

Der findes flere slags utopier

Niels Egebak

Egebak, N. (1980). Der findes flere slags utopier. Ringkøbing: After Hand

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.

NIELS EGEBAK

DER
FINDES
FLERE
SLAGS
UTOPIER

AFTER HAND

DER FINDES FLERE SLAGS UTOPIER
er sat med 9 punkt Baskerville
i A. Rasmussens Bogtrykkeri, Ringkøbing

© by Niels Egebak, 1980

Tilrettelæggelse: Henrik Have

Omslag: Philip Strange Egebak

ISBN 87 87489 29 5

Af samme forfatter:

Eumeniderne. Betragtninger over modernisme (1960)
Den skabende bevidsthed. Studier i den moderne roman (1963)
Spejlinger. Små kritiske epistler (1964)
Indskrifter. Essays om fænomenologi og æstetik (1967)
Beckett Palimpsest. Et bidrag til skriftens fænomenologi.
En semiologisk analyse (1969)
Anti-mimesis (1970)
Tom Kristensen (1971)
Fra tegnfunktion til tekstfunktion.
Introduktion til semiologi (1972)
L'Ecriture de Samuel Beckett. Contribution à l'analyse
sémiotique de textes littéraires contemporains (1973)
Højholts metode. Et essay (1974)
Tekst og økonomi. Træk af en materialistisk tekstteori (1976)
Psykoanalyse og videnskabsteori.
Fem kapitler af en Freud-læsning (1980)
Skrift - Subjekt - Fiktion (1980)

INDHOLD

I.

Filosofiens nytte	9
En af dette århundredes største franske filosoffer	25
Martin Heidegger og nazismen - en dokumentation	29

II.

Hvad skal vi med den moderne litteratur?	37
Det forbudte paradys	43
Maurice Blanchot og den uendelige samtale	49
Om præcision og mangel på samme	55
Kunst og proletarisk offentlighed	61

III.

»Kommunikationskløften« og »det repræsentative demokrati«	71
Set fra Sirius	77

IV.

Der findes flere slags utopier	89
Den ny filosofi og herretænkerne	97
Filosof eller litterat?.....	105

Noter	112
-----------------	-----

I

FILOSOFIENS NYTTE

Når man som dansk litteraturvidenskabsmand får stillet den opgave - over for en forsamling af danske filosoffer - at skulle redegøre for »filosofiens nytte for litteraturforskningen«, kommer man i et svært dilemma.

Dette dilemma skyldtes flere sammenfaldende omstændigheder. For det første er det jo sådan sin sag for en amatørfilosof- eller om man vil: en dilettant som jeg - at stille sig ansigt til ansigt med en samling fagfilosoffer, der - sådan forestiller jeg mig det i hvert fald i mine mere mismodige stunder - vil være parat til at »trække fra hoften« ved først givne lejlighed. Dette så meget mere som jeg - for det andet - skønt ø-dansker altid har følt mig særligt tiltrukket af den kontinentale filosofi, mens fagfilosofferne her i Jylland - skønt kontinentaleuropæere - for deres part hovedsageligt er orienteret mod den særligt britiske ø-filosofi, der jo traditionelt, som britere i almindelighed, står meget mistroisk over for alt, der kommer fra det europæiske kontinent. (Jeg husker, hvordan den franske fænomenolog PAUL RICOEUR ved en bestemt lejlighed - forresten i begyndelsen af en øvelsesrække på Sorbonne om engelsk filosofi, der ikke skræmmer franske filosoffer nær så meget som fransk filosofi skræmmer engelske filosoffer - omtalte GILBERT RYLES holdning til den filosofiske retning, Ricoeur selv repræsenterer og karakteriserede den med ordene: »Skal man tro Gilbert Ryle, så må vi være intet mindre end den filosofiske ærkefjende«). Når dertil kommer - for det tredje - britiske filosofers specifikke holdning til og placering af just den disciplin, der er min - litteraturen altså - der som bekendt anbringes i den filosofiske skammekrog under rubrikken »emotivt udtryk og appelfunktion«, hvormed en seriøst arbejdende filosof ikke kan befatte sig - ja, så vil den ærede forsamling sikkert forstå mine betænkeligheder ved aftenens situation.

Jeg har derfor valgt at anlægge en strategi, som man muligvis kan karakterisere som en »partisan-strategi«. Den går i korthed ud på i første omgang at imødekomme de tilstedeværende fagfilosoffers traditionelle opfattelse af hvordan en litterat er skruet sammen og i første række søge at leve op til »skammekrogpositionen«. Jeg vil derfor ikke tale om »filosofiens nytte for litteraturforskningen«, men snarere om, hvad filosofien har betydet for mig selv som litteraturkritiker og litteraturvidenskabsmand. På den måde håber jeg til en

begyndelse at berolige de fagfilosofiske gemytter, som således ikke vil se deres cirkler forstyrret, da man formentlig så vil anbringe også mig og mit foredrag under rubrikken »emotivt udtryk og appelfunktion«. Som god partisan skal jeg ikke røbe, hvad jeg derefter måtte have i sinde. Dette sidste har jo også den fordel at jeg, hvis det ved foredragets afslutning skulle vise sig at jeg i Deres opfattelse fortsat er at anbringe under den omtalte rubrik, altid vil kunne hævde, at jeg skam ikke havde haft til hensigt at overbevise Dem om noget andet.

