsigelser, der omgiver og gennemtrænger den, fra sig selv. Men det implicerer realitetstab. Eller man kan gå ind i den og dermed lade den gå ind i énselv. Hvor de fornuftige grænser skal trækkes, kan ikke afgøres let. Kun en basisdemokratisk revolution kan afskaffe og omfunktionalisere denne kapitalistiske materie. I senkapitalismen sniger den sig ind på os og vi får som regel først øje på den *post festum*.

Dette praksis-træge felts subjektive korrelat er en "bürokratische Binnensteuerung"^{lxxix} (Thomas Leithäuser 1977a, s. 33, *da s.* 102). For at kunne leve i dette praksis-træge felt kræves der en voldsom disciplinering af dele af den subjektive struktur; der kræves, at den ydre tvang, som feltet (herunder selvfølgelig også den faste kapital mv. i produktionsprocessen) udøver, bliver til selvtvang. Denne stærke affektkontrol går sammen med en nærmest matematisk, euklidisk perception, rettet mod en nødvendig beherskelse, hvis fravær i nogle tilfælde vil være livstruende (fx i trafikken). Denne bureaukratiske indrestyring er en af tilpasningens præstationer og er sædvanligvis en, som jeg'et foretager. Den kan dog afspaltes og optræde som tegnmæssig perceptionsform - med klicheen som indhold: tidligere, fortrængte subjektive dannelser projiceres ud i rummet.

Det, der forbinder menneskene i dette praksis-træge felt, er afmagten. Subjekterne presses ind i en yderliggjort kollektivitet. Kollektivet er her en passiv syntese, og den defineres "*par son être, c'est-à-dire en tant que toute praxis se constitue par lui [kollektivet] comme simple exis.*"^{lxxx} (Jean-Paul Sartre 1960, s. 307, *da* s. 126) Subjekterne er her forenede af en abstrakt almenhed. De er indplacerede i en *serie*, hvor hver enkelt er udskiftelig.

Værdiformen er her formidlingsmidten mellem det subjektive og det objektive, der falder fra hinanden. På den ene side det objektive: det praksis-træge felt med den kapitalistiske materialitets overherredømme korreleret med en bureaukratisk indrestyring. På den anden side: spejlingsønsker, nærheds- og grandiositetsfantasier, som inddrages i varesammenhængen gennem de kapitalistisk producerede billeder. På den vis optræder der side om side et *überhang* af objektivitet i subjektet og et *überhang* af subjektivitet i oplevelsen af objekter. Derfor er underlæggelsesprocesserne af subjekterne i det kapitalistiske hverdagsliv anderledes end subsumtionen i den umiddelbare produktionsproces. På grund af herredømmeforholdet i sidstnævnte kunne arbejdernes subjektivitet sættes nærmest rent via den objektive struktur. Uden for produktionsprocessen, i livsverdenen, kræves i langt højere grad et stykke medproduktion fra subjekternes side. Fantasier, ønsker og behov må udvikles for at kunne overlives. Kapitalen må respektere et stykke subjektivitet, den ikke kan få herredømme over. Der må være noget endnu ikke ødelagt. Kapitalen må bevæge sig ad omveje. Samtidig forsøger den at formalisere denne subjektivitets udtryk og organisationsformer i serien. Kapitalen må både subjektivere den objektivitet, der optræder *an sich* i produktionsprocessen, og objektivere den subjektivitet, der optræder *für sich* i livsverdenen for at kunne gennemtrænge hverdagslivet. Dette skaber modsigelser i subjekterne, som kan være udgangspunkt for læreprocesser.

Når kapitalen overgriber familiens lokus, sættes denne som et praktisk-trægt felt. Til dette knyttes der udover de allerede anførte bestemmelser: vareformens gennemtrængning, den epiméteuske skam, kapitalens gennemtrængning af de materielle strukturer, den bureaukratiske indrestyring og serien - yderligere to bestemmelser, nemlig vanen og den objektive tid. Med vanen vil jeg nu forsøge at vise, at kapitalens overgriben ikke kan være total: der vil altid være noget, der ikke indordner sig.

Vanen er både udtryk for den kapitalistiske gennemtrængning af familielivet og en protest mod denne gennemtrængning. Vaner er habitualiseret praksis, er underlagt gentagelsestvang. Det er gennem vanerne, at der subjektivt konstitueres noget hverdagsagtigt. "Das Alltägliche besteht aus den monotonen Wiederholungen in den unmittelbaren Interaktionen, in denen sich die Trägheit des

bestehenden praktisch-inerten Systems durchsetzt."^{lxxxii} (Thomas Leithäuser 1981, s. 115)

Til en bestemmelse af *vaner* kan det være formålstjeneligt at gå en omvej over St. Mills utilitarisme. Denne forestiller sig, at mennesket i sine handlinger er styret af ønsket om at opnå lyst, lykke og undgå smerte, ulykke. "By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of pleasure."^{lxxxiii} (John Stuart Mill 1861, s. 257) I sin bestemmelse af *vaner* indfører han en distinktion mellem mål og midler. Hans tese er så, at vi gradvis kommer til at ønske midlerne uden at tænke over målet. Handlingen i sig selv bliver et ønskeobjekt og udføres uden reference til noget motiv, der går ud over den selv. Skønt vi ikke længere finder nogen nydelse i handlingen eller anticiperer nogen nydelse som dens konsekvens, fortsætter vi med at ønske handlingen og som følge heraf udføre den (1843, s. 842). På den vis udvikles der en karakter af passiv modtagelighed (s. 843). St. Mill kalder derfor *vanen* for despotisk, og han skriver, at den stiller sig i vejen for menneskeligt fremskridt. *Vanen* udgør den sociale tvangs inderliggørelse (1859, s. 86). Den har sat sig igennem som *anden natur* og forveksles konstant med den første (s. 10); den hindrer, at forhold bringes til diskussion. Konformitet bringer den med sig, og moden, der er forandring for forandringens skyld, bekræfter blot denne konformitet (s. 88). *Vanens* herredømme skyldes indskrænkning af frihed og situationsvariation (s. 90). St. Mill bestemmer her forhold, der sætter sig igennem bag om ryggen på subjekterne, og som bestemmer deres subjektivitet tvangsmæssigt. Det er på et hverdagsligt niveau, at han – nærmest fænomenologisk – bestemmer den anden natur. Der er imidlertid forhold, der ryger ud af denne bestemmelse af *vanen*.

Når St. Mill stempler *vanen* som konservativ, hænger det sammen med hans hierarkisering af menneskelige ytringsmåder og adfærde. Her står intelligens, dyd og dannelse øverst, mens de livsytringer, der endnu har en *synlig* relation til deres driftsmæssige udspring – alt det ikke fuldt civiliserede – dømmes til en eksistens som det lavere menneskelige, ja egentlig dyriske. Positiv er *vanen* i en forbindelse hos St. Mill. Han udkaster – i forlængelse af Auguste Comte – en social ligevægtslære, hvis væsentligste ingrediens er dannelse af *restraining disciplin*, der skal medvirke til at kontrollere alle impulser, der ikke går op i samfundets mål (1843, s. 921). *Vanen* hænger i denne forbindelse sammen med civilisering, der selv først og fremmest er karakteriseret ved fællesskab, lov, sikring af privat ejendom gennem staten – og så massen. Magten går fra individet eller de små klynger af individer til massen. Dermed spredes ejendommen – hvad der er et positivt forhold. Kooperationen breder sig og dermed også *disciplinen*. Menneskene "learn a practical lesson of submitting themselves to guidance, and subduing themselves to act as interdependent parts of a complex whole. A people thus progressively trained to combination by the business of their lives,

become capable of carrying the same habits into new things. [...] Habits of discipline once acquired, qualify human beings to accomplish all other things, for which discipline is needed."^{lxxxiii} (1836, s. 136). Dette er vanens positive side. Dens negative viser sig i to forhold: 1) heroen forsvinder, menneskene kujoneres, nødvendig smerte forsøges undgået, 2) menneskene sløves og bruger vanen som forsvar mod civilisation og fremskridt og til at trække sig tilbage til det sikre, gammelkendte og dogmatisk sanktionerede. Her viser vanen sin konservative oprørskraft. Den er så skadelig og samfundsundergravende.

Når vi betragter vanen gennem denne strenge hierarkiseringsoptik, hvor det driftsmæssige fremtræder som en endnu ikke uddrevet rest fra forhistorien, kan man heller ikke længere reflektere over, hvor det oprindelige ønske, som ikke længere er synligt i den vanemæssige handling, er forsvundet hen. Selv om det er rigtig, at det oprindelige ønske ikke mere findes i bevidstheden, er det dog ikke rigtig, at det er forsvundet fra subjektet. Det er blevet før-bevidst, måske ubevidst eller til karakter. Det er blevet udelukket fra bevidstheden gennem de samfundsmæssige normers tryk i subjektet. Man kan opfatte bevidstheden som et opspring fra driften. Vanen er så bevidsthedens assimilering med driften. Vanen er noget, der engang var frigjort og fuld af differentieringer, men nu udføres maskinelt (Henri Bergson 1990, s. 350). Som driften er vanen ureflekteret og automatisk, men vanen har ikke altid haft denne karakter. Den har en begyndelse i individets historie – og måske også en slutning (s. 237). Den er institution. Hvad den vinder ved at blive institutionaliseret og det nær ved driften, nemlig perfektionering, taber den imidlertid samtidig i en afstumpning af sensibilitet (s. 244).

På en måde er vanen noget, som subjektet har *for sig selv* på trods af de egenskaber, som pånødtes det, og som det tager ind i sig. Vanehandlingerne er et forsøg på at finde frirum for et minimum af liv: de er "die Reservate einer verkümmerten Spontaneität"^{lxxxiv} (Klaus Laermann 1975, s. 102). For de voksne mennesker, der er spændt inde i rutinehandlinger – og det er som tendens alle i de kapitalistiske metropoler, hvor kapitalen som ordningslogik bestemmer hverdagslivet i visse aspekter – "erinnern [...] sie [vanerne] sie [de voksne] unbewußt an ihre frühesten Befriedigungen in der Kindheit"^{lxxxv} (ss.) Denne vanemæssige adfærd er "die sedimentierte Form eines ursprünglich spontanen Verhaltens."^{lxxxvi} (ss.) I sedimenteringen ligger den oprindelige lyst, men tillige gælder, at den ikke kan finde sit oprindelige formål. Vanen er en virksomhed, "in dem die Fülle und Tiefe des Zwecks nicht mehr zur Sprache zu kommen braucht"^{lxxxvii} (G. W. F. Hegel 1840², s. 100, *da* s. 77). Vanen er lyst, der ikke længere kan benævne ønsket, men nok mærke savnet.

I vanen indgår protestens og tilpasningens kræfter en uigennemsigtig alliance. Vaner er

sedimentering; de er, som Husserl skriver, en "bleibenden geistigen Erwerb"^{lxxxviii} (1929, s. 122). De forhindrer ganske vist ikke, at retentionerne bliver retentionernes retentioner og dermed tidsstruktureringen. Men vaner har ingen bevidst tidshorisont; andre nutider kryber ind i dem – som deres sandhed. Der er noget overleveret i dem, om end også invitationen til en fortsættelse (John O. Neill 1973, s. XXXIX). Vanerne er en sekundær passivitet, deres intentionalitet er mere latent end bevidst. De bærer en historisk inskription, der forbliver utydet. Oprindelsen er glemt, overdækket som middelalderens kalkmalerier i vore kirker. Vanerne er palimpsestser, der ikke kan læses, fordi de er blevet til jegsynton karakter eller fortrængte. På det oprindelige sted er der – som Merleau-Ponty bemærker (1968, s. 167) – kun hule tanker til stede. Nogle gange indicerer den oprindelige skrift sig – når der er tale om fortrængning og ikke om karakter – men da som irritation: et navn, et gammelt papir, et ansigt, der ikke vil blive klart. Den tankemæssige hulhed er imidlertid også tab af den lænke, der bandt os til stedet. Vanen gør, at vi kan bevæge os, åbner et fremtidigt felt. Vanerne er en fold i væren, en fordybning, et sted hvor tiden ikke fornemmes, men samtidig en hud, der bærer ardannelser.

Vanerne og deres oprindelige indstiftelse skaber ikke kun institutioner uden for os, men også inden i os. Både jeg'et og Ego'et er sedimenteringer. Det er noemaerne også, selv om nye genstande kan dukke op. Det samme gælder for objektimagoerne, vore reflekterende aktiviteter, herunder logiske operationer og handlingsudkast. Sedimenteringer formindsker forbruget af psykisk energi; de er glemsel af kødet. Hele vort vidensforråd er opbygget af sedimenteringer, hvor den tematiske kerne ikke længere står centralt. Sedimenteringerne har karakter af værktøj, apparater, instrumenter, men af åndelig karakter. Sedimenteringen er et program. Vanen trækker nye åndelige værktøjer ind i verden – men den gør det, fordi vi er krop. Alle vaner har et kropsligt udspring, selv om tanken forsøger at udrydde denne fortid. De har forbindelse med verden gennem kroppen som lystcenter og kroppen som verdensindgribende og perciperende. Disse to momenter er integreret i vanen.

Vanen er endvidere social tilpasning. Det gælder allerede for hverdags sproget – i modsætning til det kunstneriske sprog – at så snart man taler, bliver noget særligt til noget alment (Max Horkheimer 1985d, s. 71). Sprogindlæringen er imitation af vaner. Og lige som andre institutioner synes sproget forlenet med en egen virkelighed, der udvortes griber helt ind i vort inderste. Sproget og andre institutioner typiserer.

På den ene side hindrer vanen subjekterne i at forandre sig, i at opleve lyst ved det fremmede og nye. Her er protesten indsnævret til "Hverdags-Livets Smaalighed" (H. C. Andersen 1842, s. 215) og fungerer som "dumpfer Gewohntheit an die als Sitte eingelebten Regelmäßigkeit des

Lebens"^{lxxxix} (Max Weber 1922, s. 182). Der virker i subjekterne noget, som unddrager sig deres bevidsthed og refleksion og tvinger dem til at behandle nyt i bekendte skemaer. Det skaber hos det enkelte subjekt en rådvildhed, når det ikke befinder sig på egne enemærker. Vanen er på den vis en subjektiv historie, der er stivnet som anden natur. Den er udtryk for en lyst, der er stemplet af kapitalforholdet. *På den anden side* unddrager subjekternes vaner sig netop kapitalforholdets strukturering, tidsskemaplanlægningen. De angiver en lyst, der ikke vil indpasse sig ydre struktureringer. Her gør et stykke egensindighed, der eksisterer for sig, sig gældende og protesterer. Der er således tale om en lyst, der lægger sig på tværs af kapitalforholdets organisationsformer.

Vanerne repeteres kontinuerligt. De ligger under for gentagelsestvang. De er således udtryk for et regressionstryk i subjektet, der fører tilbage til tidligere, infantile erfarings- og tilfredsstillelsesmønstre (Thomas Leithäuser 1981, s. 115). Tidligt erhvervede, men ikke forladte oplevelsesskemaer er også udtryk for en protest mod en udefrakommende strukturering. Vaner er irriterende for andre, når der eksisterer en fast plan for tiden i familierummet. Der skabes så en spænding mellem indre gentagelsestvang og yderliggjort tidsstrukturering, ydre gentagelsestvang. Lystprincip forbinder sig med gentagelsestvang. Vanen indsnævrer valgmulighederne og befrier os fra spændingsophobning. Den er domesticeret drift.

Den lineære tid er trængt ind i familielivet. Denne tidsform er ikke ny, men sættes igennem med kapitalismen. Det nye i senkapitalismen er, at den er trængt ind i livsverdenen og det på en usynlig og uigennemsigtig måde.

Med kapitalismen skete der en opløsning af det, der var tilbage af den cykliske tid; urets tid blev fremherskende: ethvert socialt rum kontrolleredes nu af ure. Samtidig sættes der ind mod bortøslingen af tid. Dagen skulle forløbe som styret af et indre ur (Gerhard Dohren-van Rossum 1981, s. 69.2). Det enkelte individs tid synkroniseredes nu med de andres, og det var ikke længere arbejdet, der strukturerede tiden, men klokken, der strukturerede arbejdet (Klaus Laermann 1975, s. 90). Effekten af dette var en afkvalificering af tiden, der gjordes indifferent over for naturens rytme og magt, ja naturen beherskedes gennem denne tid. Naturens tid var udslettet i urets tid. Ligeledes afkvalificeredes og homogeniseredes naturens rum og dens objekter (s. 92). Tid blev substituerbar med penge.

Det sted, hvor denne afkvalificering af tiden først sættes igennem, er i den del af livsverdenen, der udgøres af arbejdet. Det underlægges kapitalforholdet og helt massivt sker dette ved overgangen til den relative merværdis produktionsmetoder med deres tidsdisciplinerende virkninger.

Tidsopfattelsen bliver lineær; dvs. den mister sin forbindelse til subjektet og dets behov og til naturens periodicitet og til den transeunte tid. Den bliver irreversibel og abstrakt og tillige indifferent over for de forskellige objekters særegenhed; disse afspecificeres. Tiden kvantificeres og kan symbolsk opgøres i pengenes medium; den bliver beregnelig og potentielt delelig og abstraheret fra forskellige rum. Tidsopfattelsen svinebindes til en næsten punktagtig horisont (Alfred Schmidt 1971, s. 10, *da s. 10*).

Med kapitalismens gennemsættelse på hele hverdagslivets niveau, omend ikke eneherkende, overføres denne forskydelige tid og dennes bureaukratiske organisationsformer til andre dele af den opspaltede dagligdag. "Sie hat sich vom Raum gelöst und vermag nun alles zu durchdringen. Der Verlust eigenmächtiger Zeit- und Handlungsperspektiven, der sich mit der Fremdbestimmung in der Arbeitszeit durchsetzt, greift kraft dieser Verschiebbarkeit auf das Leben außerhalb der Produktion über."^{xc} (Klaus Laermann 1975, s. 96) Denne tidsbevidsthed er for det enkelte subjekt ikke meningsstrukturerende. Den er snarere samfundsmæssiggørelsens tingsliggørelse gennem tilpasning til det socialt givne (Otthein Rammstedt 1975, s. 56). Denne lineære tid har ingen telos for subjekterne; den garanterer ikke et subjektorienteret mål, men underminerer identitetsdannelsen (s. 58-9). Den går som fremmedgørelse i kroppen og er en deformation af livsverdenen.

Når tiden mister sin kvalitative, subjekt-foranderlige, flydende karakter og bliver til noget kvantitativt, måleligt, rumliggøres tiden (Thomas Leithäuser 1976, s. 109): *enten* som et fysikalsk rum, dvs. grænser på livets vej mod døden *eller* som abstrakte muligheder, der svæver som ikke begrebsliggjorte fragmenter ("Man kan, hvad man vil"). En sådan rumliggjort tid bærer effektivitetens og profitkriteriernes mærke og har som adfærdsmæssigt resultat en pragmatisk adfærd. Endosmosefænomenet hersker.

Når den lineære tid trænger sig ind på familielivet, så bliver tiden knap; der installeres eksakt fikserbare terminer for alt, og der kræves ustandseligt en optimal udnyttelse af tiden, sådan at det ikke længere er muligt at tabe tid, at give sig hen til objekter, personer, til genstande eller i vaner, der ikke passer ind i tidsterminerne. I en i de fleste henseender absurd undersøgelse fra Socialforskningsinstituttet over *Døgnrytme og fritidsanvendelse* nåes der frem til den konstatering, at kun 20 minutter af et almindeligt døgn's 24 timer går til samvær med ægtefælle eller børn (som den primære beskæftigelse) (Paul-H. Kühl/Jens Kristian Munk 1976, s. 80). De minutiøse opgørelser af tidsforbruget i denne rapport er – bortset fra den negative, der kan drages af hvor lidt tid, personerne har til hinanden inden for familien – ganske uinteressante. Det interessante er selve opgørelsesmetoden. Her bliver familielivet behandlet, som om der var tale om samlebåndsarbejde i

en fabrik. Det underkastes en samme tidsrationalisering som dette. At denne opgørelsesmetode bliver mulig, peger på familielivets funktionalisering, på at den lineære tid strukturerer det*.

Subjekterne er permanent underlagt et terminstryk (Klaus Laermann 1975, s. 98), der nærmest får karakter af et handlingspensum. Dette forårsager en kognitiv desorientering: Ingen ting eller intet forhold kan længere udarbejdes fuldt og helt; objektrelationerne får en overfladisk karakter. Livsverdenslige erfaringer er der ikke længere rum for, og erfaringsevnen forkrøbler. Dette fremkalder distraktion og en almen nervøsitet, der gør, at længerevarende spændinger ikke kan udholdes. Subjektet svinger mellem ekstase (som opleves uden for familierummet), hysteri – og kedsomhed. Det fordrer umiddelbart afløb for pirringer og præges i sine interaktioner af irritabilitet. Den kapitalistisk organiserede dagligdag, der lægger sig som et filter over livsverdenen uden dog at opsamle hele dens fylde, og dens terminstryk kan inden for familiens lokus kun mødes emotionelt med en disciplinering af følelserne, der gøres beherskelige og indordentlige. Den anden side af dette er sentimentalisering.