Men lad mig indledningsvis ganske kort minde om den historiske kendsgerning (her er der allerede et af de begreber, man skal vogte sig for: hvad er egentlig en kendsgerning?), men *enfin*: den historiske *iagttagelse* - iagttaget i hvert fald af tidligere tiders *litteraturhistorikere* - at der på kontinentet ofte har bestået et snævert forhold mellem filosofi og litteratur. Muligvis er dette en af grundene til britiske filosofers traditionelle mistro til den kontinentale filosofi i almindelighed, det problem skal jeg lade ligge. Tilbage bliver, at man op igennem den europæiske litteraturs historie kan iagttage det ene eksempel efter det andet på en gensidig interesse hos filosoffer og digtere for »hvad hinanden lavede« og en påvirkning, snart den ene, snart den anden vej. Ikke sådan, at digterne satte filosofernes ideer og doktriner på versefødder - det kan der aldrig komme nogen god digtning ud af - eller sådan at filosofferne gav sig til at systematisere og kategorisere digternes visioner eller mere eller mindre geniale indfald. Men snarere sådan at forstå, at filosoffer og digtere var på det rene med, at de fundamentalt kæmpede med de samme problemer - om de nu var af epistemologisk, religiøs, metafysisk, ontologisk, moralsk politisk eller eksistentiel karakter - at de fra forskellige udgangspunkter - men ikke mere forskellige end at de kunne forenes i en - måske disjunktiv - syntese, og med forskellige midler, som dog i sidste instans havde fælles grundlag og derfor fælles problematik, sproget og sprogets problematik, bidrog til samme projekt, nemlig det menneskelige erkendelsesarbejde. Derfor fandt filosofferne ingen anledning til at forklejne digternes indsats, og digterne ingen grund til ikke at beskæftige sig med filosofernes ideer, derfor var der ingen anledning til at placere filosofien som en særlig fornem eller særligt privilegeret erkendelseskategori og digtningen som en ufilosofisk appelfunktion, og derfor kunne der komme et frugtbart samarbejde mellem filosoffer og digtere i stand.

Jeg behøver ikke i denne forsamling at nævne eksempler på dette, de er legio i den kontinentaleuropæiske historie. Jeg behøver heller ikke fremdrage de ikke få eksempler på skribenter, der på én gang var både filosoffer og digtere og ikke

af den grund så sig stillet i nogen konfliktsituation, skønt de muligvis set fra det 20. århundredes britiske øer med urette har gjort krav netop på filosof-navnet. Jeg skal blot minde om, at traditionen er blevet fortsat også i vort århundrede, og at den stadig er levende på det europæiske kontinent. Det er denne tradition, jeg føler mig knyttet til. Og det er i lyset af den, jeg betragter aftenens spørgsmål. Men hvad har da filosofien betydet for mit personlige arbejde med litteratur? Eller for at sige det mere præcist: hvad har filosofien betydet for mit syn på litteraturens funktion, og hvilken nytte har den haft for mine refleksioner over denne funktion og dens manifestation i litterære tekster?

Jeg nævnte, at litteraturen - eller med en formulering, som jeg senere skal forklare mere indgående: den skriptide produktivitet - for mig at se er en integrerende del af det menneskelige erkendelsesarbejde (hvor jeg gerne vil have, at man lægger lige så stor vægt på ordet *arbejde* som på ordet erkendelse). Jeg betragter altså ikke, som man vil forstå, litteraturen som *udtryk* og da slet ikke som *emotivt udtryk*. Et udtryk forudsætter noget, som skal udtrykkes, og som eksisterer før og uafhængigt af udtrykket, der kun fungerer som et instrument for dets udvendiggørelse og for kommunikationen af det fra den ene til den anden eller de andre. Men det litterære værk udtrykker aldrig noget, som ligger før det, endsige noget, som ville kunne eksistere uafhængigt af det eller manifesteres på anden vis end det sker i og med dette bestemte litterære værk. Hvad eksisterede f.eks. før KLAUS RIFBJERGS roman *Anna (jeg) Anna*, i hvilken form skulle det have eksisteret, og skulle romanen kun være et af flere mulige udtryk for det? Ville »det« have eksisteret, såfremt Rifbjerg ikke havde skrevet sin roman *Anna (jeg) Anna*? Ville det have eksisteret på samme måde, hvis Rifbjerg i stedet for at skrive *Anna (jeg) Anna* havde skrevet et digt. Eller mere præcist, for enhver véd jo, at det netop ikke ville have eksisteret på samme måde: Ville det have været det samme, uanset hvilken udtryksmåde eller rettere uanset hvilken manifestation det havde fået? Jeg formoder at enhver kan indse, at dette ville være absurd når det formuleres sådan som jeg formulerer det her. Ikke desto mindre er det en sådan absurditet, der ligger til grund for ideen om det litterære værk som *udtryk*.

Men så det *emotive udtryk* da? Udtrykker *Anna (jeg) Anna* måske ikke visse emotioner hos Rifbjerg, og eksisterer disse emotioner da ikke uanset om han havde skrevet romanen eller ej, kunne han ikke lige så godt have udtrykt de samme emotioner ved at skrive f.eks. et lyrisk digt eller et skuespil? En britisk filosof vil formentlig hævde det, ellers havde han vel ikke placeret litteraturen under rubrikken »emotivt udtryk og appelfunktion«. Imidlertid er denne

opfattelse ikke mindre absurd end den første. Det vil man hurtigt kunne overbevise sig om ved en smule eftertanke. De emotioner, der manifesteres i *Anna (jeg) Anna* er naturligvis ikke Rifbjergs emotioner. Havde de været det havde han sikkert udtrykt dem mere direkte i stedet for at lægge vejen om ad fiktionen. De emotioner, der manifesteres i romanen, er bundet til *denne bestemte tekst*, der er deres unike sted, som ikke kan udveksles med en anden tekst, der skulle manifestere de samme emotioner. Eller sagt på en anden og måske tydeligere måde: de emotioner, der manifesteres i *Anna (jeg) Anna* er *fiktive emotioner*, frembragt af fiktionen, og af denne bestemte fiktion, som ikke blot er trådt i stedet for Rifbjergs emotioner, men som har sat sine egne konditioner, der intet som helst har med den juridiske person Klaus Rifbjerg af bestille. Måske vil dette komme til at stå klarere for Dem ved hjælp af et andet eksempel: Min gode ven LEIF HJERNØES roman *Fra tid til anden* manifesterer bestemte emotioner, der har nøje forbindelse med den fiktive skribers åbenbare schizofreni. Skulle det dreje sig om den juridiske person Leif Hjernøes emotioner, måtte denne altså være schizofren og rede til at blive indlagt på Statshospitalet. Imidlertid færdes han fredsommeligt og arbejdsomt hver dag, ikke på Statshospitalet, men på *Statsbiblioteket*, samtidig med at han f.eks. yder et særdeles mentalt sundt medarbejderskab i redaktionen af det filosofiske tidsskrift *Exil*. Hvis *Fra tid til anden* skulle opfattes som »emotivt udtryk« kan det med andre ord ikke være Leif Hjernøes emotion, den udtrykker: det emotive udtryk er bundet til denne bestemte tekst, eksisterer ikke uafhængigt af den og har ikke haft nogen eksistens før den. Det er blevet til gennem den eller ved den. Hvilken appelfunktion, teksten skulle have, er det ligeledes vanskeligt at se. Hvis Hjernø rent faktisk havde været klinisk schizofren havde han nok appelleret på en anden og mere direkte måde til sin omverden.

Med disse betragtninger har jeg allerede foregrebet det, der formentlig vil vise sig at blive det egentlige hovedpunkt i mit foredrag i aften. Jeg skal derfor et øjeblik stille dem i bero for senere at vende tilbage til dem igen. Blot vil jeg understrege, at den bestemte opfattelse af litteraturen og litteraturens funktion, der antydes i de foregående betragtninger, er en opfattelse jeg har dannet mig, selvfølgelig gennem megen litteraturlæsning og refleksioner over det læste, men også - og dette er pointen i vor sammenhæng i aften - gennem beskæftigelsen med moderne filosofi og gennem en konfrontation af min litteraturlæsning og min filosofilæsning. Dette er altså i kort begreb, hvad filosofien har betydet for mig selv som litteraturkritiker og litteraturvidenskabsmand. Om *det* kan anbringes under rubrikken »emotivt udtryk og appelfunktion« vil forhåbentlig blive

nogenlunde afklaret under det følgende, hvor jeg nærmere skal gøre rede for, hvordan jeg egentlig er nået frem til denne opfattelse, hvilken filosofi jeg mener at kunne støtte den på - og hvorfor.