Det nutidige liv er bundet op på to poler, som ikke er behagelige: a) den absolutte adspredelse, kedsomhed og b) det voldsomme tempo, som legemet underkastes, præstationstvungen. Vi bliver utålmodige: Utålmodighed er "der Allzuvielen, die vor dem Anfang schon fertig sein vollen, um bereits am Nächsten ihre gleichwohl und gerade *gebliebene* Ungeduld auslassen zu können"^{xci} (Martin Heidegger 1980 [1930-1], s. 104). En sådan utålmodighed "möchte uns überfallen schon beim ersten tastenden Schritt"^{xcii} (ss.), og så bliver vi ofre for tingene i stedet for i tålmodigheden at være den overlegne. Vi kan ikke lytte til dem og omgås med dem med fingreb. De er kun i vejen for os.

Presset ind i sådanne hektiske situationer bliver det svært for subjektet at fastholde en identitet. De personlighedsdele, der ikke er integreret i den subjektive struktur, får overvægt; der åbnes for regressioner. Ved psykiske sygdomme (neuroser, psykoser) er der tale om, at en beskadiget struktur skabes i den tidlige barndoms interaktioner. Men for at blive en smertelig sygdom må dette syndrom dukke utilsløret og uformidlet op (Alfred Lorenzer 1959b, s. 86.2) i en senere krisesituation, hvor der ikke længere kan dækkes over det. Nu er der imidlertid ikke tale om psykiske sygdomme, men

* Adorno karakteriserer rammende forholdet mellem subjekt og samfund i en sådan videnskab: "Die aus der gesellschaftlichen Dialektik herausgelöste, abstrakt für sich und unter die Lupe genomene Psyche paßt als 'Forschungsobjekt' trefflich in die Gesellschaft, welche die Subjekte als bloße Bezugspunkte abstrakter Arbeitskraft 'einsetzt'." (Theodor W. Adorno 1955, s. 26)

{"Den psyke, som er løsnet fra den samfundsmæssige dialektik, og som tages abstrakt for sig og puttes under luppen, passer som 'forskningsobjekt' fortræffeligt til det samfund, som 'indsætter' subjekterne som det blotte referencepunkt for abstrakt arbejdskraft."}

ikke føres diskurs (i Habermas' betydning); dens gyldighed kan der ikke rejses tvivl om fra den selv. At drage den i tvivl kræver, at et stykke praktisk og kollektivt forandringsarbejde er gået forud. Og så er det ikke nok, at tildækningen løftes som i den ikke-fremmedgjorte livsverden; fordrejningen må også retvendes - og til dette fordres en betydelig større anstrengelse og et brud, der kræver mod.

Hverdagsbevidstheden implicerer en rutinisering af hverdagslivet, men i den paradoksale form, som John Holt (1970, s. 154) har gjort opmærksom på: rutiniseringen er underlagt en form, hvor de selvfølgeligheder, som folk plejede at holde fast i, det sikre og det prøvede, forsvinder. Disse selvfølgeligheder blev brugt i balancearbejdet til at holde verden uforandret. Nu da verdensformen har mistet sin selvfølgelighed og sikkerhed, klamrer folk sig til dens små indhold, der rituelt gentages for at bringe orden og subjektiv historie i verden.

I hverdagsbevidstheden gøres mange af positivismens og G. E. Moores aksiomer sande. Som hos Moore gælder for hverdagsbevidstheden *dagligdagen som det, hvorpå alt skal bedømmes*. Moores metodiske fremgangsmåde, *at oversætte det abstrakte til det konkrete*, får i hverdagsbevidstheden et praktisk gennemslag. Det, som allerede St. Mill konciperede som metodisk fremgangsmåde i *A System of Logic* (1843), *at skille totaliteten ad i dens bestanddele*, bliver en af hverdagsbevidsthedens væsentligste mekanismer. Sammen med denne virker to andre, nemlig *konventionalisering*, dvs. det at føre alt tilbage til det bekendte, det allerede anerkendte, og *kvantificering*, det at gøre forhold målelige og beregnelige. Disse mekanismer udgør fundamentet for, at hverdagsbevidstheden kan fremtræde som utilitarisme i omgangen med genstande og objekter. I selve dens perceptionsmåde er den positivisme, der afviser spørgsmål, som for bevidstheden viser sig som betvivlelige, som spekulation (Dieter Prokop 1973, s. 151). På den vis trænger det irrationelle ind i den praktiske omgang med realiteten bag om ryggen på den bevidsthed, der så voldsomt har udgrænset formidlinger i sit tankesæt. Der, hvor denne bevidsthed tror sig mest konkret, er den mest abstrakt: "das Abstrakte ist das Unmittelbare und alle Vermittlungsbewegungen des Denkens verschwinden in der entleertesten Abstraktion als schlechtem Unmittelbaren: das Irrationale."^{xcv} (Thomas Leithäuser 1976, s. 55)

Sproget får i hverdagsbevidstheden en central placering, for det er via det, at dens mekanismer forsøger at holde det irrationelle i skak. Hvad S. Freud her skriver om filosofien, gælder i endnu højere grad for hverdagsbevidstheden: "[...] unsere Philosophie [hat] wesentliche Züge der animistischen Denkweise bewahrt [...], die Überschätzung des Wortzaubers, den Glauben, daß die reale Vorgängen in der Welt die Wege gehen, die unser Denken ihnen anweisen will."^{xcvi} (Freud 1933, s. 593, *da* s. 133)

Om det hverdagsliv, hvor den anden objektivitet er trængt beherskende ind, kan siges, at på den ene side sættes en ekskommunikering ind mod driftsrørelser, der truer indordningen i den objektive tid – vanen er her en kompromisform – og denne ekskommunikering understøttes af reaktionsdannelser. På den anden side følges tidligt anlagte baner, som subjektet er fixeret til, og som selv er underlagt gentagelsestvang. Subjektet underkastes et regressionstryk, som holder de impulser, der ligger på tværs af den objektive tids formidling i successionsbevidstheden og af successionsbevidsthedens indordning i den objektive tid, i ave. Subjektet anvender her overføringsprocesser: "Det er karakteristisk for hverdagsbevidstheden, at den hævder sig (og dermed også sikrer individernes identitet) gennem [...] ubevidste overføringsprocesser: nye og konfliktfyldte sociale situationer tilegnes og bearbejdes herigennem på en sådan måde, at det nye og potentielt identitetstruende reduceres til noget ('tilsyneladende') velkendt." (Birger Steen Nielsen/Peter Olsén 1981, s. 361, n. 22) Resultatet er et ubestemt ubehag og en ubestemmelig pirlighed: "hverdagslivet afsætter en subjektiv tilstand, der – for det meste overdækket og neutraliseret af dagligdagens rutinehandlinger – svinger mellem aggressivitet og depressivitet, med adspredthed (kedsomhed) som den døde midte mellem disse yderpunkter." (Peter Olsén/Birger Steen Nielsen 1984, s. 102)

Men som det allerede flere steder punktvis er antydnet, er hverdagslivet ikke kun udviklingstendensen for et muligt barbari. Hverdagslivet er også "Erscheinungsform vom utopischem Ausdruck"^{xcvii} (Oskar Negt 1974, s. 131, *da s.* 84)

Gennem hele det kapitalistiske samfunds udvikling foregår der en permanent oprindelig akkumulation, hvor subjekterne adskilles fra betingelserne for deres livs reproduktion. I senkapitalismen er denne proces nået til livsverdenens centrale gebeter. Men der er tale om en modsigelsesfuld bevægelse: "Es geht um *Enteignung*, aber - von den Arbeitsvermögen gesehen - auch um *Aneignung*."^{xcviii} (Oskar Negt/Alexander Kluge 1981, s. 36) Det har Thomas Ziehe og Herbert Stubenrauch tematiseret med begrebet *frisættelse*. Med dette begreb menes der en proces, der på samme tid er socioøkonomisk fremskridt og vold. Frisættelsen implicerer en udvidelse af det, man forventer, drømmer om, længes efter. På den ene side bliver menneskene i højere grad end tidligere frisat fra objektive forstruktureringer, fx fra verdensbilleders fastlagte tydningsmønstre. Dette betyder en betydningsopskrivning af subjektiviteten (Thomas Ziehe/Herbert Stubenrauch 1982, s. 33-4, *da s.* 31-2). På den anden side: Netop gennem realitetens betydningsopskrivning bliver menneskene også udsat for den på en anden og mere sårende måde. Den samfundsmæssige objektivitet og subjektivitet bliver i stigende grad skilt fra hinanden og står uforbundne over for

hinanden. Subjektiviteten bliver mere fritflydende. Den er allestedsnærværende, men kan ikke føle sig hjemme nogen steder. Den kan ikke længere spærres inde i soveværelset eller inde bag hjemmets fire vægge i det hele taget. Samtidig lader den sig ikke binde til arbejdet, hvor arbejdsevnen reduceres til ren subjektivitet. Genstandsmæssig bearbejdelse svækkes; genstande får først og fremmest betydning i forhold til, om de reelt eller symbolsk kan forbindes med relationsønsker, med behov for umiddelbarhed, med forventningsfuld subjektivitet (Thomas Ziehe 1980, s. 35). "Die Gegenstände verlieren nicht ihre subjektiven Symbolwerte, aber die Bedeutungen werden entprivatisiert, ohne deshalb gleich dem herrschenden gesellschaftlichen Realitätsprinzip geopfert zu werden." ^{xci} (s. 41) (Netop disse to forhold - genstandene forbindes med relationsønsker, og genstandenes subjektive betydning afprivatiseres – parasiterer vareæstetikken på.) Der optræder hos subjekterne en øget forlanging efter subjektivering; subjektet rykkes i centrum for det psykiske arbejde. Så mens den samfundsmæssige objektivitet bliver afkølet, ophedes subjektiviteten. Netop dette sammenstød skaber behov for forandring og fantasier om forandring. Dette forårsager en stigning i følelsen af modsigelser, der rammer os, og i ambivalenser. Samlet kan dette opleves negativt som overmægtige fordringer. Under alle omstændigheder tvinges vi til at omgås med bruderfaringer og mangelfølelser og til at udholde dem (Thomas Ziehe/Herbert Stubenrauch 1982, s. 39, *da* s. 36). Dette kan let ophobe sig i den enkelte i en omfattende grundstemning: at være omringet af fordringer og forventninger, som rækker helt ind i vor persons intimeste lag (s. 40, *da* s. 36). Familien indtager her en højest paradoksal position: på den ene side mister den sin betydning for de subjektive processers forløb; på den anden side bliver den det ikke længere reflekterbare nåleøje, som de må gå igennem: Familien "ist so gespenstisch-wesenlos, daß man sie begrifflich nicht fassen kann, und so allgegenwärtig und mächtig, daß ihr nicht zu entkommen ist." ^c (Wolfgang Pohrt 1980, s. 114)

Som optegnet i det foregående sker der forandringer i den subjektive struktur: de stærke jeg-afgrænsninger, som karakteriserede den tidlige kapitalismes mandlige subjekter, svækkes. Subjekterne bliver mere åbne og søgende. Den narcissistiske problematik vinder i betydning. Subjekterne kræver for at ville omgås med genstande, politik, indhold i det hele taget, at disse kan relateres til dem selv. De kræver intimitet: at processer, som de skal have del i, skal forløbe relateret til deres interesser og til deres adfærd, at processerne skal forløbe gennem dem, at de skal give narcissistisk tilførsel. Derigennem bliver hverdagsbevidstheden fremtrædelsesform for utopiske udtryk, for at det samfundsmæssige kan og skal vindes tilbage i os selv og skal forløbe gennem os selv.

Jeg har indtil videre undersøgt, hvordan noget, nærmere bestemt kapitalen i forskellige formidlingsformer, trænger ind i livsverdenen og helt ind i dens kerneområde, familien. Nu vil jeg betragte den modsatte bevægelse: hvordan kvinderne trænges ud af livsverdenen, ud af familien, dvs. *lønarbejdets almengørelse*. Mens en familie i 30'erne kunne leve for en 8 timers daglig løn, kræves der nu ca. 12-14 timers (Jørgen Felding m. fl. 1980, s. 46). Kvinderne slipper ud af den familiemæssige indegrænsning, for dog ubændigt at blive underkastet lønarbejdets fremmedbestemmelse. Det arbejder, der tilkommer kvinderne, er det lavest betalte, det, der kræver mindst *formelle* kvalifikationer, og det arbejde, der er lavest placeret i produktionsprocehierarkiet.

Lidt statistik: Væksten i den totale arbejdsstyrke efter 1960 skyldtes (herhjemme) helt overvejende tilgangen af gifte kvinder til arbejdsmarkedet (Elsebeth Hofmeister/Ebba Mow/Eva Smidth-Fibiger 1981, s. 181). Kvinderne har siden industrialiseringens gennembrud og frem til 1960'erne udgjort mellem 20 og 30 % af arbejdsstyrken. I 1960'erne begynder kvindeandelen i arbejdsstyrken at stige, sådan at den i 1978 udgjorde 43 % (s. 280). Hele arbejdsstyrkens vækst med 1/4 i perioden 1960-78 kan for mere end 2/3deles vedkommende tilskrives forøgelsen af den kvindelige arbejdsstyrke (der numerisk steg fra 600.000 til 1.100.000). De nytilkomne kvinder på arbejdsmarkedet er gået til den offentlige sektor. Antallet af kvinder i industrien er derimod stagneret. Her var i 1978 25 % af den samlede arbejdsstyrke kvinder (s. 282). Kvindeområderne er undervisning, pleje/omsorg, kontor/handel, rengøring og køkkenarbejde. Inden for disse områder er 3/4 af den kvindelige arbejdsstyrke beskæftiget (ss.). "Kvinderne arbejder så godt som uden undtagelse nederst i jobhierarkierne inden for samtlige erhverv – private som offentlige. Dertil kommer, at kvindearbejde typisk er lavtlønsarbejde" (ss.). 2/3 af lavindkomstgruppens personer var i 1976 kvinder (s. 291). Inden for industrien er der en næsten total adskillelse mellem mands- og kvindearbejde. De rene kvindejobs i industrien er typisk tempoarbejde, der hyppigt har form af individuelt akkordarbejde, der kræver hurtighed og præcision, men sjældent fordrer formelle kvalifikationer (s. 284). Kort sagt det arbejde, der placeres lavest i hierarkiet. 50 % af alle kvindejobs er deltidsarbejde, men netop i deltidsarbejdet sker der en overudbytning af arbejdskraften. I følge en tysk undersøgelse frembringer de deltidsarbejdende op til en 25 % højere akkordydelse end heltidsansatte i samme tidsrum (s. 304).

Kvindens andel i arbejdsstyrken har som sagt været stærkt stigende i efterkrigsårene. I (det tidligere) Vesttyskland havde 89,6 % af alle kvinder i 1984 været del af arbejdsstyrken (Volker Teichert 1984, s. 21). Tilgangen til arbejdsstyrken skyldes især mødre og det, hvad enten de lever i

parforhold eller ej. Den tid, som kvinder er borte fra arbejdsmarkedet, er skrumpet stadig mere ind. Måler man imidlertid ikke kvinders andel i arbejdstyrken i forholdet mellem antallet af kvinder og mænd på arbejdsmarkedet, men i forholdet mellem arbejdstimer erlagt af kvinder og af mænd, så får man et meget lavere tal – pga. den udbredte brug af deltid blandt kvinder.

Fra deres socialisation medbringer kvinderne nogle særegne kvalifikationer: stor tilpasningsevne, en tålmodig, flittig og 'fingernem' udførelse af arbejdet (Elsebeth Hofmeister m. fl. 1981, s. 293). Kvinderne er i besiddelse af omhu, kvalitativ viden og vagtsomhed over for brugsværdierne. De er villige til at yde en pligtopfyldende ekstrainsats (s. 310). Disse egenskaber tilegner kapitalen sig, men den betaler ikke for dem: de udgør en gratis produktivkraft for den (s. 191). "Tempo er [...] ikke hele sandheden om kvindejobbene. Kapitalen tilegner sig nogle kvalifikationer, kvinderne medbringer, nemlig deres motivation for og evne til at gøre arbejdet ordentligt, d.v.s. med et minimum af omkostningsspild trods farten. Men fordi disse kvalifikationer netop ikke tillægges kvinderne som egenskaber og ikke er oparbejdet formelt i uddannelsessystemet, tilegnes de uden modydelse." (311) Som tendens omgås kapitalen imidlertid ødelæggende med det levende arbejde og således også med de kvindelige produktivkræfter: den reducerer dem til et minimum, til negative kvalifikationer. Den ødelægger de produktivkræfter af positiv karakter, som kvinderne medbringer fra deres socialisation: tilbage bliver kun tilpasningen, fornægtelsen af konkret subjektivitet.

Fra deres socialisationsbaggrund medbringer kvinderne også indfølelse. Denne er et produkt af symboliseringsprocesserne (i Alfred Lorenzers betydning), som er gået ud af brug, ikke har kunnet underordnes det almene, men stadig har fastholdt en forbindelse til det enkelte. Men samtidig medbringer kvinderne en selvløshed, der gør dem afhængige af at kunne spejle sig i deres omgivelser, her: produktet af deres eget arbejde. Disse to tendenser sammenføjer sig i en omhu for produkterne, i en bekymring for produkternes kvalitet. Her kan produkterne både være objekter (fx i forbindelse med pleje/omsorg) eller genstande (industriarbejde). Endelig møder kvinderne op med en hæmning af aggressioner, der implicerer en tilpasningsadfærd, en laden-sig-slå-til-tåls med selv det værste og mest beskidte arbejde. Disse to beredskaber står ofte i grel modsætning til hinanden og sønderriver kvindernes motivation. Den omtalte aggressionshæmning stiller sig i vejen for kvinder, hvis de skal gøre karriere på ledelsesniveau.

I mange sammenhænge kan kapitalen ikke gøre brug af kvindernes indfølelse og bekymring for produkternes kvalitet, ja disse egenskaber lægger sig på tværs af kapitalens telos, produktion af merværdi. Selv inden for de primært statslige områder for pleje/omsorg og undervisning ødelægges

den kvindelige produktivkraft i arbejdet, når området underkastes den lineære tids struktureringer. Tilbage af de kvindelige egenskaber er tilpasningsevner og den høje udholdelsestærskel for fornødelse og underkuelse.

Imidlertid er disse kvindelige egenskaber ('husinstinkterne') blevet udsat for erosionsprocesser. Den kvindelige kønskarakter får et stærkere fallisk islæt. Kvinderne bliver mere mandlige. Dette gør dem bedre egnede til at underkaste sig lønarbejdet som livsskæbne. De erhverver en psykisk disposition, så de i lighed med mændene kan indsætte en (kastrende) hårdhed, der er nødvendig i konkurrencen på arbejdsmarkedet. Og dog står mange af dem her svagest. 2/3 af dem, der i USA falder inden for den officielle definition på at være fattig, er kvinder (Elisabeth Beck-Gernsheim 1983, s. 325).

Men det er ikke kun i forhold til resterne af en socialisationsmæssigt undermineret kvindelighed, at kvinderne beredes særegne vanskeligheder i forbindelse med lønarbejdet; det sker også i livsverdenen (Mette Bauer 1981, s. 137). At have lønarbejde implicerer for de fleste kvinder ikke som for manden en arbejdsdag på 8 timer, men snarere på op til 12 timer. Altså dobbeltarbejde. Samtidig med, at kvinderne er kommet ud på arbejdsmarkedet, er der ikke sket en stigning i mændenes arbejde i familierummet. Selv om de patriarkalske strukturer er under opløsning i hjemmet – det er de generelt, men meget langsomt – må kvinderne lide den tort i produktionsprocessen at blive underkastet strukturer, der i mange henseender ligner (men ikke er) patriarkalske strukturer: kvinderne tildeles det lavest lønnede og formelt set lavest kvalificerede arbejde, og de placeres lavest i hierarkiet inden for produktionsprocessen. Dertil kommer, at de to sfærer, familieliv og lønarbejde, der samtidig udgør to adskilte samfundsmæssige områder, opleves stærkere af kvinderne som to livssammenhænge, der er umulige at harmonisere (Marianne Schuller 1979, s. 108). For kvinderne tårner de sig op og skaber de samfundsmæssige betingelser for, at narcissistiske forstyrrelser, der er anlagt i den tidlige socialisation, kan fremkaldes og vedligeholdes gennem et næsten konstant pres. Med overgangen til dobbeltarbejde kræves der anvendelse af stadig større mængder af balanceenergi, og der gives stadig mindre.