Jeg vil altså tillade mig at belaste Dem et stykke tid med en skitsering af hvad man måske med noget forbehold kunne kalde min *spirituelle biografi*, altså om min indførelse i filosofien. At denne indførelse i filosofien ikke i overvældende grad lagde vægten på britisk filosofi, at britisk filosofi i det hele taget aldrig for alvor har haft tag i mig, vil allerede være gået op for Dem. Måske skyldes det en tilfældighed, måske er det tværtimod et temperamentsspørgsmål. Eller måske skyldes det langt snarere, at det ikke var muligt for mig at bygge bro mellem det, der fra første færd var min primærinteresse, litteraturen altså, og den engelske filosofi, hvis hovedsigte med svenskeren GUNNAR ASPELINS ord først og fremmest var »med klarhed og præcision at gøre rede for de principper, som videnskaben bygger på«. Når jeg nævner Aspelin i denne sammenhæng skyldes det, at netop han så kraftigt i sin bog *Tankens veje* har plæderet for den engelske filosofiske tradition, først og fremmest i den udformning den har fået i den logiske empirisme, som jo ganske vist oprindeligt var en kontinental foretælse, men først og fremmest har manifesteret sig som en angelsaksisk filosofisk skole. Med sin baggrund i denne filosofi er det muligvis naturligt, at Aspelin må karakterisere f.eks. eksistentialismen som slet og ret en »krisemetafysik«. Og nu var det altså netop denne »krisemetafysik«, der blev mit første møde med filosofien - selvom jeg ikke nogensinde har betragtet den som en krisemetafysik.

Dette har jeg forresten min egen forklaring på. Grunden til at Aspelin og en stor del af hans generation - både blandt filosoffer og såkaldt »ganske almindelige mennesker« - måtte anse eksistentialismen som en »krisemetafysik« er i min opfattelse den - måske i Deres øjne meget enkle eller forenkede - at krisen var netop *denne* generations særlige karakteristik. Den måtte - med erfaringerne fra nazismen og Den anden verdenskrig - og senere stalinismen - erkende, at dens hidtidige værdisystem var brudt totalt sammen, samtidig med, at den med al magt søgte at bekæmpe denne erkendelse, fordi det nu engang ikke er særlig rart at færdes mellem ruinerne af et tidligere majestætisk værdihierarki, der har vist sin svage fundering og totale mangel på funktion i en ny og overraskende situation. Derfor måtte denne generation - ved en enorm *metastase* (altså det retoriske kunstgreb der består i, at man tillægger andre, her sin ærede filosofiske modpart, lige akkurat den holdning eller den opfattelse, man selv i samme

øjeblik giver udtryk for) - hævde, at eksistentialismen, og først og fremmest JEAN-PAUL SARTRES filosofi, var en »krisemetafysik«, fordi den tog sit udgangspunkt i værdisammenbruddet, accepterede det som en uomgængelig kendsgerning - og tænkte videre. Derfor måtte denne generation betragte formuleringer som: »mennesket er kun, hvad det gør sig selv til«, »mennesket er *une passion inutile*«, »mennesket er tvunget til at vælge, og i og med at det vælger for sig selv, vælger det for hele menneskeheden«, og at der forud for dette menneskelige valg overhovedet ikke eksisterer nogen værdier, fordi »eksistensen går forud for essensen« osv. osv., altså betragte sådanne formuleringer som udslag af en desperation, som den ikke ønskede at erkende hos sig selv og derfor overførte til den nye filosofi og den generation, der bar den. Helt enkelt som en ganske banal forsvarsmekanisme, som enhver psykoanalytiker vil kende til. For mig derimod - og jeg tror for en stor del af min generation - var eksistentialismen noget ganske andet end en »krisemetafysik« eller udslag af en desperat tanke. Den var helt enkelt en *befrielse*, en mulighed for et definitivt opgør med et overleveret og overlevet værdihierarki, hvis manglende gyldighed netop ikke skræmte, men tværtimod åbnede uanede muligheder, samtidig med at den eksistentialistiske doktrin gjorde os i stand til, forsynede os med et første - som det ganske vist senere skulle vise sig ikke helt solidt - apparat til en gennemgribende kritik af fortidens illusioner. Om man vil: med et begreb, der dengang endnu ikke var formuleret, eller i hvert fald ikke lanceret: eksistentialismen blev for os et instrument for en nådesløs *ideologikritik*.

Således blev mit møde med denne filosofiske doktrin et vigtigt led i min egen selvforståelse og - i forbindelse dermed - i min forståelse af, hvilken funktion litteraturen kunne have, en forståelse af, hvilken funktion den rent faktisk længe (altid) havde haft, og dermed en mulighed for at begynde at læse både den samtidige og den ældre, klassiske litteratur på en ny måde, og således for at *bruge* denne litteraturlæsning, helt konkret, på en ny måde: som et led i en omfattende ideologikritik, der i første omgang - p.gr. af mit eksistentielle forhold til litteratur og kunst - rettede sig mod en meget udbredt og i mine øjne helt fejlagtig måde at læse og se på.