Alligevel duer det ene liv ikke uden det andet, for lønarbejdet betyder også en befrielse for kvinderne. Ikke så meget i sig selv, men i forhold til samvær og erfaringsudveksling med arbejdskammerater m.v. Med lønarbejdet slipper kvinderne ud af den familiemæssige indegrænsning. Dette er en irreversibel proces.

De to liv holder hinanden i skak, er hver for sig nødvendige pga. undertrykkelsen i det andet liv. "Die subjektive Verwiesenheit auf beide Erfahrungsbereiche bezeichnet für erwerbstätige Mütter ein

Dilemma: beides sammen – in der Fabrik tätig zu sein, und in der Familie die materielle og psykische Versorgung zu leisten – das ist angesichts der konkreten Beschaffenheit beider Arbeitsbereiche zu viel; eines allein – ein Leben nur für die Familie und nur in der Familie, aber auch ein Leben ohne Familie – das ist zu wenig. Die Orientierung an beiden Erfahrungsbereichen kommt zustande durch den jeweiligen Mangel, aber auch durch die jeweils bereichsimmanent begrenzten Befriedigungsmöglichkeiten: jede Sphäre für sich allein genommen ist unter herrschenden gesellschaftlichen Bedingungen unzumutbar und kritikwürdig: Isolation, Ghettoisierung und mangelnde Selbstbestätigung in der Familie; aufzehrende Arbeitsbedingungen in der Erwerbssphäre. Zusammengenommen gewähren sie aber beide dennoch, unter Aufbietung aller individuellen Reserven, wechselseitige Kompensationsmöglichkeiten und unverzichtbare Selbstbezüge."ci (Regine Becker-Schmidt 1980, s. 719, *da* s. 186-7)

Men ikke kun kvindelig arbejdskraft foretager bevægelsen ud af familiens rum. Det samme gør opfattelsesformer. Offentligheden gennemtrænges ikke kun af staten og kapitalen, men også af familiens enkelthed. Intet politisk forhold kan længere fremstilles i offentligheden, uden at det ikklædes en personlig fremtoning. En person bliver først troværdig, når vi har set, hvem han eller hun deler seng med og kender hans eller hendes biografi. Omkring århundredskiftet kunne meningspressen give et langt referat af talerne ved Højres delegeretmøde. Det var en nyhed i sig selv. Et sådant referat har ingen interesse i dag. Vi må have politikernes personlige relationer med. Dertil kommer, at de politiske konflikter forstås gennem familiens filter. Ledere af de politiske partier, der fremlægger deres synspunkter i opposition til hinanden, forstås som to søskende, der rivaliserer med hinanden. Statsministeren bliver en ond fader osv.

Men også det fællesskabelige herredømme overføres til den anden objektivitet. Her vinder det en kraft, som det slet ikke havde inden for fællesskabet, nemlig som bureaukrati: "Die Bürokratisierung ist *das* spezifische Mittel, einverständliches 'Gemeinschaftshandeln' in rational geordnetes 'Gesellschaftshandeln' zu überführen. Als Instrument der 'Vergesellschaftung' der Herrschaftsbeziehungen war und ist sie daher ein Machtmittel allerersten Ranges für den, der über den bürokratischen Apparat verfügt. Denn unter sonst gleichen Chancen ist planvoll geordnetes und geleitetes 'Gesellschaftshandeln' jedem widerstrebenden 'Massen' – oder auch 'Gemeinschaftshandeln' überlegen. Wo die Bürokratisierung der Verwaltung einmal restlos durchgeführt ist, da ist eine praktisch so gut wie unzerbrechliche Form der Herrschaftsbeziehung geschaffen."cii (Max Weber 1922, s. 569-70) Her vinder herredømmet karakter af en sagstvang, som

praktisk talt er umulig at bekæmpe. Her står man over for folk, der er uddannet til at herske med én. Her er herredømmet ikke længere enkelt, men syntetiseret med kapitalens og især statens almenhed. Dertil kommer, at dette herredømme ikke er personligt og vilkårligt, men følger en plan og er indbygget i et system, hvis hensigter ofte er hemmeligholdte. Ikke underligt forsøges dette herredømme hos dem, der bekæmper det, repersonaliseret. Herredømmet har mistet sin personbundethed ved at blive til bureaukrati. Når vi forsøger at bekæmpe det ved igen at rette vor kritik mod en person, så kan vi måske godt ved en ihærdig kamp få ham eller hende fjernet, men det er en illusion at tro, at vi dermed har svækket herredømmet. Det kan ikke længere skilles fra det almene.

De kapitalistiske samfund har i efterkrigstiden været karakteriseret ved permanente reproduktionsproblemer. Disse problemer har ikke været begrænset til de cyklisk tilbagevendende kriser i merværdiproduktionen, forårsaget af det i selve kapitalen indbyggede profitraterfald. Reproduktionsproblemer har været her, før krisen satte ind; de er bundet til kapitalens sækularisering, der ganske vist sætter sig igennem i kapitalens cykliske bevægelse, men som ikke er identisk med denne bevægelse eller kan bindes til et bestemt periode i denne bevægelse. De indsnævrer sig heller ikke til merværdiproduktionens skød, produktionsprocessen, men vedrører reproduktionen af hele det borgerlige samfund og i særdeleshed reproduktionen (og produktionen) af det levende arbejde, af kapitalistisk fungibel subjektivitet.

I produktionsprocessen er arbejderne underkastet kapitalens despoti, i cirkulationsprocessen kan de principielt frit sælge deres arbejdskraft til hvilken som helst kapitalist (selvom de skal sælge den til en eller anden af dem for at kunne eksistere (på samme økonomiske niveau)). I familien har arbejderne rådighedsretten over deres eget liv (og delvist: deres børns). Men denne frihed - som der er sat grænser for ofte usynlige, der er bestemt af angst for social bandlysning, udefrysning m.v. - har en bagside: familiemedlemmerne må selv sørge for familiens reproduktion (herunder børnenes reproduktion). Arbejderne er på den vis individuelt eller som familie overladt til sig selv uden den socialt sikrende sammenhæng, som eksisterede før kapitalismens gennemsættelse. Livsverdenen har kapitalismens fundamentale isolation som moment. Friheden bærer eksklusionens mærke. "Da sie weder subsumiert sind unter ein naturwüchsiges Gemeinwesen, noch andererseits als bewußt Gemeinschaftliche das Gemeinwesen unter sich subsumieren, muß es ihnen als den Unabhängigen Subjekten gegenüber als ein ebenfalls unabhängiges, äußerliches, zufälliges, Sachliches ihnen gegenüber existieren."^{ciii} (Karl Marx 1939/41, s. 909, *da* s. 836)

Dels for at sikre løn- og arbejdsvilkår, dels for at mindske konkurrencen i cirkulationen og dels endelig for at sikre et socialt sammenhold i forbindelse med reproduktionen sluttede arbejderne sig sammen. Dette mundede historisk ud i lejroffentlighed, der organiserede det meste af arbejderne liv. I denne offentlighed organiseredes arbejderne økonomiske interesser (fagforeningen) og deres politiske interesser (partiet, dvs. Socialdemokratiet), men også deres reproduktion var organiseret i flere foreninger: boligforeninger og egen presse, feriesteder, husflidsforeninger (sy- og broderiforeninger), begravelsesforeninger og delvist: brugsforeninger. I disse foreninger m.v. organiserede arbejderne sig som en modmagt mod det kapitalistiske samfund i det kapitalistiske samfund. På den vis beskyttede de sig mod at blive overvældet af samfundet; organiseringen havde karakter af nødværge og forsvar for egne interesser, og den konstituerede proletarernes identitet, selvfølelse og klassefølelse, i det borgerlige samfund: arbejderne fik ikke erfaring i omgang med det borgerlige samfund, der på sin side tillige organiserede dele af proletarernes liv (og egenskaber), der befandt sig neden under det, organisationsformerne opfangede. Et eksempel: forestillingerne om kærlighed. En anden afgørende svaghed var, at organiseringen i sin form og sine opdelinger helt fulgte det borgerlige samfund. Arbejdernes lejrsmæssige organisationer var et spejlbillede på det borgerlige samfunds opspaltning i økonomi, politik og fritidsliv. Desuden var selve organisationsformen det borgerlige samfunds, nemlig foreningen, der bl. a. implicerede en delegering af magt til en bestyrelse, der var handlende subjekt; autoritære former; statutter og paragrafrytteri; forretningsordner med muligheder for manipulationer. Her tåltes, som Max Horkheimer bemærker (1942, s. 16), kun spontaneitet som resultat af ledelsens egen magt. Ledelsen havde magten og sad på penge-kassen, der kunne bruges mod mennesker og grupper, der forstyrrede den indre fred. Men under alle omstændigheder ydede organisationsformen sikkerhed for proletariatet og angav en samlet verdensanskuelse i form af reformismen.

Bestemmelsen af reformismen indeholder tre momenter: 1) dens indhold må bestemmes som rene kilden arbejde, som den fremtræder på samfundets overflade; 2) dens organisationsform – formidlet over at der er tale om en vare, der skal sælges – er en borgerlig organisationsform, der fremtræder som en kumulation af en enkeltinteresse. Hvad der ikke falder inden for den, bliver udgrænset; 3) den er en tilegnelsesform for arbejderne af den genstandsmæssige virkelighed. Dette sidste aspekt tabes som regel af reformismeanalyserne, der dermed kommer til at fæstne al deres lid til en afsløringsstrategi, der går ud på enten at afsløre kapitalens mystificerede overflade eller selve arbejderne organisationsform. Men på disse niveauer befinder arbejderne interesser sig ikke blot. De vil aldrig kunne vindes ved en politik, der blot sigter på kritik af fordrejning og manipulation og

ikke på tilegnelse.

Denne egne lejrorganisering af proletariatet er imidlertid løbet over ende af to hinanden komplementerende udviklingstendenser:

1) Den socialdemokratiske bevægelse er blevet integreret i det borgerlige samfund: Fagforeningerne er blevet til den ene del af bevægelsesformen for modsætningen mellem kapital og lønarbejde *inden for* det borgerlige samfund, og denne regularingsform er i stigende grad blevet centralistisk og har fået parastatslig karakter. Socialdemokratiet er i perioder kommet til regeringsmagten, hvilket har medført, at dets standpunkt nu bærer præg af statsraison frem for klassestandpunkt. Helt centralt i denne forbindelse er, at en del af de organisationsformer, der udgjorde lejren, er overgået til statslig styring og regulering. De er blevet statsliggjorte. Disse udviklingstendenser har betydet en opløsning af lejrorganiseringen eller har gjort den til en skal over et andet indhold. Men ikke blot det kapitalistiske samfund er blevet afhængigt af socialdemokratiet, den socialdemokratiske fagbevægelse m. v., men også omvendt: Socialdemokratiet er i stigende grad blevet afhængig af kapitalen og varen som dens elementarform. SD henter nu i langt højere grad sin legitimation fra vareudbuddet og fungible fabrikker. Ja, SD's politik er selv blevet en vare, der kræver markedsføring, og de socialdemokratiske politikere henter ikke mere deres legitimation fra en samlet verdensanskuelse, men fra en fremtoning, der i mindste detalje er bestemt af reklamefolk.

Fagforeningerne og andre af arbejdernes organisationsformer samfundsmæssiggøres og formidles af varer. Med denne samfundsmæssiggørelse skilles interesseartikulationen i bureaukratiske apparater fra selve interessen i tilegnelsen af den genstandsmæssige virkelighed. Den sidstnævnte bevæger sig som tendens over imod at være en privat enkeltinteresse, da den savner sin kollektive, livsverdenslige sammenhæng. Indholdsmæssigt implicerer dette ophævelse af reвенukildebevidstheden til hverdagsbevidsthed. (Revenukildebevidstheden er ikke endnu hverdagsbevidsthed.) Denne underløbningsproces, som er kapitalistisk, implicerer en selvstændiggørelse af den reformistiske politik og en indsnævring af denne til at gælde de traditionelt borgerligt satte politikområder i forhold til arbejdernes livsverden, hvor tilegnelsen sker. En kritik, der kun retter sig mod de selvstændiggjorte områder for reformistisk politik, befinder sig på den stivnede overflades niveau og kan ikke have appel til andre end tillidsfolk og pampere på lavere niveauer.

2) Kapitalen organiserer dele af proletariatets livsverden: dagliglivet er i en vis udstrækning blevet en "koloniseret sektor" (Guy Debord 1961, s. 31) Kapitalen trækker et filter hen over

livsverdenen, hvad dog ikke forhindrer dennes livs i at boble frem. Hvor effektivt dette filter er, denne støjsender af liflig musik, må afgøres i det konkrete. Det er nu "*l'humanisme de la marchandise* [som] prend en charge 'les loisirs et l'humanité' du travailleur"^{civ} (1967, s. 32, *da s.* 30). Kapitalen har nu ikke blot underlagt sig arbejdernes liv i den kapitalistiske produktionsproces, men griber bestemmende ind i det meste af livsverdenen: familielivet, fritiden, beboelsen, ferierne m. v. Permanent at ville unddrage sig denne kapitalistiske organisering er at tabe samfundsmæssig realitetsduelighed.

Kapitalen og dens elementarform, vareformen, "est de part en part l'égalité à soi-même, la catégorie du quantitatif."^{cv} (s. 28, *da s.* 27). Den implicerer ødelæggelse af det særlige og ikke-identiske. (Ganske vist opererer kapitalisterne med psykologisk stereotype grupper, der passer ind i differentierede afsætningsstrategier, men den forskellighed, der opnås, er kun en, der vedrører det rent ydre: den anden farve på halssmykket, den anden slags ølflaske, den anden pasform i bukserne, der ved brugen skal henføre én til en unik gruppe. "Er de Dancing Queen, Springtime, Blue Sky eller Just Musk?", som Impulse bodyspray spørger.) Resultatet af, at kapitalen organiserer dele af livsverdenen - og større dele end tidligere - er en afdifferentiering af tingene og de menneskelige relationer; subjekterne reduceres til "bloße Verkehrsknotenpunkte der Tendenzen des Allgemeinen"^{cvi} (Theodor W. Adorno/Max Horkheimer 1944, s. 139, *da s.* 161). De eneste organisationsformer, der står til kapitalens rådighed, er nogle for subjekterne yderliggjorte former, der destruerer det særlige hos dem. Kapitalen organiserer i abstrakte og abstraherende former, dvs. i bureaukratiske former. Denne ovenfrastyring af proletarernes hverdagsliv betyder, at modstanden og regenerationen, der lå i lejroffentligheden, smuldrer bort. "[...] das Alltagsleben [verliert] durch die auf alle Lebensbereiche übergreifende Verwaltung seine Kraft zur sozialen Intergration."^{cvii} (Thomas Leithäuser 1977b, s. 172) Når beboelsen, trafikken, madlavningen styres af disse bureaukratiske former, geråder hverdagslivet, selv om det er fyldt til randen, ud i en skandaløs fattigdom.

Denne kapitalistiske gennemtrængning af hverdagslivet ødelægger livsperspektivet, uddriver det fra subjekternes daglige handlen. Jegidealet får dårlige vilkår, når kapitalen besætter hverdagslivets bygninger. Erfaring i den emfatiske forstand, jeg skal tale om i næste afsnit, og som er, "die Kontinuität des Bewußtseins, in der das Nichtgegenwärtige dauert"^{cviii} (Theodor W. Adorno 1959, s. 115, *no s.* 75), erstattes af en punktvis, usammenhængende og efemær adfærds erfaring, den indsnævrede erfaring. Livsverdenen ville, i fald man kunne tænke sig den fuldstændig subsumeret under kapital og stat, miste sin syntetiserende kraft, for "[...] das bis in die letzten Verästelungen

nach dem Äquivalenzprinzip gemodelte Leben erschöpft sich in der Reproduktion seiner selbst"^{cix} (s. 107, *no* s. 69). Det eneste, der så kan holdes fast og ophæves i livets bevægelse, er det formale skift af livsfaser, der nærmer sig en kvasinaturs bevægelse, og som tingsliggjort fixeres i forskellige rum; dette mareridt, der vil være kapitalens totale herredømme over livsverdenen, kan anskueliggøres med et citat fra en amerikansk positivistisk socialantropolog:

"The household, just as any other identifiable group, has a typical event structure in every society. Among ourselves, for example, a new household comes into existence at marriage [...]. The young couple usually form a household from the time of their marriage – in certain classes and in certain areas this statement is not true, but it is usually the ideal. The house or apartment is usually too small for the family once there are two or three children. They need nursery space, play space, trees, air [...]. In any case, a large proportion of American middle-class family households move into bigger houses, arranged on a different plan, from the original apartment they lived in. Then, as the children grow up, and leave the household, a new arrangement again is called for: the 'younger generation' marries or goes to college; the older generation may cling to the house for a while because the children will come home – but only for short periods. The elders often leave the big house and go into an apartment or a smaller house. Finally, the household may be terminated by the death of one of its spouse members, certainly with that of both. Here we have a pattern of events characteristic of the households of a greater or lesser sector of our own society."^{cx} (Paul Bohannan 1963, s. 361-2)

Her illustreres, hvordan livsperspektivet skrumper ind til nul, hvordan det ikke længere kan fastholdes som en kvalitativ forandrings dimension, og hvordan det abstraheres til forskellige begrænsede rum. Her ser vi Martin Heideggers hverdagslighed, som er "das Sein 'zwischen' Geburt und Tod"^{cx} (1927, s. 233). De forskellige stuer er blot etapper mod døden. Kvalitativ forandring er ikke tænkelig i denne rumliggørelse, hvor tidsgestaltens anordningsprincipper ikke længere kan adskilles fra rummenes. Dette er den ene side af endosmosefænomenets ødelæggende virkning.

Denne tendens til opløsning af livsperspektiv er snævert forbundet med smadring af sammenhængende verdensanskuelser og organisationsformer for disse. "Philosophische Konstruktionen, Theologien, Religionen haben unter Verhältnissen des Spätkapitalismus nicht mehr den Rang, den Individuen die Welt zu interpretieren und ihr Verhalten zu organisieren."^{cxii} (Thomas Leithäuser 1976, s. 52) Der sker en afsublimering af den aggressive og libidinøse energi, der var bundet i verdensanskuelsen (1988, s. 104).

Dette forhold kan forfølges i forhold til, hvordan utopier har udviklet sig. En særstilling indtager

marxismen, der som den eneste reflekterer utopien som konkret utopi. Dvs. marxismen reflekterer det anderledes, det gode liv, men også betingelserne og organisationsformer for dets realisering. Marxismen reflekterer utopien gennem begrebet den objektive mulighed. Den tager udgangspunkt i den objektivt eksisterende elendighed og prøver "at finde ud af hvilke tendenser, den rummer i sig." (Peter Andersen/Kirsten Weber 1980, s. 39) Den undersøger utopien som en tendens i kapitalens samfundsmæssiggørelse, angiver revolutionen som betingelse for dens gennemsættelse og udpeger endelig den rådmæssige selvorganisering som dens organisationsform.

Over for dette stod de klassiske naturretslige utopier, der både manglede "die materiellen Hilfsmittel als auch die theoretische Einsicht in die komplexen Realisierungsbedingungen"^{cxiii} (Oskar Negt 1971a, s. 86, *da* s. 85). Deres begreber dannede dog en sammenhæng og konciperedes som moment af en verdensanskuelse. Derfor var deres begreber *normative*, dvs. de indeholdt en fordring om at blive sande (eksempelvis autonomibegreber, friheds- og lighedsbegreber). Og som begreber rummede de tillige en kritik af det bestående.

Disse tidlig-borgerlige utopier og kategorialsystemer har imidlertid undergået en forandring. Begrebet autonomi eksempelvis er "i det senborgerlige samfund degraderet til et deskriptivt begreb. [...] Mennesket nu så at sige qua menneske autonomt. [...] Friheden og autonomien er kort sagt et faktum, ikke en mulighed." (Jørgen Carlsen m. fl. 1980, s. 374-5).

På den vis fjernes den moralske refleksion eksplicit fra praksis og forandring. Tankeformen feticherer ved at løsrive moralen fra sin praktiske samfundsmæssige sammenhæng, fra sit krav på at være moment af en totalitet.

Utopiernes indskrumpling hænger sammen med kapitalens usurpering af hverdagslivet, hvilket implicerer fremmedbestemmelse helt ned i de subjektive strukturer. Bevidstheden bliver sat som hverdagsbevidsthed, der "konstituiert sich [...] [på] den Umschlagsplätzen, an denen objektive Strukturen und subjektive Strukturen einander durchdringen."^{cxiv} (Thomas Leithäuser 1977b, s. 180). Årsagen til dette er, at værdiformslogikkens forblændelsessammenhæng nu ikke blot indholdsmæssigt konstituerer produktionsprocessen. En af effekterne af, at værdiformslogikken så småt også begynder indholdsmæssigt at regulere andre områder i livsverdenen, er en rigid opspaltning af den og samtidig en sammenblanding af de forskellige procestyper og sfærer på et subjektivt niveau.

Den kapitalistiske samfundsmæssiggørelse af subjekterne opløser fællesskaber, fx lejrorganiseringen; den implicerer partikularisering, atomisering og isolering: "Die Undurchsichtigkeit der entfremdeten Objektivität wirft die Subjekte auf ihr beschränktes Selbst

zurück und spiegelt ihnen dessen abgespaltenes Für-sich-sein, das monadologische Subjekt [...] als das Wesentliche vor."^{cxv} (Theodor W. Adorno 1955, s. 20) Over for dette står subjekternes "vergengenständlichen gesellschaftlichen Beziehungen, [som] [...] ihnen notwendig als ein Ansichsein sich dar[stellen]."^{cxvi} (s. 13) En følgevirkning af dette er, at erfaringer blokeres i det for livsmuligheder tømte hverdagsliv. Tanken underlægges gentagelsestvang og konventionalisering, dvs. alt føres tilbage til og måles ved det allerede kendte. I modsætning til erfaring i emfatisk forstand, der som moment indeholder erfaring med at gøre erfaringer, kan hverdagsbevidsthedens tankeform ikke gøre sig selv til genstand for bevidsthed og dermed formidle mellem objektive og subjektive strukturer. Denne indsnævrede erfaring har ikke kun tildækket væsen og konstitution, men også fordrejet den samfundsmæssige sammenhæng. Subjektet spindes ind i en utilitaristisk praksis, der er orienteret efter snævre succeskriterier, der kan måles behavioristisk. Alt nyt vejes efter det kendtes mål.

Dette afstedkommer for subjekterne en afhængighed af de aktuelle situationer, som de befinder sig i. Disse kan kun forstås gennem det kendte: nemlig de situationer i subjektets egen socialisation, hvortil det aktuelt er fixeret. Men da disse tidlige, traumatiske, fixerende situationer ikke er tilgængelige for subjektets bevidsthed, vil deres konstante reaktivering bære irrationaliteten i sig, og de kræver forsvarsmekanismernes mellemkomst. Denne for subjekterne uigennemskuede og irrationelle situationsafhængighed lader subjekterne tilegnes af de aktuelle situationer, lader dem være fremmedbestemte i dem, frem for rationelt og spillende at kunne bearbejde dem. Den situative transcendens (Richard Grathoff 1989, s. 55) indsnævres.

Kendetegnende for de samfundsmæssige problemer er den udbredte anomi og desintegration, som før blev optegnet med begreberne situationsafhængighed, manglende evner til at skelne det særegne i forskellige situationer, det at det emotionelle ligger hen i disciplinerende, døde former, manglende stabil livsførelse og manglende fremtidsudsigter, kognitiv desorientering, forstyrrelse i den narcissistiske administration af driftsenergi, terminstryk, der implicerer en manglende udarbejdelse i forhold til objekter og genstande m.v. Disse forhold er forårsaget af kapitalforholdets udviklingslogik. De produceres som momenter, der er nødvendige og i visse dimensioner funktionelle for kapitalen, fx i forhold til vareæstetik, det dequalificerede rutinearbejde. Men nogle af disse forhold er også dysfunktionelle for kapitalforholdet. Psykens stigende associalitet viser sig bla. som resultat af økonomiseringer i den umiddelbare produktionsproces, men også som resultat af de statslige apparaters foranstaltninger, når der gribes ind i reproduktionen af arbejdskraften.

Dette er imidlertid kun den ene side af forholdet. I disse nye former er der ikke blot tale om

ødelæggelse af subjektivitet, men også om udfoldelse af nye potentialer.

Arbejderklassen ydes en vis beskyttelse mod den kapitalistiske fremmedorganisering af livsverdenen af de rester af lejrorganiseringen, der er tilbage, og af dens egen konservatisme. I det lange løb kan den dog ikke unddrage sig den strukturelle tendens, der ligger i kapitalforholdets underlæggelse af en stigende del af livsverdenen. Men arbejdernes særlige konstitution i det kapitalistiske samfund, resterne af egne organisationsformer i deres daglige gøren og laden, deres konservatisme og de strukturelt anlagte udviklingstendenser i kapitalforholdet fremmer en revolutionær dynamik, som er særegen for proletariatet. Dets livsverden lader sig ikke fuldstændig underlægge; i den ligger roden til solidaritet. For at løse sine modsætninger bevæger kapitalen sig ind i stadig dybere modsigelser, der kræver løsningsmodeller, der strækker sig strukturerende ind i hverdagslivet, og som optræder i bureaukratiske former: dvs. underlagt en herredømme- og kontrolinteresse. Resultatet af disse organisationsformer, der samtidig homogeniserer arbejdernes (og de lavere funktionærers) livssituationer og synliggør nødvendigheden af indbyrdes solidaritet, er produktion af modstand på alle de felter af livsverdenen, hvor der er et sammenstød af de to former for objektivitet. Modstanden har, når den udfoldes i kampe, ganske vist et konservativt udgangspunkt: den er et forsøg på at genoprette en tidligere tilstand, der trues. Men i selve kampen sprænges dette udgangspunkt. Det er nødvendigt at tage nye livsverdenslige skridt; den 'naturlige' indstillings intentionalitet må forandres. Der må foretages handlinger, der lægger sig på tværs af den fremmedbestemte tid og af den anden objektivitet, men også på tværs af de livsverdentligt organiserede rutinehandlinger. "Die zeitliche Kontinuität wird aufgesprengt, und zwar in einer Weise, daß Verdinglichungen, Blockierungen des Bewußtseins und des Verhaltens des Massen [...] ganz plötzlich wie Schalen abfallen."^{cxvii} (Oskar Negt/Alexander Kluge 1972, s. 406, *no s.* 250). De kæmpende lærer desuden som et objektivt vilkår, at de må totalisere kampen. De traditionelle kampformer er ikke længere nok. Der er ikke "*ein gesellschaftliches Zentrum*" for kampene, men der "*ist eine Art Gleichzeitigkeit vieler politischer Raumteile*, die den revolutionären Prozeß ausmachen."^{cxviii} (Oskar Negt 1976b, s. 472, *da s.* 7). "Der Kampf gegen den Kapitalismus ist zu einer Angelegenheit des Alltags des Menschen geworden [...]"^{cxix} (s. 6)

Arbejderne er orienteret mod den daglige kamp og mod de dagsinteresser, der konstituerer sig fra livsverdenen. "Die Bewußtwerdungsprozess [...] sind in ihrer artikulierten Forderungslogik zunächst instrumentellen Charakters."^{cxx} (Christel Eckart m. fl. 1975, s. 9) Dette medfører, at den praktiske samling af klassen ikke udspringer fra (parti)programmer, men snarere "entsteht [...]" als Resultat von militant, wenn auch zunächst partikular geführten Auseinandersetzungen um

materielle Interessen [...]”^{cxxi} (s. 47). Heraf følger, at, når arbejderne kæmper, så bryder de i stigende grad med de organisationsformer, der er sat som distributionsformer på samfundets overflade, og som bygger på repræsentationsprincippet, dvs. på delegering af magt fra basis til ledere. Neden under disse former skyder autonome organisationsformer op: Kampene får et spontant indhold og udtryk. Socialismen bliver synlig i de små skridt. Det klasseløse samfund viser sig som sanseligt nærværende. Løfterne mister deres hinsidighed. Den skandaløse fattigdom, som hverdagslivet spændes ind i under kapitalens herredømme, peger punktvis, men også uafviseligt på sin indeholdte modsætning: livsverdenes uendelige rigdom. Der produceres i senkapitalismen som et ikke-identisk moment nye og omsiggribende forestillinger om lykke: hele ønsker, krav og forventninger, som retter sig mod subjektiviteten *par excellence*. Der er i disse nye subjektive strukturer en nærmere tilgang end før til fantasi, humor – og visdom, som ikke længere lader sig integrere.

Situationsafhængighedens anden side, det at situationer kan overføres til hinanden, er ikke kun en ødelæggelse, men tillige en mulighed for udvikling af fantasi, for udvikling af *transfer*: "die in einem Gegenstandsbereich ausgebildeten kognitiven Fähigkeiten [können] sehr leicht auf andere Bereiche übertragen werden [...]”^{cxxii} (Oskar Negt 1971a, s. s. 115, *da* s. 104) Denne bevidsthed følger ikke den klassiske borgerlige karakters udgrænsninger. Transferen kan styres ud fra en livsverdenslig interesse og organiseres ud fra en livsverdenslig logik. Mulighederne for at gøre erfaringer i empatisk forstand har aldrig været større, og disse erfaringer vil være erfaringer, der også er rettet mod begribelsen af den anden objektivitet.

Erfaring i empatisk forstand

Nu vil jeg bestemme det tredje erfaringsbegreb. For at kunne udfolde det i dets mange momenter anser jeg det formålstjeneligt at gå tilbage til de bestemmelser af det, som Hegel gjorde i *Phänomenologie des Geistes* (1807). De senere betragtninger af det, fx Oskar Negts, henter substans herfra.

Udgangspunktet hos Hegel for erfaringer eller måske mere præcist mulighedsbetingelsen for erfaringsdannelsens proces skal søges i en ikke-identitet mellem bevidsthedens to momenter, altså i at bevidstheden "hat die zwei Momente des Wissens und der dem Wissen negativen Gegenständlichkeit.”^{cxxiii} (G. F. W. Hegel 1807, s. 38) "Zweierlei ist zu unterscheiden im Bewußtsein, erstens, *daß* ich weiß, und zweitens, *was* ich weiß.”^{cxxiv} (1840², s. 30, *da* s. 17) Hvis man kan holde de to momenter ude fra hinanden et øjeblik, så har vi på den ene side viden, dvs. erkendelsen, begrebet, væsenet eller bevidstheden om sig selv. Og på den anden side genstanden,

det værende eller det sande, bevidstheden om genstanden (1807, s. 77). Erfaring i emfatisk forstand er en dialektisk bevægelse mellem disse momenter. Bevidstheden udreder sine momenter, så de forekommer i modsætningen mellem viden og genstanden, der er negativ i forhold til viden. Denne udredningsproces gør momenterne til bevidsthedens former.

Begge er nu momenter af bevidstheden, er for bevidstheden (s. 78). Den er så selv sammenligningen mellem dem. Hvis der er forskel, må momenternes totalitet underkastes en prøvelse. Bevidstheden må ændre sin viden "um es dem Gegenstände gemäß zu machen; aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der Tat auch der Gegenstand selbst, denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstände; mit dem Wissen wird auch er ein anderer, denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an."^{cxxv} (ss.)

Den dialektiske bevægelse, som bevidstheden udøver på såvel sin viden som på genstanden for denne viden, som jo var negativ i forhold til viden, kaldes erfaring i emfatisk forstand, vel at mærke når der udspringer en ny sand genstand af denne bevægelse. Processen og dens resultat, som er moment af denne, er erfaring i emfatisk forstand. "Und die Erfahrung wird eben diese Bewegung genannt, worin das Unmittelbare, das Unerfahrene, d. h. das Abstrakte, es sei des sinnlichen Seins oder des nur gedachten Einfachen, sich entfremdet und dann aus dieser Entfremdung zu sich zurückgeht und hiermit jetzt erst in seiner Wirklichkeit und Wahrheit dargestellt wie auch Eigentum des Bewußtseins ist."^{cxxvi} (s. 38-9). (Når Hegel bruger ejendomsbegrebet, er der ikke tale om den betydning, der er forbundet med retsforhold, men om at bevidstheden er personens ejendom, er uadskillelig fra hende/ham. Kun gennem en total ødelæggelse kan et menneske adskilles fra sin bevidsthed som ejendom.)

Erfaring i emfatisk forstand er en forskelsrelation. Erfaringsprocessen begynder med en mangel på overensstemmelse mellem viden og genstand. Den er sammenligningen mellem to noesis/noema-korrelationer, hvoraf den ene gælder som *an sich*. Sammenligningen er mellem *an sichs* struktur, og hvad der yderligere er af bevidsthedsindhold knyttet til en noesis/noema-artikulation, som er *für uns*. *An sich*-strukturen overføres på det andet indhold gennem ombytning af indholdsmæssige elementer, indtil intet mere lader sig bytte om (Hans Friedrich Fulda 1966, s. 413). Så er genstanden ikke længere *an sich*, men for bevidstheden. Denne erfaring i emfatisk forstand er negativ, i og med at den viser vor tidligere forståelses utilstrækkelighed (Ulrich Müller 1988, s. 84). Den forankrer genstanden, men også vor viden og dermed os selv. Kun en engageret og tilstedeværende bevidsthed kan gøre erfaringer i emfatisk forstand, der er "das Geflecht der unverstümmelten Erkenntnis"^{cxxvii} (Theodor W. Adorno 1956, s. 52).

Flere forhold står herefter klart:

1) Erfaring i emfatisk forstand er ikke en umiddelbar bevidsthed; den er ikke sanseindtryk, blot og bart. Den er heller ikke common-sense betragtninger. Dvs. den er ikke abstrakt. Den er formidlet. Det er bla. dette forhold, Oskar Negt og Alexander Kluge (1972) løser ved at skrive om umiddelbar erfaring som perception over for middelbar erfaring.

2) Erfaring i emfatisk forstand kan ikke fæstnes som et resultat, der som kendsgerning blot skal tilbageføres til. Denne erfaring er enheden af bevægelse og bevægelsens resultat. Ej heller kan den reduceres til den rene bevægelse; da ville den ikke have fordring på at være sand, dvs. begreb for de virkelige forhold. Resultaterne er en del af bevægelsen, og de fremtræder hele tiden som nye genstande, som viden må prøve sig af i forhold til. Det sande og det virkelige – viden og dens ikke-identiske genstand – kan ikke nables fast, sådan som positivismen forestiller sig. Hegel udtrykker det på denne måde: "So daß die Unterschiede, die gemacht sind, ebenso unmittelbar aufgelöst, als sie gemacht, und ebenso unmittelbar gemacht, als sie aufgelöst sind, und das Wahre und Wirkliche eben diese in sich kreisende Bewegung ist."^{cxxviii} (1807, s. 559)

3) Erfaring i emfatisk forstand står i modsætning til at føre genstanden tilbage til det bekendte. Tværtimod: erfaring i emfatisk forstand indebærer, at bevidstheden gør sig fremmed for sig selv. Den implicerer derfor omgang med det andet, det anderledes, dvs. det ikke-identiske. Bevidstheden gør sig fremmed for det umiddelbare og dets common-sense-rationaliseringer, og den må have "ein Gegenüber, einen Block (Adorno), ein Ding an sich [...], an dem es sich abarbeiten und das in diesem vom Subjekt produzierten Funktionsmechanismus der Erfahrung nicht auflösbar ist."^{cxxix} (Oskar Negt/Alexander Kluge 1972, s. 23, n. 9, no s. 48, n. 10) Først det for subjektet og dets bevidsthed ikke-identiske kan gennem bevidsthedens prøvelse skaffe subjektet erfaring.

Erfaring i livsverdenslig forstand er en forståelse af, hvad der er *an sich* og *für uns*. Den er en afdækning af det, der er skjult for hverdagens blik, som er beskæftiget med de mange gøremål. Erfaring i emfatisk forstand er *ekstase* (Maurice Merleau-Ponty 1974-5, s. 65); den er bevidsthed, der gør sig fremmed for sig selv, opbrydning i de to noesis/noema-korrelationer. Det er først med den anden objektivitet, at disse for alvor polariserer sig og optræder som henholdsvis genstand og viden. I processen – i modsætning til den livsverdenslige erfarings erkenden – sættes de i splid med hinanden. Erfaring i emfatisk forstand er et spring, et brud. Det erfaringskema, der ikke drages i tvivl, når vi gør erfaringer i livsverdenslig betydning, er ikke i stand til at integrere det nye. Det smuldrer, synker sammen og efterlader en nødvendighed af en ny orientering. Vi må pejle og lytte til genstandene, relationerne og os selv på en anden måde, end vi tidligere har gjort. Men det

forudsætter, at pejlings- og lytteevnen vindes tilbage.

Erfaring i emfatisk forstand er det modsatte af fordomsfuldhed. Den har ikke dennes fanatisme eller ondskabsfuldhed. Dens modpol er den indsnævrede erfaring, stereotypien, der ikke lader sig korrigeres af erfaring i betydningen "a *real look*"^{cxxx} (Theodor W. Adorno 1973a, *eng* s. 617, *ty* s. 121). Stereotypien næres af ubevidste, subjektive kilder. Erfaring i emfatisk forstand befinder sig på den anden side, dvs. på genstandens; den forudsætter, at man kan overgive sig til genstanden og ikke blot gennem en projektion gøre den til sig selv. For at gøre erfaringer i emfatisk forstand må altså *evnen til at gøre erfaringer være restitueret* (*eng* ss., *ty* s. 122).

Dette at bevidstheden må gøre sig fremmed over for sig selv for at kunne gøre erfaringer i den betydning, vi her skriver om, peger på et centralt problem med at gøre erfaringer: de får et smertefuldt moment over sig. At gøre erfaringer implicerer en konfrontation, en ophævelse af vanlige forestillinger, et brud med hverdagens rutinehandlinger. Hvis rutinehandlingerne er tvangsmæssige, forhindrer de en mangfoldig udfoldelse af liv, frisættelse af erfaringsevne. De holder så tanken på gentagelsens stratum; de konventionaliserer det fremmedartede. Tanken hæver sig i så tilfælde ikke over den umiddelbare hverdagspraksis niveau. Men rutinehandlinger kan også være et forsøg på at vinde frirum for et minimum af liv. Rutinehandlinger er oftest et kompromis mellem disse to tendenser, dvs. mellem tilpasning og tankeforhindring på den ene side og modstand og vindingen af tid og lyst på den anden. Erfaring i emfatisk forstand sætter de to momenter i bevægelse og gør kompromisset umuligt at opretholde. På den vis medfører erfaringer i emfatisk forstand et opgør i/med det opspændte hverdagsliv. De sætter de rutinehandlinger, der beror på gentagelsestvang, ud af funktion. Erfaring i emfatisk forstand lader den anden objektivitets fortrængte og projicerede andele (Hans-Jürgen Krahl 1971a, s. 356-9) få bevægelsesrum. Den opløser rationaliseringer, der har deres produktionssted i de erkendelsesfordrejninger, der er fremmet af kapitalens feticheringer. Erfaring i emfatisk forstand holder alternativets mulighed åben. På den vis frisætter den også lyst og ønsker, som har været afspaltet sættelsen. Men det er en lyst, der ikke længere kan integreres og finde sig til rette i det forsvar, som er sedimenteret i vanens rutinehandlinger. Men erfaring i emfatisk forstand er ikke blot fjernt fra tilpasning; den er også fjernt fra tilbageføring til dogmer, for i selve erfaringsprocessen mister de dogmer, der forklarede verden, deres kriterier, som sikrede dem hverdagslig gyldighed. Derfor kan Oskar Negt m. fl. skrive: "Freisetzung, Verarbeitung und Entfaltung von Erfahrung ist mit Anpassung ebenso unvereinbar wie mit Dogmatismus."^{cxxx} (Adolf Brock/Ulrich Mückenberger/Oskar Negt 1979, s. 58)

Johannes V. Jensen har skildret dette møde med det fremmede, og hvordan det vender op og

ned på forholdene, så de ikke kan lægges tilbage i deres vanlige folder. Han har gjort det i historien om Himmerlands-bøndernes oplevelse og erfaring af Wombwells cirkusmenageri. Erfaringen, der drages af oplevelsen af menageriet, river de indbyrdes relationer op, især blandt de unge. Han skriver: "Enhver Værdi gik forfærdeligt ned; hvem tænkte nu uden bitter Ringeagt paa sine Vibereder og Humlebier eller paa sin Svanekniv. Hvad værre var, selve Personligheden stod paa Spil; Drengene fik ligesom de Voksne paa en farefuld Maade Øjnene op for deres eget og Kameraternes virkelige Ansigt; mange kom under den almindelige Fallit til at se paa hinanden med Kulde, der aldrig siden lod sig fordrive. Men der var også en og anden der ligesom for første Gang fattede Troskaben i sin Vens arme, fregnede Ansigt og fik ham mere kær." (1933, s. 111)

Erfaring i denne betydning er helt forskellig fra alt det, der benævnes sensitivitet, gruppedynamik m.v. Ikke kun fordi processerne i disse tilfælde foregår i et socialt rum og derfor ikke er relateret til bevidstheden i dens moment af samfundsmæssig viden. Heller ikke kun fordi processerne foregår i et socialt rum, der er autoritært styret og derfor snarere fremkalder angst og yderligere forsvar. Men tillige og fundamentalt fordi dialektikken mellem bevidsthedens viden og dens ikke-identiske genstand slet ikke bringes i bevægelse, men forbydes.