Det var netop på denne baggrund - altså med lige akkurat denne filosofiske ballast - at jeg fra ca. midten af 50'erne begyndte at læse og introducere den såkaldt nye franske roman - ROBBE-GRILLET, SARRAUTE, BUTOR, og først og fremmest SAMUEL BECKETT, hvis bøger lige siden har været mine trofaste følgesvende, læst til laser, men for hver ny læseomgang forstået på en ny måde og med nye perspektiver både for min selvforståelse og for min litteraturforståelse. På det tidspunkt var denne nye roman endnu en forargelsens genstand,

først og fremmest naturligvis i sit hjemland (skønt »naturligvis«? egentlig var det, som jeg straks skal påvise, meget lidt »naturligt«) men også her i landet, hvor mine første introduktioner ikke blev taget særligt nådigt op (jeg husker endnu en overskrift på anmeldelsen af min første bog i en af de Berlingske aviser: »Slag i bolledejen«). For mig faldt det helt naturligt at læse disse kontroversielle bøger i lyset af den eksistentialistiske doktrin, jeg dengang i min ungdommelighed helt og holdent havde gjort til min. Og det viste sig, at jeg hermed rent faktisk blev i stand til at læse dem på en ny måde, der ydede dem en større retfærdighed end den gammeldags læsemåde. Og af gode grunde selvfølgelig, eftersom disse bøger jo altså blev skrevet af folk, der ligesom jeg havde fået eksistentialismen (for fleres vedkommende bedre endnu: fænomenologien - det skal jeg komme tilbage til) med ind som et naturligt led i deres åndelige opdragelse. Ikke sådan at forstå, at de blot sad og reproducerede eksistentialismens begreber og ideer - deres skriftarbejde var jo bl.a. et opgør netop med hele den såkaldt »engagerede« franske efterkrigs litteratur, der påberåbte sig eksistentialismen og Sartres pamflet »Hvad er litteratur?« - men sådan, at disse ideer (og endnu engang: fænomenologiens hidtidige resultater, som eksistentialismen, når alt kommer til alt, kun var en vulgarisering af) hos dem blev bearbejdet og i bearbejdet form indgik som et aktivt element i det skriftarbejde, der for dem først og fremmest var et *erkendelsesarbejde*. Og man skal jo ikke glemme, at fænomenologien meget tidligt blev introduceret i Frankrig, at der siden før Den anden verdenskrig allerede eksisterede en speciel fransk fænomenologisk tradition, og at denne tradition, den filosofiske orientering af den franske gymnasieuddannelse taget i betragtning, selvfølgelig med nødvendighed måtte være en integrerende del af den åndelige bagage, en fransk skribent bragte med sig ind i sin skriftvirksomhed.

Ved et sammentræf af forskellige omstændigheder var jeg med andre ord - i kraft af min interesse for den eksistentialistiske doktrin, men endnu uden til bunds at kende dens egentlige forudsætninger og dens forhold til disse forudsætninger - blevet bragt i den situation, at jeg så mig i stand til at læse denne nye litteratur på en adækvat måde, samtidig med at denne litteraturlæsning bragte mig tilbage til et i begyndelsen famlende, men efterhånden lidt mere målbevidst studium af de epistemologiske forudsætninger for hele denne nye litteratur og for de muligheder, der for en dels vedkommende endnu lå uerkendte eller urealiserede i den. Dette var baggrunden for mine to første bøger *Eumeniderne* og *Den skabende bevidsthed*, som jeg, med alle deres fejl og misforståelser, de filosofiske og til dels ideologiske fejltagelser i dem, fortsat

betragter som gyldige første eksempler på den nye læsemåde, der i disse år er ved at bane sig vej, også her i landet.