4) Erfaring i empatisk forstand er ikke en ophævelse af de to objektivitetsformers særegenhed. Den griber tilbage til livsverdenen og dens rytmer, tid og rum, men den fornægter ikke den anden objektivitets virkelighed og tyngde – i så fald ville den nærme sig resignationen – men er som Muhammed Ali en dansende bi, både inde og ude.

Erfaring i empatisk forstand er rettet mod at afdække det, der er tilsløret, og retvende det, der er fordrejet. Dens udgangspunkt er, "daß es [*Noget*] so nicht ist, wie es zunächst schien, sondern in Wahrheit anders. Aber dieses, was es nicht ist, wird nicht auf die Seite geworfen, sondern das So-Scheinen gehört gerade zu dem, wovon die Erfahrung gemacht wird, und es gehört mit zu dem, um was die Erfahrung reicher wird."^{cxxxii} (Martin Heidegger 1980 [1930-1], s. 30) Erfaringen gøres i *et* om det, der ikke er, og om det, der er (s. 107).

5) Erfaringens nye sande genstand er ikke tilfældig i forhold til den første genstand: "Dieser neue Gegenstand enthält die Wichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung."^{cxxxiii} (G. W. F. Hegel 1807, s. 79) Erfaringen har således erkendt den første genstands falskhed – men også dens sandhed. Den har ophævet den i sig, negeret, bevaret den. I erfaring i empatisk forstand er den tidligere genstand altså ophævet, men det er sket på den vis, at man både kan tale om et brud med og en bevarelse af den tidligere genstand *og en refleksion over processen*. Rolf Reitan udtrykker det således: "*en fullført erfaring [er] alltid [...] en erkjennelse*, dvs. resultatet av en erfaringsproces der

forandrer erfaringens objekt såvel som dens subjekt, og *og dessuten innbefatter [den] en bevissthet om denne processammenheng mellom objekt og subjekt.*" (Rolf Reitan 1977, s. 93-4) I erfaring i emfatisk forstand indgår således refleksion over selve erfaringsprocessen. Erfaring i emfatisk forstand indebærer erfaring med at gøre erfaringer. Den rummer et moment af selvrefleksivitet.

Den tidligere genstand er ikke blot gjort til intet, men tillige bevaret i den nye genstand. En ny hverdagssammenhæng er udarbejdet som brud med den tidligere rutinemæssige livsførelse, men dagligdagen eksisterer videre som hverdag, men med en forandret praksis, der i sig rummer refleksion over fortid, nutid og fremtid som ekstase.

6) Erfaringens medium er ikke kun fornuften, sådan som Hegel antog (cf. Horace Engdahl 1978, s. 22.2). Erfaringer i emfatisk forstand dannes ikke kun gennem kognitive præstationer, gennem forstanden, intellektet; deres proces består ikke i fraskillelse af moral, følelse, fantasi, hukommelse. Erfaringens medium kan derfor ikke identificeres med Henri Lefebvres (1961) kumulative processtyper. Udgrænsningsprocesser kan ikke være medium for dannelse af erfaringer i emfatisk forstand; det kan kun en proces, der sætter alle de før nævnte momenter i bevægelse. Erfaring i emfatisk forstand implicerer "en tankemæssig kontrol over oplevelser" (Karsten Schnack 1978, s. 75), men ikke en kontrol, der baserer sig på herredømme. Kontrollen lader ikke oplevelserne forblive oplevelser. Erfaring i emfatisk forstand består "in einer erhöhten Durchlässigkeit für unbewußte Inhalte und gleichzeitig einer verstärkten Kapazität zur bewußten Verarbeitung dieser Inhalte."^{cxxxiv} (Marina Moeller-Gambaroff 1980, s. 92, *da* s. 90)

7) Selv om de subjekter, der gør erfaringer, i mange tilfælde er placeret i situationer, der udefra truer deres eksistens, og de i første omgang mobiliserer deres energi for at genoprette en tidligere tilstand, selv om udgangspunktet altså er sat ydre i forhold til subjekternes livsverden, og deres kræfter trækkes ind med en konservativ retningsbestemmelse, så kræver erfaringsdannelsens proces dog autonomi. Erfaringer i emfatisk forstand har en patisk dimension (Bernhard Waldenfels 2004, s. 62), men de kan ikke påtvinges én udefra, selv om ydre tryk kan tvinge subjektet til at gøre erfaringer i betydningen: Nød lærer nøgen kvinde at spinde. De indeholder selvrefleksion, der ikke kan befales subjektet udefra eller kan læres som en lektie (Anna Krovoza/Inge Negt 1975, s. 73, *da* s. 39). Derfor kan de ikke målsættes forud: de kræver en egenaktivitet, der kun kan foregå i et solidarisk rum, i et socialt rum, der ikke er struktureret autoritært. På den vis indgår erfaringer også i en anticipationsstruktur: de beskriver ikke blot en samfundsmæssig virkelighed, men peger gennem sit sociale rum og sin fordringskarakter på "einen permanenten Vorgriff auf richtige, das heißt: revolutionär umwälzende Praxis."^{cxxxv} (Oskar Negt 1973, s. 135.)

Når erfaringer sættes igang, vil deres proceskarakter og deres sociale rum ikke genoplive den gamle – og truede – tilstand, men ophæve den tankemæssigt og praktisk i en ny sand genstand, som i sin mest omfattende karakter udkrystalliseres som moment i en proletarisk offentlighed. I denne vil erfaring i empatisk forstand udgøre det abduktive moment, de underkuedes list.

8) Når man erfarer i denne voldsomme forstand, omgås man også anderledes med sanseindtryk end i det normale hverdagsliv. S. Freud har skildret vort sjælelige perceptionsapparat. Det består af to lag: "einem äußeren Reizschutz, der die Größe der ankommenden Erregungen herabsetzen soll, und aus der reizaufnehmenden Oberfläche dahinter, dem System *W-Bw*."^{cxxxvi} (1925, s. 368, *da s.* 209). Dette pirringsskjold forårsager, at den ydre verdens energi kun når ned til den pirringmodtagende overflade "mit einem Bruchteil ihrer Intensität"^{cxxxvii} (1920, s. 237, *da s.* 37). I hverdagslivet foretages der kun stikprøver af yderverdenen, skriver han (ss. *da ss.*). Men engang imellem gribes vi med pirringsskjoldet nede, og så går den direkte ind og opleves som chok. Men jo mere øvet bevidstheden bliver i at registrere udefrakommende trusler, desto mindre bliver den traumatiske virkning af disse chok. Man beskytter sig med et angstberedskab. Når man gennem pirringsskjoldet kan bemestre pirringens intensitet, formindske denne intensitet, lettes modtagelsen af chok. At choket opfanges, pareres, af bevidstheden, giver denne begivenhed, der kunne udløse choket, karakter af at være en *oplevelse* i prægnant betydning (Walter Benjamin 1969, s. 614). Men her viser oplevelsen også en dikotomisk relation til erfaringen: Jo mere indtrykket pareres af pirringsskjoldet og forbliver oplevelse for bevidstheden, desto mindre indgår det i erfaringen. For at danne erfaringer må man lade pirringsskjoldet hvile – selvfølgelig uden at lade pirringerne ødelægge den indre repræsentantverden. *På den ene side* er erfaring i empatisk forstand åbning i forhold til oplevelsen: Den ydre verden får lov at trænge sig mere på og forbinde sig med strukturer uden for bevidstheden. *På den anden side* fordrer erfaringen jeg'ets kontrollerende medleven. Ellers overtager chokvirkningen og umuliggør bearbejdningen. Erfaring i empatisk forstand er en form for *Betroffenheit*, men ikke en, der ødelægger den indre struktur, men tværtimod åbner og sensibiliserer den for alternativer og modsigelser, der ikke skal tildækkes så hurtigt som muligt. Den er som spontaneitet lige så meget på udtrykkets side som på indtrykkets, eller rettere: den er deres kiasme (Cf. Jacques Taminiaux 1976, s. 102). Erfaring i empatisk forstand er *engageret bevidsthed*. Denne erfaringstype er imidlertid ikke det samme som at kaste det gamle og slide bort, men tværtimod at vise det troskab, at holde fast i det lige til det punkt, hvor det slår om, og nye erfaringer bliver mulige; den er negationen, men også bevarelsen, forståelsen af den gamle genstands sandhed og falskhed (cf. 5)).

Walter Benjamin gør opmærksom på en ejendommelighed ved chokforsvarets præstation: det anviser den oplevede begivenhed et eksakt tidspunkt i bevidstheden på bekostning af en integration af dens indhold (1969, s. 614). Oplevelserne bindes af chokforsvaret til den ydre rumliggjorte tid, mens erfaringerne forbinder sig med *durée*, med vort indre liv. Det betyder ikke, at erfaring slet og ret er at huske; den er også at glemme i betydningen af at forsone sig, og netop på denne vis er den realistisk.

Erfaring i empatisk forstand er bearbejdning af sanseindtryk, integration af begivenhedernes *noema*, men den er også *immanens*. Den kan kun nås ved at lade tidsfloden få sit flydende liv. Den kan kun gennemføres af subjekter; den må gå gennem dem. Det, der er tildækket af hverdagens regelsystemer og trummerum, må bringes til live. Sanselighedens sødme, smerte, ophidselse. Håbet. Samtidig er erfaring i empatisk forstand *transcendens*, og det ikke kun fordi erfaringen søger mod almenhed, og subjektet ikke er alene, men også fordi erfaringen ikke foregår i de luftige lag, men i forhold til genstande, der gør modstand. Erfaring består nemlig i "dem Objekt [...] mit der Freiheit sich zu überlassen, die das Subjekt der Erkenntnis entspannte, bis es wahrhaft in dem Objekt erlischt, dem es verwandt ist vermöge seines eigenen Objektseins."^{cxxxviii} (Theodor W. Adorno 1969b, s. 752, *da s.* 190) "Subjekt ist das Agens, nicht das Konstituens von Objekt"^{cxxxix} (*ss., da s.* 191) Erfaring i empatisk forstand er immanent transcendens. Genstanden afslører sig til sidst som subjektet, og dens væsen har afskrælet alt det fra det erfarende subjekt, der har skjult dens struktur. Men paradoksalt nok forudsætter den det erfarende subjekts spontanitet (Oskar Negt 1974², s. 19), dets evne til at gøre sig til genstand. Erfaring i empatisk forstand forudsætter, at subjekt og genstand kan skifte positioner, og det kan de, fordi de er kød af samme kød. For at dette kan ske må subjektet ikke *fortabe sig* i det ubevidste, men "in angstloser Passivität der eigenen Erfahrung sich anvertraut"^{cxli} (Adorno 1969b, s. 752, *da s.* 191). Dermed kan det finde sin mening, der er uden for det selv (Maurice Merleau-Ponty 1974-5, s. 102).

9) For at erfaringen kan få realitetsduelighed, fordres det, at den kan gøres samfundsmæssigt gældende, dvs. "auch von anderen vernünftigen Subjekten nachgeprüft und wiederholt werden kann"^{cxli} (Oskar Negt/Alexander Kluge 1972, s. 23, n. 9, *no s.* 48, n. 10). Erfaringen støtter sig således ikke på isolerede individer, selv om den kræver subjekternes egenaktivitet, men indgår som et kollektivt subjekts bevægende virksomhed. Dette har især kvindebevægelsen vist. Inden for dette subjekt underkastes erfaringen stadig prøvelse. Den er et opspring fra den første objektivitets intersubjektivitet. Erfaring i empatisk forstand er således "gleichzeitig Produktionsvorgang und Rezeption gesellschaftlicher Vereinbarungen über die Erscheinungsform oder Gesetzmäßigkeit der

Gegenstände."^{cxlii} (ss., *no ss.*) I denne forstand optræder erfaring som organiseret erfaring, dvs. som "dialektischen gesellschaftlichen Vermittlung dieser Erfahrung"^{cxliii} (s. 24, *no s. 12*).

10) Erfaring i emfatisk forstand kan ikke spændes ind i en historiefilosofisk konstruktion. Resultatet er ikke givet på forhånd, sådan at fremstillingens bevægelse blot mangler. Der er ikke en telos – der lå før os og var skjult for os – som vi føres hen til uden vort vidende. Historien har ikke et mål, en tanke, som den virkeliggør gennem os. At historien skulle virkeliggøre en telos, er en idé, der ligger hos både Husserl og Hegel. Husserl har et teleologisk koncept for historien; selv om dens mening først åbenbares i dens sidste stiftelse (Husserl 1936, s. 59 og 74), så har den været til stede fra begyndelsen. Hos Hegel er historien åndens kommen til sig selv og dens frigørelse fra alt fremmed. "Die Weltgeschichte zeigt nur, wie der Geist allmählich zum Bewußtsein und zum Wollen der Wahrheit kommt; es dämmert in ihm, er findet Hauptpunkte, am Ende gelangt er zum vollen Bewußtsein."^{cxliv} (1840², s. 73-4, *da s. 54-5*) Anden åbner sig og "muß sich vollbringen"^{cxlv} (s. 273, *da s. 229*). "Das Geschäft der Geschichte"^{cxlvi} (s. 405, *da s. 347*) er at fuldbringe Guds plan (s. 53, *da s. 37*). Menneskene har ganske vist ikke kendskab til denne plan, men den realiseres gennem deres handlinger bag om deres ryg. De erfaringer i emfatisk forstand, de gør, er hos Hegel både nogle, der går ud fra deres partikularitet, men også nogle, der fører til en almenhed, for hvilken de kun er dens udfører. *Dette er en metafysisk fejltagelse*: historien lyder ikke love; den arbejder ikke efter en model; den er snarere udsættelse af en mening (Alexandre Metraux 1976, s. 147). I historiefilosofien får genstanden tildelt en alt for stærk forrang, der helt udrydder subjektet; dette fører enten til leninisme eller nihilisme. Her formidles subjekt og genstand ikke, men genstanden – der har overvægten – eliminerer subjektet. Historiefilosofien forklæder menneskenes handlinger som tingenes bevægelse (Maurice Merleau-Ponty 1974-5, s. 76). Subjektet og subjekterne tages ud af historien og erstattes med en absolut væren: Guds eller partiets plan. Vi køres ud på et sidespor. Alternativet er imidlertid ikke at gøre subjektet fri af genstanden og at ophøje det til historiens drivkraft. Historien starter i deres møde, vekselspil, modsigelse.

Historien kender ikke sin mening; den er ikke subjekt og subjekterne genstand for den. Det betyder imidlertid ikke, at der ikke er tendenser virksomme i tiden, i det historiske felt. Men disse tendenser er som vektorer i matematikken: de spænder feltet ud og yder hver deres træk i historiens hjul. En vektor for sig afgør ikke historien, selv om nogle er kraftigere end andre. I kapitalismen er værdiformslogikken den stærkeste, men den er ikke eneherkende, og nok indeholder karaktermasken en logik, som vi spræller i, men den gælder kun for den anden objektivitet. I sig selv er denne logik ikke historieskabende, og den er selv vektoriseret. Alt dette betyder ikke, at det

er umuligt at se mulige bevægelsesretninger i samfundet, blot at vi må være tegnlæsere og varselstydere (Maurice Lagueux 1966, s. 416) og desuden forstå, at feltet består af mange lokaliteter. I det historiske felt findes det ikke indløste, der ulmer, det der stadig yder et træk og ikke vil i jorden: det menneskene ville være og stadig drømmer om at blive. Feltet præges endvidere af, at samfundene i længere stræk bevæger sig i baner, der *synes* anviste, men så pludselig fyldes til randen med omstyrtende begivenheder, som ingen for alvor tog varsel af.

Endelig er det nødvendigt at afvise den hegel'ske dialektisering af erfaringsbegrebet, hvor erfaringen i processen "eine affirmative, und [...] reichere, konkretere Bestimmung gewinnt"^{cxlvii} (G. W. F. Hegel 1840², s. 86, *da* s. 65), for her er erfaringsprocessen blot "en overgangsfase, som skal berede vejen for en ny sammensmeltning, og derfor for åndens totalisering." (Palle Rasmussen 1987, s. 61). Med Merleau-Ponty er det nødvendigt at forkaste, at dialektikken *skal* munde ud i en ny positiv position. Ophævelsen er partiel og bebyrdet med overleverede rester og opsadlet med mangler. Vi kan ikke rangordne erfaringerne under et teleologisk princip, der går fra det, der havde mindre gyldighed, til det, der har mere (Merleau-Ponty 1964c, s. 129). Vi må slå os til tåls med en dialektik i erfaringsprocessen helt uden historiefilosofiske implikationer. Sonia Kruks har opstillet denne mere beskedne dialektik i forlængelse af Merleau-Ponty. Den har tre punkter: "(1) It is a dialectic of existence and not as he [Merleau-Ponty] claims Hegel's is, of ideas only. [...] It follows that dialectical thought remains a possibility only as long as it recognises its roots in pre-conscious existence. [...] (2) It is not a *total* movement; it does not involve the whole of being in one proces of development, but concerns tensions, 'contradictions' which are only partial in nature, since they arise within the unity of being. (3) It is a non-teleological dialectic: it moves in no necessary direction, towards no necessary end."^{cxlviii} (Sonia Kruks 1976, s. 106)

11) Erfaringsbegrebet "er dannet ud fra en kritik af erfaringsdannelsen i kapitalismen og indeholder en overskridelse af disse forhold, fordi der heri ligger en forestilling om en kvalitativ anderledes erfaringsdannelse." (Jørgen Felding, Niels Møller, Søren Smidt 1980, s. 85). Begrebet er en fællesbestemmelse (Peter Olsén 1979, s. 121), der gælder hver gang, subjekter foretager den aftegnede dialektiske bevægelse på bevidstheden: dens viden og dens genstand. Det betyder dog ikke, at begrebet i sin samfundsmæssighed ikke har en historisk udfoldelse; erfaringsdannelse i samfundsmæssig målestok er først mulig med kapitalismen. Undtagelser: slave- og bondeoprør m. v. Før kapitalismen var bevidstheden spundet ind i det hinsidige og en uforanderlig, synlig herredømmerelation, selv om udnyttelsen af list kunne aflure naturen råderum og tilfredsstillelse. Kapitalismen frigør tanken fra naturidolatrien, fra dens indbinding i naturgroede former. Med

kapitalismen bindes den til selve det samfundsmæssige. Der udvikles muligheder for "reflektivitet i de sociale og menneskelige relationer" (Jørgen Carlsen m. fl. 1980, s. 214). Men denne reflektivitet er i sin amalgering med den anden objektivitet tillige fordrejet, idet værdiformslogikken og dens forskellige udfoldelsesresultater har sat sig som 'erstatningssubjekt' og har givet reflektiviteten en fordrejet form at udarbejde sig i. Denne reflektivitet bliver til selvdistantering, fantasiundertrykkelse og formidles gennem de bentham'ske nyttekalkulationer, opdelingen og bogføringen af det menneskelige sjæleliv og en til natur travesteret rutine (Theodor W. Adorno/Max Horkheimer 1944, s. 115, *da* s. 136). Derfor: samtidig med at kapitalismen for alvor skaber mulighed for at danne erfaringer, implicerer den en systematisk erfaringsblokering.

12) Erfaring i emfatisk forstand har ikke kun sin indre tid, sine momenter, der må gennemarbejdes i en tidsfølge; erfaring har også sin ydre tid – forstået i den betydning, at erfaring kan komme for tidligt, i rette tid eller for sent i forhold til forandringer. Kun når erfaringerne kommer i rette tid, kan de udmøntes i handling, der indfrier de udkast, som før var sunket ned i det ikke-tilgængelige område, men som via erfaringen nu igen er blevet gjort mulige. Erfaring i emfatisk forstand kan omsættes i forandringer i de arkimediske punkter (Oskar Negt/Alexander Kluge 1981), dvs. i de punkter i den individuelle eller kollektive historie, der er åbne, hvor udfaldet ikke er givet på forhånd. Eksempel: Alexander Kluge skildrer i *Die Patriotin* (1979), hvordan Hitler kunne have været standset i 1928, 'sidste chance'; i 1944 var det for sent. Bevidsthed og organisation kunne ikke længere forbinde sig. Hvis mennesker ikke kan vente med at udmønte erfaringen i handling, kan det skyldes, at handlingen tillige har en indre psykisk betydning som forsvar mod depression. I så fald findes der ikke revolutionær tålmodighed. Hvis mennesker derimod tøver med at sætte handlingen i værk i det rette øjeblik, kan det skyldes mangel på mod, som nok kommer af den ustrukturerede situation, som det arkimediske punkt udgør. Det at forstå, hvornår det rette tidspunkt er inde, kompliceres imidlertid af, at der ikke findes kriterier uden for erfaringens smertefulde situation, der kan afgøre dette. Kriterierne må afprøves et stykke hen ad vejen i den ustrukturerede situation.

Hvis erfaringen gøres, men det samtidig erkendes, at den på det indeværende tidspunkt ikke kan udmøntes i handling, må erfaringen gå i hi. Men det er farligt for den. Jo længere tid den holdes væk fra vilje og krop, desto større er chancen for, at den sætter sig som resignation eller depression på den ene side eller apati på den anden. I sidstnævnte tilfælde generaliserer den sig, bliver til et typiseringsskema, der reducerer det ukendte til det bekendte. Erfaringen bliver monotetisk og mister sin polytetiske forbindelse med opståelsessituationen. Erfaringen er så ikke længere konkret; den

gøres blind og glemmer den bevægelse, fra hvilken den opsprang.

6 realitetsdimensioner - et tillæg

Til sidst vil jeg gengive en opdeling af realiteten i 6 dimensioner, sådan som Oskar Negt og Alexander Kluge lægger den frem i deres sidste fælles bog. [John Mortensen henviser her til deres bog *Geschichte und Eigensinn* fra 1981; siden udkom – efter færdiggørelsen af hans afhandling – *Massverhältnisse des Politischen*, 1992. BSN] Det er en opdeling, der placerer sig på tværs af den, jeg selv har givet med de tre erfaringsbegreber.

De 6 realitetsdimensioner bruges til at begribe hverdagslivets kompleksitet. Ved opstillingen af disse dimensioner er der tale om ikke-hierarkiske kategorier for iagttagelsen, ikke om vurderinger (1981, s. 512).

1) *Den horisontale realitetsdimension* er den dimension, "womit die fünf Sinne hauptsächlich umgehen"^{cxlix} (s. 513). Her organiseres de umiddelbare oplevelser. Her hersker den objektive sammenhæng i den subjektive perception. Samtidig kan undertrykkelsen erfares umiddelbart.

2) *Den vertikale realitetsdimension* fremtræder som resultat af udgravningsarbejde. Den optræder "auch wenn ich mich an den höchsten, einfachsten Abstraktionen orientiere, um dann die Rückreise anzutreten, auf Grund der gewonnenen Bestimmungen, und dort konkrete Mannigfaltigkeit ergrabe."^{cl} (ss.) I denne dimension "geht es darum, mittelbare Erfahrung, also nicht die der Nähe-Sinne, sondern die der Such- und Sinnprogramme der abstrahierenden Kopfes, *zusammen mit den unmittelbaren Sinnen*, zur Erfahrung zu verarbeiten."^{cli} (ss.) Dette begreb er ikke identisk med A. Schütz' begreb om refleksion, der i hans antinomi modstilles den relativt naturlige verdensanskuelse (se fx 1932, s. 68). Det er heller ikke et spørgsmål om at træde ud af tidens vedvarende strøm i en transcendental akt, der reducerer alt verdenslig bort. Selv hvor den vertikale realitetsdimension synes mest abstrakt, har den forbindelse til sanseindtrykkenes mangfoldighed, selv om den har løst båndene fra den subjektive oplevelses realitetsmodstand. Bevarer den ikke relationen til den horisontale realitetsdimension, bliver udgravningen til spekulation.

3) *I den funktionelle realitetsdimension* "täuschen dagegen alle Sinne und auch eine große Reihe von Arbeitsmitteln der mittelbaren, zum selbstverständlichen kulturellen Erbe gehörenden Orientierungsverfahren, die hier unbrauchbar werden, weil die Kultur, die sie hervorgebracht hat, mit der Funktionalen nicht rechnete. Ich muß hier *messen*, um mich zu orientieren; kein wesentlicher Zusammenhang existiert mehr unmittelbar, wenn es nicht gelingt, ihn zunächst zu produzieren. Es geht also um eine Dominanz synthetischen Verhaltens bei der Orientierung. Die

unmittelbaren Eindrücke und die Direktheit des herrschenden Denkens täuschen."^{clii} (Negt/Kluge 1981, s. 513) Kalkulation, bogføring, der livshistorisk stammer fra analitet, der har givet afkald på affekt, er bemestringsmetoder inden for den funktionelle dimension. En sådan funktionel dimension er den eneste adækvate for kapitalisten i hans/hendes karaktermaske. Her har han/hun ikke nogen kulturel tradition at falde tilbage på; en tradition, der kan levere orienteringsmønstre og normer for hans/hendes adfærd. Traditionen lægger sig på tværs og fordrejer hans/hendes blik, når han/hun skal gå op i karaktermasken. I senkapitalismen synes den funktionelle realitetsdimension at overgribe store dele af hverdagen, synes den at organisere helt ned i subjektet en stivnet objektivitet, der må udgrænse subjektiv realitet som affaldsprodukt. Denne funktionelle dimension sætter sig ikke kun på menneskers relationer til arbejdsgenstandene, men også på menneskers indbyrdes relationer, ja moral underlægges kalkulation, sådan som det prægnant udstilles i Moores moralfilosofi. Inden for statsraisonen kan der ikke længere tænkes i andet end den funktionelle dimension. Den legitimerer sig ikke længere ud fra kulturelle standards, men udelukkende ud fra funktionelle og målelige kalkulationer. Den funktionelle realitetsdimension er – som Negt og Kluge skriver – fremmedbestemmelsens koordinat (s. 511). Dermed er den allerede i sin tankeform autoritær. Borgerlige frihedsrettigheder og pladsen til det anderledes har trange vilkår. I kampen mod kapitalens herredømme kan vi dog ikke afstå fra at tænke i den funktionelle realitetsdimension. Vi må bruge list. Denne realitetsdimension kan vi ikke negligere, men den må forbindes med de andre.

4) I *den imaginære realitetsdimension* fremtræder alt som uvirkeligt. "Diese Dimension ist für die traditionelle Erfahrung die unverständlichste und ungläubhafteste, obwohl die sog. Selbsterfahrung sich zu großen Teilen in der Imaginären bewegt. Der Rückzug auf die reine Faßlichkeit, die radikale Nähe, die unmittelbaren Beziehungen, die Verabsolutierung der Direkterfahrung entwirklicht das tatsächlich fortwährende gesellschaftliche Verhältnis. Es geht um eine fast unuberschaubare Fülle von Erscheinungen, die zu dieser Dimension ganz oder teilweise zählen, sie jedenfalls berühren."^{cliii} (s. 514) Det imaginære er realitetstabets, historietabets, identitetstabets koordinat. Denne dimension kendetegnes ved mangel på virkelighed, genstandsmæssighed. Trangen til selvvirkeliggørelse (Victor v. Gebattel 1937) og til virkeliggørelse i kollektive, solidariske former synes blokeret.

5) *Den irrationelle realitetsdimension* er protestens domæne. "Einige sinnliche Orientierungen erweisen sich in dieser Dimension [...] als besonders treffsicher. Die Sinne verhalten sich wie erlöst vom Realitätsprinzip. Der in diese Dimension hineinproduzierte geschichtliche, individuelle oder gesellschaftliche Rohstoff ist die lebendige Kritik an der sog. Rationalität. Die andere Seite davon

ist die, daß Rationalität in diesem eingegrenzten Sinne des Gegenpols zum Irrationalen die Regierungsform einer zweiten, vergesellschafteten Irrationalen ist, d. h. der in die Funktionale gerutschen gesellschaftlichen Totalität. Das ist die unkonkrete gesellschaftliche Totalität. Sie ist irrational, ohne mit der Irrationale im Menschen zu korrespondieren. Die Begriffe ratio, Vernunft, Emanzipation, Aufklärung sind zunächst verquere Begriffe in diesem Zusammenhang. Als emphatische Kategorien erhalten sie ihre Substanz aus allen genannten Dimensionen zugleich. Sie stehen also nicht als Gegenpol zur Irrationalen. Grenzen sie diese Dimension jedoch aus, so sind es verengte Begriffe; sie sind nicht nur um eine wesentliche Dimension ärmer, sondern werden selbst irrational, unvernünftig, für Emanzipation unbrauchbar, unterliegen der Dialektik der Aufklärung. Übrigens sind sie erfahrungsgemäß dann immer auch gewalttätig.^{"cliv} (Negt/Kluge 1981, s. 513-4) I den irrationelle realitetsdimension organiserer protestenergiene sig. De besidder selvregulerende egenskaber (s. 623) og er orienteret mod lyst, på trods af realitetsprincippet. De stemmer sig op mod selvbeherskelsen (s. 969). Fordi denne dimension indeholder de motiver, der befinder sig under tærsklen af det tilpassede, acceptable og normerede, kan den på den ene side siges at have vendt sig bort fra den positive fakticitet, men da den på den anden side hele tiden må tage livtag med det bestående og dets undertrykkelsesmekanismer for at vinde lyst, er det en dimension, der har øje for fakticitetens porøsitet og modsigelsesfuldhed og for den lyst, der åbenbarer sig på brudstederne.

Forbinder den irrationelle realitetsdimension sig med den imaginære, udvikles der med stor sandsynlighed depression.

I senkapitalismen, der udvikler behov og ønsker hos subjekterne, så de sprænger deres trivielle eksistens, og hvor brugsværdierne sætter sig igennem som emfatiske brugsværdier (Wolfgang Pohrt 1976), bliver det klasseløse samfund synligt, når den irrationelle realitetsdimension forbinder sig med den horisontale: "Denn die *klassenlose* Gesellschaft ist doch kein bloßes Jenseits der bestehenden, sondern ist, in den Bedürfnissen und Ansprüchen der Menschen, aber auch in den ökonomischen Strukturen, im bereits entwickelten gesellschaftlichen oder meinetwegen genossenschaftlichen Reichtum, immer schon als reale Tendenz, als noch nicht erfülltes Motiv und in Gestalt von Gegenorganisationen vorhanden."^{clv} (Oskar Negt 1979, s. 19)

Dette fører os over i den 6. realitetsdimension.

6) *Den revolutionære realitetsdimension* findes til stede som en endnu ikke realiseret mulighed, står i den stærkeste antagonisme til den imaginære dimension, stærkere end til den funktionelle (Negt/Kluge 1981, s. 511-2). "Die *revolutionäre Dimension* ist in nichtrevolutionären Zeiten angeblich die unanschaulichste. Dies trifft aber nur zu, wenn das Revolutionäre in einer Gestalt

gesucht wird, die die Gestalt früherer Revolutionen, insbesondere bürgerlicher, kopieren soll." ^{clvi} (s. 514-5) Der er i denne dimension ikke tale om en tilstandsform, men om en sammenhæng af bestemte produktionsprocesser. Dens objektive mulighed er til stede, men der anvendes praktisk kun et ringe mål af arbejdskraft på den.

Disse seks realitetsdimensioner danner hele tiden aggregater. Opstillingen skal ses som et forsøg på at skære igennem disse aggregater. I det praktiske liv findes de aldrig i ren form.

Jeg vil nu forsøge at bruge opstillingen af de 6 realitetsdimensioner på et enkelt område i det senkapitalistiske hverdagsliv, nemlig lønarbejde i den umiddelbare produktionsproces.

Horisontalt. Det er denne dimension, de fem sanser primært omgås med. I den horisontale dimension viser sansernes rum- og tidskoordinater sig. I det kapitalistiske lønarbejde under reel subsumtion skrumper rummet ind og antager en uhyggelig skikkelse. Det synes at miste sin dybde dimension, at antage karakter af film – film hvor der intet sker som fx i Warhols første produktioner. I alt fald: rummets perspektivitet synes at mangle. Desuden mangler dets plasticitet. Samtidig bliver det et relationsløst rum, der tillige kun kan perciperes punktuelt. Da fabriksrummet fuldstændig beherskes af maskinerne og deres bevægelser, kan der optræde tilstande, hvor genstandenes bevægelse ikke længere synes at være bestemt af tyngdekraften. (De synes derimod at blive bevæget af en oversanselig magt – herom senere.)

Tiden rumliggøres og antager samtidig karakter af lineær tid. Da tiden ikke længere er en tid af fylde, hvor behov kan udtrykkes og tilfredsstilles, men netop bliver lineær, kræver det af det arbejdende subjekt en registreringstvang af den rumliggjorte tid (cf. Victor v. Gebattel 1928b). Tiden "wird bloßer Maßstab, i. e. bloße Form" ^{clvii} (Alfred Kroveza 1974, s. 24, da s. 180). Det eneste, der kan opfattes i denne usanselige tid, er, at den forgår. Tiden bliver bundet ind i et korset af et tidsforløb, der er sat som et nu, der efterfølger et andet nu, der synker ned som retention, for bagefter selv blot at blive retention. Her bliver tiden ikke ekstase, men indholdsløs tid.

En af betingelserne for at gøre erfaringer synes at smadres: subjekt og genstand har tendens til at smelte sammen under de påtvungne, patologifremkaldende betingelser, som lønarbejdet foregår under. Her vinder Moores bevis for den ydre verdens eksistens realgyldighed. Subjektet tvinges til hele tiden at forvise sig om genstandsverdens eksistens som forskellig fra selvets for ikke at opløses og dermed udsættes for arbejdsulykker og psykiske depersonaliseringstilstande.

Berøringssanserne mærkes med genstandenes kulde og knivskaphed. De usurperer subjekternes varme og behændighed (W. Benjamin 1926).

De porer, der var i arbejdsdagen, er efterhånden blevet bortrationaliseret. En skildring af det kapitalistiske lønarbejdes nådesløshed har Charles Denby (1960) leveret. En af overskrifterne lyder: Vi har ikke koncentrationslejr – endnu. Hvis det kun stod til kapitalen, var produktionsprocessen forlængst forvandlet til en koncentrationslejr. Undertrykkelsen erfares i denne dimension umiddelbart, endnu ikke tildækket eller fordrejet af rationaliseringer.

Vertikalt. Meget moderne industriarbejde svinger mellem overdreven opmærksomhedskoncentration og understimulering af hjernen. Det gælder selvfølgelig ikke for alt industriarbejde, at der findes perioder med understimulering, fx ikke for arbejdet på slagterierne. Her vil ethvert svigt af opmærksomhed kunne føre til alvorlige arbejdsulykker. I andre tilfælde vil perioderne med understimulering være så korte, at de ikke tillader tankevirksomhed. Men i de tilfælde, hvor der optræder længere perioder af understimulering, eller hvor håndteringen af arbejdsgenstandene foregår mekanisk, uden at tankevirksomhed behøver at være tilkoblet, sættes fantasien fri. Den kan så udføre et gravearbejde, der er fjernet fra den uhyggelige realitets modstand. Fantasien optræder som dagdrømme. I denne form synes den at transcendere produktionsprocessens *Überhang* af fordrejet materialitet. Men: "In ihrer unaufgehobenen Form, als bloß triebökonomisches Gleichgewicht gegenüber unerträglichen entfremdeten Verhältnissen, ist die Phantasie selber nur ein Ausdruck dieser Entfremdung."^{clviii} (O. Negt/A. Kluge 1972, s. 67, fed slettet, *no* s. 31) Den oversætter sig her til "zeit- und geschichtslose Produktionsformen"^{clix} (s. 71, *no* s. 33). Men fantasien har en tendens til at vende om, når den har nået en vis afstand fra realiteten; den vender sig så mod de reelle forhold som kritik og bliver så til udgravningsarbejde. Særligt effektivt bliver dette udgravningsarbejde, når det forbinder sig med den irrationelle realitetsdimensions protestenergier. Her er fantasiens virksomhed af overordentlig stor betydning, da fantasien, der ikke er rettet mod undertrykkelsessammenhængen, men så at sige ligger på tværs af den, producerer udkast til, hvordan det kunne være anderledes. Og det er udkast, der ikke kun retter sig mod lønarbejdet, men mod samfundet i sin helhed.

Funktionelt. Den funktionelle dimension er det fremmedgjorte arbejdes dimension. Her viser kalkulationen sig som indbygget i den fixe kapital og i sin voldelighed. Her træder menneskers egen produktion op over for dem som en "bewegende Kraft, die sich selbst bewegt"^{clx} (Karl Marx 1939/41, s. 584, *da* s. 536), og som en kraft, der sætter det arbejdende subjekt som ren subjektivitet, dvs. som en subjektivitet, der er uden konkrete bestemmelser, "als unselbständig", "als angeeignet"^{clxi} (s. 590, *da* s. 544). Der er forskel på den måde, kapitalisten og lønarbejderen omgås med den funktionelle realitetsdimension. Mens kapitalisten tænker *i* denne værdiabstraktionens

realitetsdimension, så tænker og lever arbejderne *under* den. Denne funktionelle realitetsdimension er den kapitalistiske karaktermaskes praktiske øje og samtidig de positivistiske og utilitaristiske klassifikationer og kvantificeringers realitetsindhold. For arbejderne viser disse klassifikationer og kvantificeringer sig som umiddelbar vold. For dem betyder de tillige orienteringsløshed, tab af erindring og fremtidshåb. Men arbejderne er tvunget til at tænke under kalkulationen. Ellers kommer de til skade. De har måttet internalisere denne kalkulerende omgang, som den fixe kapital udøver på dem. Den er blevet en indre stum tvang, der rækker ud over den rene overlevelse. Dette betyder, at driftsrørelser, "die sich den Forderungen nach Disziplin und Leistung im Dienste des Kapitals nicht unterordnen lassen, [...] unterdrückt und tabuisiert werden [müssen]"^{clxii} (Gerhard Vinnai 1977², s. 250). (Disse driftsrørelser udgør råstoffet for den irrationelle realitetsdimension.) Den funktionelle dimension lader sig imidlertid ikke dividere op i arbejderens subjektivitet uden en rest; denne rest ytrer sig som arbejdernes "intelligenza negativa"^{clxiii} (Renato Rozzi 1971, s. 45), der for kapitalen ytrer sig i vægringer, men som er udtryk for arbejdernes list, der kun kan konstituere sig gennem kendskab til og mimicry i regelbrudets tegn af herredømmets og udbytningens former, af maskinernes klassekarakter. Arbejdsstandsninger er bla. resultatet.

Imaginært. Her synes genstandenes voldsomhed, der er forlenet med en radikal nærhed, at transcendere sig selv og kræve den arbejdendes varme. Arbejderne har også brug for at investere denne varme for, at han/hun ikke skal forfryse. Arbejdet kræver behændighed, hvis fingrene ikke skal skæres af. Men det, der fremtræder som transcendens hos genstandene, skyldes forsvarsmekanismen fornægtelse. Især invasion af fjendtlige, aggressive driftsimpulser fornægtes i deres affektive dimensioner. Der anvendes en umoden modus til at percipere psykiske fænomener i. De sjælelige processer bliver betragtet, som om det drejede sig om konkrete dele af objektet eller selvet (Edith Jacobson 1971, s. 126). Her vinder Moores aktion om at oversætte til det konkrete indpas. Realiteten formidles i subjektet konkretistisk. Men da fornægtelsen ikke arbejder selektivt, sker der en almengørelse og udvidelse af perceptionerne og forsvarsprocesserne (ss.). Forsvaret breder sig ved hjælp af forskydning og overføringsytringer ud på alle genstande, objekter, områder og aktiviteter (s. 127). Det er fornægtelsen, der giver den imaginære realitetsdimension et skær af transcendens. I denne dimension er det ikke tingsliggørelsen, der åbenbarer sig, men hvad denne affektivt gør ved arbejderne. Genstandenes påtrængenhed producerer et *Überhang* af oversanselighed, der synes at krybe ind i genstandene. Denne oversanselighed synes nærmere helvede end himmel og udsuger de arbejdendes affektive varme, samtidig med at disse må fornægte deres aggression. Men netop fornægtelsen forlener genstandenes oversanselighed med en konkretisme,

som almengør sig. Således spærres subjekterne inde i en oversanselig verden, der har opsuget genstandene i sig og nu fremtræder i deres skikkelse. Genstandene bliver til attributter på subjekternes mangel på affektiv virkelighed, på affektivt håndgemæng. I den imaginære dimension fremtræder kapitalen som det, den er: metafysik, der behersker tingene og subjekterne.