Alt dette må naturligvis ses på baggrund af den litterære situation i Danmark i det første tiår efter verdenskrigen, altså den periode, hvor tidsskriftet *Heretica* var toneangivende, med det i mange henseender rent ud vulgærmarxistiske *Dialog* som polemisk modpol. Det karakteristiske for disse to tilsyneladende polært placerede organer var, at det litteratursyn, der manifesteredes i dem, fundamentalt var af *moralsk* - for ikke at sige *moraliserende* - karakter. Det var bedst skjult, men også derfor så meget mere snigende (hvis man ikke udelukkende vil forstå dette ord i pejorativ betydning) i *Heretica*, med dets katastrofebevidsthed og dets krav om at besinde sig autentisk på den historiske og religiøse (ikke-konfessionelt religiøse) tradition for at indse, hvorfor og hvordan den havde ført til katastrofen og hvordan man autentisk kunne bygge på den. Det var tydeligst hos *Dialog*, der dengang i praksis støttede sig på stalinismen og jdanovismen og på doktrinen om den socialistiske realisme og om litteraturen som opdrager og forfatteren som »menneskeåndens ingeniør«. Hos begge grupper var det egentlige *erkendelsesarbejde* underordnet den moralske hensigt, selvom de begge mere eller mindre eksplicit hævdede at tjene erkendelsen, den autentiske erkendelse. Skønt også eksistentialismen i sidste instans, som det har vist sig, er en moralfilosofi, satte den, sådan som jeg dengang forstod den, og siden mit første møde med den egentlige fænomenologi hos MAURICE MERLEAU-PONTY mig i stand til at gennemskue denne falske bevidsthed (som jeg naturligvis ikke dengang kaldte sådan) og motiverede mig for i stedet at introducere den franske modernisme og dens problematik. Dette skete omtrent samtidig med at den danske modernisme i begyndelsen af 60'erne blev etableret af en række forfattere af min generation, med nøjagtigt de samme brudflader til den første efterkrigsgeneration, som jeg selv havde, og med omtrent de samme hensigter, som dem, der havde fået mig til at rette blikket mod Frankrig: ønsket om at forstå og bruge litteraturen som et erkendelsesarbejde, blive moralismen kvit - og tænke videre.

Jeg stopper op et øjeblik her i det, jeg kaldte min »spirituelle selvbiografi«, for at foregribe enhver mulig misforståelse: disse betragtningers eneste formål er, på min måde, at imødekomme det ønske om en redegørelse for filosofiens nytte for litteraturforskningen, der er blevet fremsat af programkomiteen med formuleringen af aftenens emne. Som jeg sagde i min indledning er den eneste måde, jeg kan gøre det på, at modificere spørgsmålet en smule og formulere det derhen, at jeg, som et eksempel, har villet fortælle lidt om, hvad filosofien har

betydet for mig som litteraturkritiker og litteraturforsker. Jeg har altså nu redegjort for, hvordan beskæftigelsen med en bestemt kontinental filosofi, der dengang ikke var så alt for velkendt, men snarere, hos dem der kendte den, kendt i forvrænget form, satte en ung litterat i stand til kritisk at tage stilling til en dominerende litterær skole og litteraturopfattelse og på en sådan måde, at hans foreløbige resultater bragte ham i overensstemmelse med den nye litteraturopfattelse og litterære praxis, som andre fra hans egen generation, i det store og hele med andre udgangspunkter, etablerede fra begyndelsen af 60'erne. Vel at mærke uden at han nogensinde ganske og aldeles solidariserede sig med denne bevægelse, fordi hans fortsatte ønske var - *at tænke videre*. Netop tilskyndet af hans stadige sideløbende beskæftigelse med kontinental filosofi og en fortsat konfrontation mellem de filosofiske opdagelser, han gjorde undervejs, og den litterære praxis og den litterære teori i det sprogområde, hvor denne bestemte filosofiske tradition har den mest eksplicite indflydelse på litteraturen og litteraturteorien. Jeg må her minde om, at uden denne filosofiske tradition - altså uden den specielle franske fænomenologiske tradition, og den stadige beskæftigelse hos franske filosoffer med tænkere som HUSSERL og HEIDEGGER, uden franske tænkere som EMANUEL LEVINAS, JEAN WAHL, MERLEAU-PONTY, FOUCAULT, JACQUES LACAN Og JACQUES DERRIDA - og iøvrigt uden den ligeledes specifikt franske Hegel-tradition og Nietzsche-traditionen, som denne fænomenologiske tradition må forstås i lyset af - uden alt dette ville den strukturelle semantik, semiologien og semanalysen ikke have fået den særlige udformning, som de har fået netop i Frankrig, og uden denne særlige udformning af disse tre centrale og nøje sammenhængende discipliner ville den litterære praxis og den litterære debat i Frankrig have haft en ganske anden karakter end den faktisk har. Jeg skal nøjes med at minde om det, eventuelt henlede opmærksomheden på det, uden at have tid til at gå nærmere i enkeltheder derom, idet dette ville føre til et helt andet foredrag. Dette være ikke sagt som noget forsøg på reduktionisme: de nævnte franske tænkere har alle deres specielle særpræg - men blot som en antydning af det almindelige filosofiske klima i Frankrig og baggrunden for dette klima. Og også for at gøre opmærksom på, at f.eks. *Tel-Quel-gruppens*, ofte temmeligt hadske udfald netop mod fænomenologien nøjere beset maskerer - som falsk bevidsthed - en dyb afhængighed af denne fænomenologiske tradition. Dette bringer mig tilbage til mit emne.