Irrationelt. I den irrationelle realitetsdimension organiserer protestenergiene sig. De kan organisere sig til fordel for lønarbejdet som en protest mod den indholdstømte fritid eller – hvad der især gør sig gældende for kvinder – mod indegrænsningen i familien. Men primært retter de sig mod de herredømmeforhold, der gennemtrænger produktionsprocessen. Den kapitalistiske produktionsproces er en fremmedgørelsesproces, og arbejderen står fra første færd "in einem rebellischen Verhältnis"^{clxiv} til den (Karl Marx 1933, s. 18, da s. 63). Denne rebelskhed retter sig i det abstrakt-stoflige arbejde også mod maskinerne som fremtrædelsesform for kapitalforholdet. Det abstrakte arbejde fordrer af arbejderen driftsundertrykkelse, ikke sublimering. Men de undertrykte driftsimpulser forsvinder ikke, selv om de ikke er tilgængelige for bevidstheden. De viser sig først ubevidst i uundgåelige fejlhandlinger, undladelser mv. I denne form er de en subjektiv vægning, der endnu ikke er nået frem til bevidstheden. De ytrer sig direkte, uden om bevidstheden, og negativt, fordi de ikke kan mobiliseres positivt. De sammenfatter sig i små hverdagskonflikter, i nægtelsen, i sonderingen, i provokationen. Mere omsiggribende organiserer de sig i kollektive former, bliver bevidste og planlagte (Renato Rozzi 1971). "Tageskämpfe entzündeten sich häufig an kleinen Mißständen und werden zunächst mit dem Ziele eines kleineren genießbaren Teilerfolgs geführt. Weitere Ziele werden erst nach und nach in dem Maße deutlich, in dem ein Kampf sich ausweitete."^{clxv} (Michael Vester 1969/70, s. 333, da s. 91). Arbejderne må samtidig med udviklingen af autonomi, rådighedsrum og nye behov eller rettere sammenflettet med skabelsen af disse udvikle solidaritet og det på trods af de mange opsplitninger af klassen, som er sat af kapitalen. "Die Notwendigkeit solcher Solidarisierung wird meist erst im Kampf und durch Erfahrungen des Mißerfolgs gelernt."^{clxvi} (ss., da ss.) Solidariseringen styrker også modet: "Die Solidarisierung vermindert die Angst so, daß die Abhängigen in fast allen Institutionen die Verweigerung wagen."^{clxvii} (s. 341, da s. 97)

Revolutionært. Den revolutionære realitetsdimension gør sig anticipatorisk gældende i den horisontale, vertikale, funktionelle og irrationelle dimension og som modsætning i den imaginære. Dens modus er "Selbstregulierung als Praxis"^{clxviii} (Oskar Negt 1983, s. 47, da s. 11). I det daglige lønarbejde viser den sig i ønsker og behov; i arbejdskampe viser den sig i arbejderens selvregulerede solidaritet; genstandsmæssighed vinder den, når arbejderne selv overtager

produktionen på en strejkeramt fabrik; samfundsmæssig målestok får den først, når opbrudet griber hele samfundet, og når den organiseres i et socialistisk demokrati.

Oversættelser af de fremmedsprogede citater

- i. "Selv teorier, der *an sich* er rigtige, kan degenerere til vanvittige systemer, hvis de hypostaseres, dvs. bliver revet ud af den erfarende tænkning, som de skylder deres betydning."
- ii. *Sartre og den politiske praksis*: "den objektive tendens, en erfaring har til at krystallisere sig som fremmed over for den bevægelse, der har fremkaldt den, lige så snart den ikke længere er afhængig af den." (s. 80-1)
- iii. "livet er selv allerede fornuftigt."
- iv. "læg alle værdierne af alle *lysterne* sammen på den ene side, og værdierne af alle smerterne på den anden side"
- v. "den benthamske bogføring over egne interesser og egenskaber"
- vi. *Kapitalen bd. I*: "ærkefilisteren" / "dette nøgternt pedantiske, knirkende snakkesalige orakel for den jævne borgerstand i det 19. århundrede" (s. 860)
- vii. *Ss.* "Med den mest knirkende naivitet går han ud fra denne moderne spidsborger, specielt den engelske spidsborger, som normalmennesket. Hvad der er til nytte for denne løjerlige type af et normalmenneske er nyttigt *an und für sich*. Med denne målestok bedømmer han fortid, nutid og fremtid. Den kristelige religion fx er 'nyttig', fordi den ud fra et religiøst synspunkt fordømmer de samme misgerninger, som staffeloven forbyder juridisk. Kunstkritik er 'skadelig', da den forstyrrer ærbare personer i at nyde Martin Tupper osv. Med den slags juks har den gode mand, hvis motto lyder '*nulla dies sine linea*', fyldt bjerge af bøger. Var jeg i besiddelse af min ven, Heinrich Heines kurage, ville jeg kalde hr. Jeremias et geni udi borgerlig dumhed." (s. 860)
- viii. "Aritmetik var Den Industrielle Revolutions grundlæggende redskab. Den Industrielle Revolutions skabere så den som en serie af summer af addition og subtraktion: differensen i pris mellem at købe på det billigste marked og at sælge på det dyreste, mellem produktionsomkostninger og salgspris, imellem investering og udbytte. For Jeremy Bentham og hans tilhængere, der var de mest konsistente forkæmpere for denne type rationalitet, kom selv moral og politik under disse kalkulationer. [...] Ethvert menneskes glæde kunne udtrykkes (i hvert fald i teorien) som en kvantitet, og det samme kunne hans smerte. Træk smerten fra glæden, og nettoresultatet var hans lykke. Læg alle menneskers lykke sammen, og træk ulykken fra, og den regering, som sikrede den største mængde, var den bedste. Menneskehedens bogholderi ville producere sine debit- og kreditbalancer, lige som dem i forretningslivet."
- ix. "Det var ikke hans meninger, [...] men hans metode"
- x. "Benthams metode kan kort beskrives som detaljens metode. Han behandler helheder ved at skille dem ad i deres dele, abstraktioner ved at opløse dem i Ting, klasser og generaliteter ved at opdele dem i individer, hvoraf de er sammensat, og ethvert spørgsmål ved at bryde det i stykker, før han prøver at løse det."

- xi. "sindrige bevisførelser for de mest alment anerkendte sandheder"
- xii. "at den menneskelige forstand ikke formår at omspænde en sammensat helhed, før den har beskuet og katologiseret de dele, hvoraf denne helhed er opbygget. Endvidere: at abstraktioner ikke er realiteter *per se*, men en forkortet måde at udtrykke kendsgerninger på, og at den eneste praktiske måde at behandle dem på er at spore dem tilbage til de kendsgerninger, som de er udtryk for."
- xiii. "Det er denne indførelse af detaljens metode i den menneskelige adfærds filosofi - denne praksis aldrig at ræsonnere om helheder, før de er blevet opløst i deres dele, eller om *abstraktioner*, før de er blevet oversat til realiteter – der udgør Benthams originalitet som filosof, og som gør ham til den store reformator af den afdeling af filosofien, der har med moralske og politiske spørgsmål at gøre." (min fremhævning)
- xiv. "Disse simple eller elementære Bevidsthedslove er konstateret ved almindelige eksperimentelle undersøgelsesmetoder"
- xv. "den universelle eller abstrakte del af den menneskelige naturs filosofi"
- xvi. *Kapitalen bd. I*: "Anvendt på mennesket [...] drejer det sig først om den menneskelige natur i almindelighed og derpå om de i hver epoke historisk modificerede menneskenaturer [...]" (s. 860)
- xvii. "Selv når mennesker lever i samfund, er de dog stadig mennesker; og deres handlinger og følelser er underkastet lovene for det enkelte menneske."
- xviii. "Der må være diskussion for at vise, hvordan oplevelse skal fortolkes. Forkerte meninger og praksisser viger gradvist for kendsgerninger og argumenter, men kendsgerninger og argumenter må bringes frem foran bevidstheden for at frembringe en virkning på den. Meget få kendsgerninger er i stand til at fortælle deres egen historie uden kommentarer til at trække deres mening frem."
- xix. *Kapitalen bd. I*: "ofrer [...] sine kødelige lyster til guldets fetich. Han gør alvor af forsagelsens evangelium." (s. 241)
- xx. "At denne mellemand [altså pengene] nu bliver til den *virkelige gud*, er klart, for mellemanden er den *virkelige magt* over det, han formidler for mig. Tilbedelsen af ham bliver et mål i sig selv. Genstandene har adskilt fra denne mellemand mistet deres værdi. De har altså kun værdi, for så vidt de *repræsenterer* ham, mens det oprindeligt så ud til, at han kun havde værdi, for så vidt *han* repræsenterede dem."
- xxi. "Ved rigdommens glæder kan forstås de glæder, man ofte får ved bevidstheden om at besidde en hvilken som helst genstand eller genstande, som står i listen over midler til nydelse eller sikkerhed, særlig når man får dem første gang, hvor glæden kan kaldes en glæde ved at vinde eller en erhvervelsesglæde; ellers besiddelsesglæde."
- xxii. "Deres [pengenes] værdi består udelukkende i værdien af de ting, man kan købe for dem; begæret efter dem er begæret efter andre ting, som de er et middel til at tilfredsstille."
- xxiii. "Kærligheden til penge er ikke blot en af de stærkeste drivkræfter i det menneskelige liv, men pengene ønskes ofte for deres egen skyld. Begæret efter at eje dem er ofte stærkere end begæret efter at bruge dem [...]. Det, som engang blev ønsket som et redskab til at opnå lykken med, bliver nu ønsket for sin egen skyld. Men når det ønskes for sin egen skyld, ønskes det også som en *del* af lykken."
- xxiv. *Kapitalen bd. I*: "Arbejdsomhed, sparsommelighed og gerrighed" (s. 241)

- xxv. "den borgerlige eksistens forudsætter forsagelsen, frembringer den og nærer den"
- xxvi. *Principia Ethica*: "Er det Mills mening at sige, at 'penge', *selve disse mønter*, som han indrømmer ønskes i og for sig selv, er en del enten af nydelsen eller af fraværet af smerte? Vil han hævde, at disse *mønter* selv er i min bevidsthed og faktisk er en del af mine behagelige fornemmelser?" (s. 130, min fremhævning)
- xxvii. *Ss.* "Alting er hvad det er og ikke nogen anden ting" (s. 65)
- xxviii. *Jeg-psykologi uden jeg. Watzlawicks psykiatriske terapi som skjult samfundsteori og dens borgerligt-traditionelle grundlag*: "adfærden ikke længere behøver at blive forstået i sammenhæng med de problemer, der kendetegner dens tilblivelseshistorie, og de betydninger, der er opstået i denne sammenhæng." (s. 236)
- xxix. "kvasi genstandsmæssige egenskaber ved ting"
- xxx. *Principia Ethica*: "Hvis dette skal siges, så er alle ord nytteløse: intet kan overhovedet skelnes fra noget som helst andet; hvis disse to ting ikke er forskellige, hvad i alverden er så? Vil vi som det næste få at høre, at dette bord i virkeligheden er det samme som dette værelse; at en drochehest i virkeligheden ikke er at skelne fra Skt. Paulskirken; at fordi det var Mills fornøjelse at frembringe denne hér af hans bøger, som jeg holder i min hånd, er den nu og i dette øjeblik en del af den lykke, som han følte for mange år siden, og som for længst er hørt op med at være til. Vær venlig at tænke efter et øjeblik, hvad dette foragtelige nonsens virkelig beløber sig til. [...] Han har gjort det af med den distinktion mellem mål og midler, på hvis nøje overholdelse hans hedonisme bygger." (s. 130-1)
- xxxi. *Oplysningens dialektik*: "Det, der eventuelt måtte være anderledes, bliver gjort lig alt andet." (s. 26)
- xxxii. *Ss.* "skærer det inkommensurable bort" (ss.)
- xxxiii. *Ss.* "forholder sig til sine objekter ligesom skæbnen, hvis begreb den udsletter: som likvidering" (s. 27)
- xxxiv. "Typisering, forenkling, det at begribe i formler, trivialisering er de midler, som hverdagsviden og den dertil relaterede betydningsstruktur bliver sedimenteret og institutionaliseret med, sådan at de til enhver tid kan gribes af erindringen."
- xxxv. *Det éndimensionale menneske*: "skabe flere illusoriske problemer, end den har afskaffet" (s. 197)
- xxxvi. "Hvad Hegel finder påfaldende ved betragtningen af den for forstanden umiddelbart givne enkeltfremtrædelse, det er tænkningens tendens til ved fremstillingen af denne enkeltfremtrædelse at abstrahere fra alt andet. Derfor kalder han ikke det enkelte, sådan som det er sædvane, konkret, men tværtimod 'abstrakt' [...] Hvor man end begynder, så mister det, der først var en rent umiddelbar størrelse, dvs. det, der er blevet udabstraheret af helheden, i løbet af den videnskabelige undersøgelse sin ensidighed; begyndelsen selv bliver noget formidlet [...]"
- xxxvii. "det abstrakte er det umiddelbare, og alle tænkningens formidlingsbevægelser forsvinder i de tommeste abstraktioner som det slette umiddelbare: det irrationale."
- xxxviii. "en universal død kendsgerning"
- xxxix. *Principia Ethica*: "den *eneste* enkle tankegenstand, der er særegen for etikken" (s. 76)

- xl. Ss. "godt er godt, og dermed færdigt" (s. 77)
- xli. *Almen retslære og Marxisme: "forbetingsen"* (s. 95)
- xlii. Ss. "kun et aspekt af denne virkelige verden [...], det aspekt, der viser, at de menneskelige relationer er underkastet værdiloven" (s. 100)
- xliii. "I alt fald kan det være rigtigt, at af to handlinger, som begge enten frembringer et overskud af lyst over ulyst eller et overskud af ulyst over lyst, frembringer den ene et *større* overskud end den anden. Af den grund kan man trindele alle handlinger, i det mindste teoretisk, i en rangorden, idet man begynder på toppen med handlinger, som frembringer det *største* overskud af lyst over ulyst og så trinvist stiger ned og angiver tilfælde, hvor overskudet af lyst over ulyst stadig aftager, til man når til de handlinger, som ikke frembringer et overskud af lyst over ulyst eller ulyst over lyst. Så begynder man igen med handlinger, som frembringer et overskud af ulyst over lyst – nemlig det mindst mulige – går så trinvist videre til tilfælde, hvor overskudet af ulyst over lyst tager mere og mere til, indtil man kommer til tilfælde, hvor overskudet af ulyst over lyst er størst."
- xliv. "når en handling er en pligt, eller når det om den står entydigt fast, at man skal udføre den, vil det være forkert at gøre noget andet i stedet for."
- xlv. "at alt, hvad der er formålstjeneligt, altid *også* er pligt, og at alt, hvad der er pligt, altid *også* er formålstjeneligt. Dvs. den [påstanden] hævder *virkelig*, at pligt og formålstjenelighed *falder sammen*, men den hævder *ikke*, at betydningen af de to ord er den samme."
- xlvi. "et kriterium, en test eller en standard"
- xlvii. "enhver virkning eller række af virkninger, som indeholder mere lyst, altid *i sig* er bedre end en virkning, som indeholder mindre."
- xlviii. "Alt dette kan [...] gøres ved at vise, hvilke arter af ting, der i sig selv er gode og dårlige, hvilke der er bedre og dårligere end andre, og ved at klassificere nogle af disse tings hovedarter og henvise til de bestanddele, som deres gode eller dårlige kvalitet baserer sig på. Jeg er af den mening, at dette er en af etikens mest indbringende opgaver, som man indtil dato har forsømt alt for meget."
- xlix. "For vor teori hævder entydigt *ikke*, at lyst er den eneste *i sig selv* gode ting og ulyst den eneste *i sig selv* dårlige ting; snarere hævder den, at enhver helhed, der *indeholder* et overskud af lyst over ulyst, *i sig selv* er god, ligegyldigt hvad den derudover tillige måtte indeholde."
- i. "der ikke længere er tilordnet en interaktionsform, men så at sige hænger 'bundløst' i sprogfigurenes net."
- ii. "De samlede resultater af en handling afhænger ikke kun af handlingens specifikke egenart, men også af de omstændigheder, hvorunder den blev udført; og da de omstændigheder nu og da er så forskellige, er det i de fleste tilfælde yderst usandsynligt, at en bestemt handlingsmåde *uden undtagelse* altid, under alle omstændigheder uden undtagelse opnår eller ikke opnår det bedst mulige resultat. Af denne grund må vi, når vi gør os til talsmænd for den anskuelse, at rigtig og forkert afhænger af følgerne, efter min opfattelse stille spørgsmålstejn ved, om overhovedet nogen som helst bestemt handlingsmåde uden undtagelse altid er rigtig, eller uden undtagelse altid er forkert. Hvordan vi end definerer fx 'mord', så er det usandsynligt, at der ikke på et eller andet tidspunkt vil opstå *et* tilfælde, hvor det vil være rigtigt at begå et mord."

- lii. *Kapitalen bd. I*: "Lige så fremmed han står over for Hegels 'modsigelse', al dialektiks kilde, lige så hjemmevant er han i banale modsigelser." (s. 842)
- liii. *Teorier om merværdien III*: "i doktrinær form" (s. 604)
- liv. "den sunde menneskeforstands dogmatisme"
- lv. "er overhovedet mest forarmet dér, hvor den tror sig at være rigest."
- lvi. *Kapitalen bd. III*: "[...] al videnskab ville være overflødig, hvis tingens fremtrædelsesform og deres væsen faldt umiddelbart sammen" (s. 1052)
- lvii. *Sociologi og empirisk forskning*: "Idet man gør spørgsmålet om tingens væsen til tabu ved at erklære det for en illusion [...], så er væsenssammenhængene [...] a priori beskyttet mod erkendelsen" (s. 167)
- lviii. "intim naturlig solidaritet"
- lix. "at en videnskab ældes i den udstrækning, at dens interesse flytter sig fra det *felt*, den undersøger, til de specifikke *værktøj*, som den anvender til sin undersøgelse."
- lx. *Oplysningens dialektik*: "Al tingsliggørelse er glemsel." (s. 231)
- lxi. *Bevis for en ydre verden*: "Jeg kan have viden om ting, som jeg ikke kan bevise." (s. 239)
- lxii. *For Marx*: "Den spekulative illusion [...] [der] består i at identificere tanke og væren, tankeproces og værensproces, det 'tænkte' konkrete og det 'virkelige' konkrete." (s. 162)
- lxiii. "Formålet med dette kapitel er langt fra at være et forsøg på at gøre udførligt rede for rummets og tidens natur. Det vil nøjes med at fremstille vor hovedbegrundelse for at anse dem for at være skin [fremtræden]. Det vil forklare, hvorfor vi benægter, at de i den karakter, som de lægger for dagen, enten har virkelighed eller tilhører virkeligheden."
- lxiv. "Foreløbig kan vi holde fast ved dette, at fremtoninger *eksisterer*. Dette er absolut sikkert, og at benægte det er nonsense. Og alt, hvad der eksisterer, må *tilhøre virkeligheden*. Dette er ligeledes helt sikkert, og benægtelsen af det er nok engang selvmodsigende. Vore fremtoninger kan uden tvivl være et ussel skin, og deres natur kan i ukendt udstrækning være noget, der, *som den er, ikke* er sandt om virkeligheden. Dette er én ting, og det er en helt anden ting at tale, som om disse kendsgerninger ingen faktisk eksistens havde, eller som om der kunne være noget som helst andet end virkeligheden, som de kunne tilhøre. Og jeg må tillade mig at gentage, at en sådan tanke ville være rent nonsens. Hvad der fremtoner *er*, af den ene grund, uden ringeste tvivl; og der er ingen mulighed for at mane dets væren væk fra det."
- lxv. *Begrebet virkelighed*: "[...] vi kunne derfor sige, at det visse er forkert at tale, som om Tiden selv kunne have to uforenelige karakterer; eftersom intet kan have to uforenelige karakterer, med mindre det har dem *til forskellige tider*." (s. 161)
- lxvi. *Ss*. "Hovedfejlen, formoder jeg, er den fejl at tro, at påstanden 'enhjørninge tænkes på' er en påstand af samme form som 'jeg jager en løve', [...] eller påstanden 'enhjørninge er genstand for tanke' af samme form som 'løver er genstande for jagt'. [...] I det første tilfælde hævder jeg *ikke*, at de to egenskaber at være enhjørning og at blive tænkt på af mig tilhører én og sammen ting; mens jeg i det sidste tilfælde hævder, at de to egenskaber at være en løve og at blive jaget af mig *tilhører* én og samme ting." (s. 172-3)
- lxvii. *Sociologi og empirisk forskning*: "Den enkelte konstatering, teorien verificeres ved, tilhører