Sagen er jo nemlig for det første, at uden i hvert fald et vist kendskab til den omtalte filosofiske tradition i Frankrig, er det ikke muligt på adækvat måde at

forstå, hverken den eller de nye bevægelser i de såkaldt humanistiske videnskaber - f.eks. antropologien, Semantiken, litteraturvidenskaben eller i videre forstand semiologien eller semiotikken - eller den nye litteratur, der i disse år oversættes og præsenteres. Det viste bl.a. en overgang den ret omfattende forvirring og misforståelserne her i landet omkring den såkaldte »strukturalisme« og debatterne om den i Frankrig. Det viste f.eks. også den forargelse og forbløffelse en påstand af Michel Foucault kunne vække: at mennesket er en forholdsvis ny opfindelse, som sikkert snart igen vil forsvinde. Eller helt ordret: »Mennesket er en opfindelse, hvis nyere dato vor tænknings arkæologi uden besvær kan påvise, ligesom den måske kan forudsige dens snarlige ende«. For hvad betyder nemlig den citerede passage? At mennesket som sansende, erkendende, talende, skrivende, elskende væsen ikke eksisterer? Naturligvis ikke! Passagen taler om den traditionelle humanistiske opfattelse af mennesket som et *individuum* og den menneskelige bevidsthed som den suveræne skaber og den suveræne bærer af vor viden - en opfattelse, der som man vil vide endnu er eksistentialismens og Sartres, men på præmisser, der her ikke er tid til at påvise nærmere, men som er i fundamental strid med den egentlige bevægelse i den filosofi - fænomenologien altså - som eksistentialismen nøjere beset var en vulgarisering af, og som derfor også blev forladt allerede af Sartres samtidige Merleau-Ponty og siden forkastet af postfænomenologer som netop Michel Foucault og f.eks. Jacques Derrida, bl.a. under indtryk af psykoanalysens resultater. Hvad Foucault ønsker at påvise bl.a. med støtte i antropologien, lingvistikken, den politiske økonomi og psykoanalysen, er denne opfattelses relativitet gennem dens nødvendige funktion i en bestemt *tidsbegrænset ideologi*, hvis videnskabelige grundlag efter hans og andres opfattelse ikke længere eksisterer, og som aldrig har været gyldig uden for Europa. Han bygger denne påvisning på de nævnte videnskabers resultater, som han - med sine egne ord - fortolker som en erfaring om at »mennesket ikke er samtidigt med det, der gør, at det er, eller ud fra hvilket det er, men at det føres med af en kraft, som fjerner det langt fra dets egentlige oprindelse« - en erfaring man kan finde udtrykt, med omtrent de samme ord, både hos en Merleau-Ponty og hos en Jacques Lacan. Om De vil: dette kan gerne betragtes som en radikaliserings og en mere konsekvent gennemtænkning af det fundamentale aksiom i den eksistentialistiske doktrin: at eksistensen går forud for essensen. Med andre ord: den eller de nye bevægelser i de humanistiske videnskaber i Frankrig, som bl.a. repræsenteres af Foucault, må ses i den nøjeste relation til den omtalte franske filosofiske tradition, fordi de er skabt ud fra og ind i denne tradition, som de nu er med til

at modificere. Og det samme gælder den nye franske litteratur, den egentlige avant-garde, som repræsenteres af *Tel* Quel-gruppen, der både arbejder i forlængelse af den nye romans resultater og med klar forståelse af, at dens arbejde har den nøjeste relation til bevægelserne i moderne fransk filosofi - blandt bidragsyderne til tidsskriftet, enten de, der allerede har bidraget, eller de, der har lovet at bidrage, finder man navne som Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Foucault og Jacques Lacan. Gruppens teori om skriftarbejdet, forstået som det, dens skribenter kalder »den skriftlige produktivitet« eller den »semiotiske praxis«, og som de ønsker opfattet som homolog med den materielle produktivitet og som en del af den ideologiske praxis, måske allerede af den teoretiske praxis, er blevet til på baggrund af og som en bearbejdning af disse filosofers tanker og under inspiration af den ny-marxistiske filosof LOUIS ALTHUSSER, som om begrebet praxis skriver følgende i sin bog *For Marx*: »Ved praxis i almindelighed vil vi forstå enhver transformationsproces, der forvandler et bestemt givet råmateriale til et bestemt produkt, en transformation, der effektueres ved et bestemt menneskeligt arbejde, og som gør brug af bestemte (»produktions-«)midler. I enhver praxis, der anskues på denne måde, er det determinerende moment (eller element) hverken råmaterialet eller produktet, men praxis i snæver forstand: selve momentet af transformationsarbejde, der i en specifik struktur gør brug af mennesker, redskaber og en teknisk metode til anvendelse af disse redskaber«.