- igen selv den forblændelsessammenhæng, den vil gennembryde." (s. 155)
- lxviii. "symbol på gennemsnittet"
- lxix. "techne, konsum og tab"
- lxx. "den 'evige gårdsdag'"
- lxxi. "Det er sandt, som Marx siger, at historien ikke går på hovedet; men det er lige så sandt, at den ikke tænker med fødderne."
- lxxii. *Forelæsninger over Historiens Philosophie*: "at en Stat [...] er velbeskikket og kraftfuld i sig, naar Borgernes Privatinteresse er forenet med dens almene Øiemed" (s. 25)
- lxxiii. Ss. "Kampe med den partikulære Interesse og Lidenskaberne, en tung og langsom Optugtelse af samme [...]" (ss.)
- lxxiv. "Staten er også et abstraktionsapparat: når vi 'bliver bekendt' med den, bliver vi fremmed for os selv."
- lxxv. *Grundrids til kritikken af den politiske økonomi*: "formidlet tvangsarbejde" (s. 217)
- lxxvi. *Kapitalen bd. I*: "I stedet for den enkelte maskine har vi her [under automationen] et mekanisk uhyre, hvis krop fylder hele fabriksbygninger, og hvis dæmoniske kraft først skjules under kæmpelemmers næsten højtideligt afmålte bevægelser for derpå at bryde løs i de talløse egentlige arbejdsorganers feberglade hvirveldans." (s. 558)
- lxxvii. "Ideologisk identitets spejlvirkning [som afstedkommes af vareæstetikken] – »Jeg er dette forbilledes billede« – kan næppe lade sig opretholde. Forbilledet stiller uopnåeligt høje krav, for hvis indfrielsesforsøg jeg må skamme mig over for forbilledet. Denne skam kalder vi [...] den *epiméteuske skam*. Prometheus hedder den forudseende; hans broder, offeret, som han selv bliver til til sidst, hedder Epiméteus, den bagkloge. Han er den, der er gået i vandet. Han skammer sig i første omgang over det skønne skin, der har fået ham til at gå i vandet. Han tog attrappen som forbillede og skammer sig, fordi han ikke fuldkomment kan efterligne den. [...] Den epiméteuske skam bliver til skuffelse."
- lxxviii. *Kritik af den dialektiske fornuft*: "alle imperativformerne kommer til mennesket gennem den forarbejdede materie, for så vidt den *udtrykker* imperativet i almindelighed inden for samfundsfeltet." (s. 121)
- lxxix. *At stå ved lyskurven på en tom gade og vente på at det bliver grønt*: "bureaukratisk indrestyring" (s. 102)
- lxxx. *Kritik af den dialektiske fornuft*: "ved sin væren, dvs. for så vidt som enhver *praksis* konstituerer sig gennem det [kollektivet] som simpel *habitus*." (s. 126)
- lxxxii. "Det hverdagslige består af monotone gentagelser i de umiddelbare interaktioner, i hvilke det bestående praksis-træge systems inerti gennem sætter sig."
- lxxxiii. "Med lykke menes glæde og frihed for smerte, med ulykke menes smerte og mangel på glæde."
- lxxxiiii. "lærer en praktisk lektie med at underkaste sig en ledelse og betvinger sig selv til at handle som en indbyrdes afhængig del af en kompleks helhed. Et folk, der på denne vis fremadskridende er øvet i kooperation gennem dets livs forretninger, bliver i stand til at overføre samme vaner på nye ting. [...] Disciplinære vaner, der én gang er erhvervet, kvalificerer menneskene til at opnå alle andre

ting, som disciplinen er nødvendig for."

lxxxiv. "en hensygnende spontaneitets reservat"

lxxxv. "erindrer de [vanerne] dem [de voksne] ubevidst om deres tidligste tilfredsstillelser i barndommen."

lxxxvi. "en oprindelig spontan adfærds sedimenterede form."

lxxxvii. *Forelæsninger over Historiens Philosophie*: "hvor i Øiemedets Fylde og Dybde ei mere behøver at komme til Orde" (s. 77)

lxxxviii. "blivende åndelig erhvervelse"

lxxxix. "dump tilvænning til de livsregelmæssigheder, der indledes som skik og brug"

xc. "Den har løst sig fra rum og formår nu at gennemtrænge alt. Tabet af egenmægtige tids- og handlingsperspektiver, som gennemsætter sig med fremmedbestemmelsen i arbejdstiden, overgriber i kraft af denne forskydelighed livet uden for produktionen."

xci. "det *Alt-for-meget*, der allerede ved begyndelsen vil være færdig for med det samme at kunne udlade sin desuagtede og netop *forblevne* utålmodighed på det næste"

xcii. "kan overfalde os allerede ved det første famlende skridt"

xciii. *Det sociale hukommelsestab*: "er en teori om et ufrit samfund, som nødvendiggør psykoanalysen som terapi." (s. 129, kursiv slettet)

xciv. "en metode til selvforbedring gennem positiv tænkning."

xcv. "det abstrakte er det umiddelbare, og alle tænkningens formidlingsbevægelser forsvinder i de tomme abstraktioner som det slette umiddelbare: det irrationelle."

xcvi. *Nye forelæsninger til indføring i psykoanalysen*: "[...] vor filosofi har bevaret væsentlige træk af den animistiske tænkemåde: overvurderingen af ordmagien, troen på, at de reale processer i verden går de veje, som vor tænkning vil anviser dem." (s. 133)

xcvii. *50 års Institut für Sozialforschung*: "fremtrædelsesform for utopiske udtryk" (s. 84)

xcviii. "Det drejer sig om *ekspropriering*, men – set fra arbejdsvejen – også om *tilegnelse*."

xcix. "Genstandene taber ikke deres subjektive symbolværdi, men betydningerne afprivatiseres uden derfor med det samme at blive ofret for det herskende realitetsprincip."

c. "er så spøgelsesagtig-væsensløs, at man ikke begrebsligt kan fatte den, og så allestedsnærværende og mægtig, at det ikke er muligt at undslippe den."

ci. *Modsetningsfyldt realitet og ambivalens*: "Den subjektive henvisning til begge erfaringsområder udgør for erhvervsarbejdende mødre et dilemma: at klare begge dele – at arbejde i fabrikken og at sørge for den materielle omsorg i familien – det er i betragtning af den konkrete beskaffenhed af begge arbejdsområder for meget; det ene liv alene – et liv kun for familien og kun i familien, men også et liv uden familie – det er for lidt. Orienteringen mod begge erfaringsområder etableres gennem den foreliggende mangel, men også gennem foreliggende områdeimmanente begrænsede tilfredsstillelsesmuligheder; hver sfære for sig alene er under de herskende samfundsmæssige betingelser utilstrækkelig og kritisabel: isolation, ghettoisering og manglende selvbekræftelse i familien; udmarvende arbejdsbetingelser i erhvervssfæren. Men betragtet sammen frembyder de alligevel, men opbydelse af alle individuelle reserver, gensidige kompensationsmuligheder og ikke-fornægtelse af selvhensyn." (s. 186-7)

cii. "Bureaukratisering er *det* specifikke middel til at overføre konsensusstyret 'fællesskabshandlen' til rationelt ordnet 'samfundshandlen'. Som instrument for 'samfundsmæssiggørelsen' af herredømmerelationerne var og er den derfor et magtmiddel af aller højeste rang for den, der har rådighedsretten over det bureaukratiske apparat. For under ellers lige betingelser er den planmæssigt ordnede og styrede 'samfundshandlen' overlegen over for enhver 'masse'- eller 'fællesskabshandlen', der stræber i modsat retning. Hvor bureaukratiseringen af forvaltningen éngang restløst er gennemført, dér er der skaffet en form for herredømmerelation, der praktisk talt er så godt som umulig at nedbryde."

ciii. *Grundrids til kritikken af den politiske økonomi*: "Da de hverken er subsumeret under et naturgroet fællesskab, eller på den anden side som bevidste medlemmer af fællesskabet subsumerer fællesvæsenet under sig, må det over for dem i deres egenskab af uafhængige subjekter eksistere som noget ligeledes uafhængigt, ydre, tilfældigt, tingsligt." (s. 836)

civ. *Skuespilsamfundet*: "varens humanisme der varetager arbejdernes 'fritid og menneskelighed'" (s. 30)

cv. Ss. "er helt igennem lighed med sig selv, det kvantitatives kategori" (s. 27)

cvi. *Oplysningens dialektik*: "rene trafikknudepunkter for tendenser i det almene" (s. 161)

cvii. "[...] hverdagslivet [taber] gennem den på alle livsområder overgribende forvaltning sin kraft til social integration."

cviii. *Halvdannelsens teori*: "bevidsthedens kontinuitet, hvor alt ikke-nærværende er til stede" (s. 75)

cix. Ss. "det liv, som i det yderste forgreninger er bestemt af ækvivalensprincippet, tømmer sig i reproduktionen af sig selv" (s. 69)

cx. "Husholdningsenheden har – lige som en hvilken som helst anden identificerbar gruppe – i ethvert samfund en karakteristisk begivenhedsstruktur. Hos os selv fx bliver en ny husholdningsenhed til ved brylluppet [...]. Det unge par danner sædvanligvis en husholdningsenhed på det tidspunkt, hvor de bliver gift – i visse klasser og i visse områder er dette udsagn ikke sandt, men det er almindeligvis idealet. Huset eller lejligheden er sædvanligvis for lille til familien, så snart der er to eller tre børn. Disse har brug for rum til at blive passet i, legerum, træer, luft [...]. I hvert fald flytter en stor proportion af husholdningsenheder i amerikanske middelklassefamilier fra den oprindelige lejlighed, som de levede i, ind i større huse, som er arrangeret efter en anden hensigt. Når så børnene vokser op og forlader husholdningsenheden, er et nyt arrangement igen tiltrængt; den ældre generation klamrer sig måske fast til huset et stykke tid endnu, fordi børnene vil komme hjem – men kun for en kort periode. De ældre forlader ofte det store hus og flytter så til en lejlighed eller et mindre hus. Husholdningsenheden kan så til sidst blive bragt til ophør ved en af ægtefællernes død, selvfølgelig ved begges. Her har vi et mønster af begivenhedskaraktistika for husholdningsenheder i et større eller mindre udsnit af vort eget samfund."

cx. "værenen 'mellem' fødsel og død"

cxii. "Filosofiske konstruktioner, teologier, religioner har under senkapitalismens forhold ikke mere rang af at fortolke verden for individerne og organisere deres adfærd."

cxiii. *Sociologisk fantasi og eksemplarisk indlæring*: "de materielle hjælpemidler og den teoretiske

indsigt i de komplekse realiseringsbetingelser" (s. 85)

cxiv. "konstituerer sig [på] [...] omslagspladserne, hvor objektive og subjektive strukturer gennemtrænger hinanden."

cxv. "Den fremmedgjorte objektivitets uigennemsigthed kaster subjekterne tilbage på deres indskrænkede selv og foregøgler dem dette afspaltede *Für-sich-sein*, det monadologiske subjekt [...] som det væsentlige."

cxvi. "genstandsgjorte samfundsmæssige relationer, [som] nødvendigvis fremstiller sig som et *Ansichsein* for dem."

cxvii. *Offentlighed og erfaring*: "Den tidligere kontinuitet sprænges og det på en måde, der gør, at tingsliggjorte forhold, bevidstheds- og adfærdsblokeringer hos masserne [...] helt pludseligt overvindes, falder bort som skaller." (s. 250)

cxviii. *Intet demokrati uden socialisme – ingen socialisme uden demokrati*: "et samfundsmæssigt centrum" / "hersker en art *samtidighed af mange politiske rumelementer*, der udgør den revolutionære proces." (s. 7)

cxix. Ss. "Kampen mod kapitalismen er blevet til et hverdagsanliggende for menneskene [...]" (s. 6)

cxx. "Bevidstgørelsesprocesserne [...] er i deres fordringslogik først og fremmest af instrumentel karakter."

cxxi. "opstår [...] som et resultat af militante, omend også først og fremmest partikulært førte, konfrontationer om materielle interesser [...]"

cxxii. *Sociologisk fantasi og eksemplarisk indlæring*: "de kognitive færdigheder, som er udviklet i et område, [kan] meget let [...] overføres til andre områder." (s. 104)

cxxiii. "har to momenter: viden og en genstandsmæssighed, der er negativ i forhold til viden."

cxxiv. *Forelæsninger over Historiens Philosophie*: "Tvende Ting er at adskille i Bevidstheden, for det første, *at jeg veed*, og for det andet, *hvad jeg veed*." (s. 17)

cxxv. "for at bringe den i overensstemmelse med genstanden. Men i denne forandring af vor viden forandrer genstanden sig i virkeligheden også for bevidstheden, for den foreliggende viden var i sit væsen en viden om genstanden. Når vor viden bliver en anden, bliver genstanden det også, for den tilhørte i det væsentlige denne viden."

cxxvi. "Og erfaring kaldes netop denne bevægelse, hvor det umiddelbare, det uerfarede, dvs. det abstrakte, det være sig i den sanselige verden eller i det blot tænkte enkle, gør sig fremmed for sig selv og så vender tilbage til sig selv fra dette fremmede og først hermed fremtræder i virkelighed og sandhed, samtidig med at det også er bevidsthedens ejendom."

cxxvii. "fletværket af ikke-lemlæstet erkendelse"

cxxviii. "Således er de forskelle, som er skabt, lige så umiddelbart er opløst, som de er skabt, og lige så umiddelbart skabt, som de er opløst, og det sande og virkelige er tillige denne i sig kredsende bevægelse."

cxxix. *Offentlighed og erfaring*: "en modpol, en blok (Adorno), en ting *an sich* [...], som den kan oparbejde sig på, og som ikke kan opløses i den subjektproducerede erfarings funktionsmekanisme." (s. 48, n. 10)

cxxxx. "et *virkeligt* blik"

- cxxx. "Frisættelsen, forarbejningen og udfoldelsen af erfaring er lige så uforenelig med tilpasning som med dogmatisme."
- cxxxii. "at det [*Noget*] ikke er, sådan som det i første omgang synes, men i sandhed anderledes. Men dette, som det ikke er, kastes ikke til side, men den konkrete fremtræden hører netop til det, hvoraf erfaringen gøres, og den hører med til det, der gør erfaringen rigere."
- cxxxiii. "Denne nye genstand indeholder den førstes intethed; den er den erfaring, som er gjort om den."
- cxxxiv. *I regressionens malstrøm*: "i en forhøjet gennemtrængelighed for ubevidste indhold og samtidig i en forstærket kapacitet til bevidst forarbejdning af disse indhold." (s. 90)
- cxxxv. "en permanent foregribelse af rigtig, dvs.: revolutionært omstyrtende parksis."
- cxxxvi. *Notits om den 'magiske blok'*: "et ydre pirrings skjold, der kan nedsætte størrelsen af de ankommende spændinger, og den pirringsmodtagende overflade bagved, nemlig systemet *p-bv*." (s. 209)
- cxxxvii. *Hinsides lystprincipet*: "med en brøkdel af sin intensitet" (s. 37)
- cxxxviii. *Om subjekt og objekt*: "at overlade sig til objektet med den frihed, der løsgjorde subjektet fra erkendelsen, indtil det i sandhed udslukkes i det objekt, det er beslægtet med i kraft af sin egen objekthed." (s. 190)
- cxxxix. *Ss.* "Subjektet er objektets agens, ikke dets konstituens." (s. 191)
- cxl. *Ss.* "i angstfri passivitet betro sig til sin egen erfaring" (ss.)
- cxli. *Offentlighed og erfaring*: "også kan efterprøves og gentages af andre fornuftige subjekter" (s. 48, n. 10)
- cxlii. *Ss.* "samtidig produktionsproces og reception af samfundsmæssig overenskomst om genstandens fremtrædelsesform eller lovmæssighed." (ss.)
- cxliii. *Ss.* "dialektisk samfundsmæssig formidling af denne erfaring" (s. 12)
- cxliv. *Forelæsninger over Historiens Philosophie*: "Verdenshistorien viser kun, hvorledes Aanden efterhaanden kommer til at vide og at ville Sandheden; det klarer sig i den, den finder Hovedpuncter, ved Enden kommer den til fuld Bevidsthed." (s. 54-55)
- cxlv. *Ss.* "maa fuldbringe sig" (s. 229)
- cxlvi. *Ss.* "Historiens Hverv" (s. 347)
- cxlvii. *Ss.* "vinder en affirmativ og [...] en rigere, concretere Bestemmelse" (s. 65)
- cxlviii. "(1) Den er en eksistensdialektik og ikke, som han [Merleau-Ponty] hævder, Hegels er, en, der kun vedrører ideer. [...] Det følger af dette, at den dialektiske tanke kun vedbliver med at være en mulighed så længe, den anerkender sine rødder i en før-bevidst eksistens. [...] (2) Den dialektiske tanke er ikke en *total* bevægelse; den inddrager ikke hele væren i en udviklingsproces, men vedrører spændinger, 'modsigelser', som kun er af partiel natur, da de opstår inden for værens enhed. (3) Det er en ikke-teleologisk dialektik: den bevæger sig ikke i en nødvendig retning, mod et nødvendigt mål."
- cxlix. "som de fem sanser hovedsageligt omgås med"
- cl. "også når jeg orienterer mig mod de højeste, mest enkle abstraktioner for så at starte tilbagerejsen på grundlag af indvundne bestemmelser og dér opgrave konkrete mangfoldigheder."

- cli. "drejer det sig om at forarbejde middelbar erfaring, altså ikke nærsanserne, men den abstraherende hjernes søge- og sanseprogram, *sammen med de umiddelbare sanser*, til erfaring."
- clii. "bedrager derimod alle sanser og tillige en stor mængde af arbejdsmidler den umiddelbare orienteringsproces, der hører til den selvfølgelige kulturelle arv. Denne orienteringsproces bedrages, fordi den kultur, som har frembragt den, ikke regnede med det funktionelle. Jeg må her *måle* for at orientere mig; ingen væsentlig sammenhæng eksisterer mere umiddelbart, hvis det ikke lykkes at producere den til at begynde med. Det drejer sig ved orienteringen om en dominans af syntetisk adfærd. Det umiddelbare indtryk og den herskende tænkningens direktehed bedrager."
- cliii. "Denne dimension er for den traditionelle erfaring den mest uforståelige og utroværdige, skønt den såkaldte selverfaring i store dele bevæger sig i det imaginære. Tilbagetrækningen til den rene begribelighed, den radikale nærhed, de umiddelbare relationer, absoluteringen af den direkte erfaring udvikler det faktisk bestående samfundsmæssige forhold. Det drejer sig om en næsten uoverskuelig fylde af fremtrædelsen, der helt eller delvist hører med til denne dimension, i hvert fald berører den."
- cliv. "Nogle sanselige orienteringer viser sig i denne dimension [...] at være særdeles træfsikre. Sanserne forholder sig som løsgjort fra realitetsprincippet. Det historiske, individuelle eller samfundsmæssige råstof, der er produceret ind i denne dimension, er den levende kritik af den såkaldte rationalitet. Den anden side af dette er, at rationalitet i denne indegrænsede betydning som modpol til det irrationelle er regeringsform for en anden, samfundsmæssiggjort irrationelitet, dvs. den samfundsmæssige realitet, der er gledet ind i det funktionelle. Det er den ikke konkrete totalitet. Den er irrationel uden at korrespondere med det irrationelle i mennesker. Begreberne *ratio*, fornuft, emancipation, oplysning er i første omgang begreber, der i denne sammenhæng ligger på tværs. Som emfatiske kategorier får de samtidig deres substans fra alle de nævnte dimensioner. De står altså ikke som modpol til det irrationelle. Udgrænser de imidlertid denne dimension, så er der tale om indsnævrede begreber. De er ikke kun en væsentlig dimension fattigere, men bliver selv irrationelle, ufornuftige, ubrugelige for emancipation, ligger under for oplysningens dialektik. For øvrigt er de erfaringsmæssigt så også altid voldelige."
- clv. "For det *klasseløse* samfund er jo ikke noget, der blot er hinsides det bestående, men er -i menneskers behov og fordringer – bestandig også allerede til stede som tendens i de økonomiske strukturer, i den allerede udviklede samfundsmæssige eller for min skyld gerne fællesskabslige rigdom som endnu ikke opfyldt motiv, og det optræder i modorganisationens skikkelse."
- clvi. "Den revolutionære dimension er i ikke-revolutionære tider angiveligt den mindst anskuelige. Men dette er kun sandt, når det revolutionære bliver søgt i en skikkelse, der skal kopiere tidligere revolutioners skikkelse, især borgerlige."
- clvii. *Inderliggørelsen af det abstrakte arbejdes normer og sanselighedens skæbne*: "bliver til blot og bar målestok, dvs. blot og bar form" (s. 180)
- clviii. *Offentlighed og erfaring*: "I sin uophævede form, som ren driftsøkonomisk ligevægt over for de uudholdelige fremmedgjorte forhold, er fantasien selv et rent udtryk for denne fremmedgørelse." (s. 31, fed fjernet)
- clix. *Ss. "tids- og historieløse produktionsformer"* (s. 33)

- clx. *Grundrids til kritikken af den politiske økonomi*: "bevægende kraft, der bevæger sig selv" (s. 536)
- clxi. Ss. "som uselvstændig" / "som tilegnet" (s. 544)
- clxii. "som ikke lader sig underordne under fordringerne om disciplin og præstation i kapitalens tjeneste, må undertrykkes og tabuiseres"
- clxiii. "negative intelligens"
- clxiv. *Resultater af den umiddelbare produktionsproces*: "i et rebelsk forhold" (s. 63)
- clxv. *Solidarisering som historisk mulighed*: "Daglige kampe opflammes hyppigt af små misforhold og føres i begyndelsen med det mål at opnå et mindre *delresultat, der umiddelbart kan konsumeres*. Videre mål bliver først efterhånden tydelige i den udstrækning, kampen udvikler sig." (s. 91)
- clxvi. Ss. "Nødvendigheden af en sådan solidarisering læres for det meste først i kampen og gennem erfaringer om nederlag." (ss.)
- clxvii. Ss. "Solidariseringen formindsker angsten sådan, at de afhængige i næsten alle institutioner vover Nægtelsen." (s. 97)
- clxviii. *Barndom og børneoffentlighed*: "selvregulering som *praksis*" (s. 11)