I lyset heraf, er den skriptidele produktivitet, forstået som betydningsgivende, »semiotisk« praksis, netop ikke *udtryk* for »noget«, f.eks. en følelse, en fornemmelse, et ønske, et behov, en idé, en »sandhed«, eller hvad man kunne finde på at kalde det, men en transformation af et givet råmateriale - f.eks. et ønske, et behov, en følelse - i et produktivt arbejde, der således frembringer et nyt produkt, der er forskelligt fra råmaterialet, og som ikke kan forstås ud fra det, men må forstås netop ud fra *transformationsarbejdet*. I dette tilfælde altså: ud fra den skriptidele produktivitet selv, der hermed bliver overordnet, såvel råmaterialet som produktet. Derved bliver det umuligt at forklare f.eks. NIETZSCHES filosofi som et udtryk for hans generelle parse eller ud fra hans psykologi, eller f.eks. ANTONIN ARTAUDS »grusomhedens teater« som udtryk for hans schizofreni. Schizofrenien eller psykosen er kun råmaterialet for tekstarbejdet, som under ingen omstændigheder, *netop fordi det er et arbejde*, kan identificeres med eller forstås ud fra psykosen, som jo tværtimod transformeres i kraft af tekstarbejdet. Derfor udtrykker teksten heller ikke forfatter-subjektets eventuelle sindssygdom. Man måtte snarere hævde, at tekstarbejdet muliggør

indsigten i processer, der altså kan manifestere sig i det, der i et givet samfundssystem (men ikke nødvendigvis i et andet) klassificeres som psykose eller sindssygdom, men som måske, når det kommer til stykket, er betingelsen for betydningernes og dermed bevidsthedens, også den såkaldt »sunde« bevidstheds, mulighed.

Man vil med andre ord forstå, at denne nye litteratur kræver en ny læsemåde, der er helt forskellig fra den almindeligt udbredte, og at denne nye læsemåde, appliceret på ældre litteratur, sandsynligvis kan få nye og hidtil oversete og overraskende træk ved denne litteratur til at træde frem. Men man vil også forstå - og dette er pointen i den umiddelbart foregående udredning - at det, for at nå frem til denne nye læsemåde, ikke er tilstrækkeligt blot at læse den nye litteratur, for så er der jo de største chancer eller den største fare for - hvad da også erfaringen har vist - at man ganske misforstår denne nye litteratur. Her møder den nye avant-garde akkurat de samme problemer hos læserne som i sin tid deres, forgængere, de nye romanforfattere, der nu er så nogenlunde accepteret af en større læsekreds, men, som det ofte synes, på aldeles falske præmisser, fordi heller ikke de overalt læses på den nye måde, de kræver at blive læst på og som har foregrebet den ny læsemåde, *Tel Quel*-skribenterne kræver at blive læst på. Det er altså ikke nok bare at læse den nye litteratur med det resultat, at den blot integreres på falske præmisser i den herskende konvention, efter at den til en begyndelse blev forkastet som uforståelig. Det er nødvendigt sideløbende med denne læsning forsøge at sætte sig ind i den nye teori om litteraturen og dens funktion, der frembringes ved denne nye litterære praxis. Og for at orientere sig i den, er det nødvendigt at kende denne teoris filosofiske fundament og den litterære praxis' og den litterære teoridannelses transformation af dette fundament. Det er kort sagt nødvendigt at kende den flere gange omtalte filosofiske tradition. Ikke for at betragte den nye litteratur som en afspejling af denne tradition eller som en anvendelse af dens teser. Men som en aktivt omformende del af denne tradition selv.

Men dette bringer mig til den anden side af sagen. Spørgsmålet kan nemlig være, i hvilken grad de nye strømninger i de humanistiske videnskaber og den nye avant-garde-litteratur rent faktisk griber omformende ind i denne tradition, og først og fremmest *om det sker i den grad, videnskabsmændene og litteraterne selv tror*. Med andre ord, det kan være nødvendigt - i hvert fald for en forsker og en student - at undersøge den eventuelle grad af falsk bevidsthed, der behersker de humanistiske videnskabsmænd og de avant-gardistiske forfattere - så meget mere, hvis man betragter forskning og videnskab som et led i den teoretiske

praksis. Da aftenens emne altså er litteraturvidenskabens problematik - og da den, der holder aftenens indledning en lang overgang særligt indgående har beskæftiget sig med just den franske litterære avant-garde - kunne spørgsmålet f.eks. gælde *Tel Quel*-gruppens gentagne afsværgelser og besværgelser af fænomenologien og alt dens væsen, dens påstand om, at der med den selv er sket intet mindre end *et epistemologisk brud*, og dens tro på at være i nøjeste overensstemmelse med den dialektiske materialisme (her i Lenins udformning, som denne læses af Althusser) og den materialistiske historieopfattelse. For at besvare dette spørgsmål er det endnu engang ikke tilstrækkeligt at læse den nye litteratur. Det er heller ikke tilstrækkeligt at læse disse skribenters teoretiske tekster, selvom dette naturligvis er vigtigt, fordi de (logiske) lakuner eller selvmodsigelser, man kan finde i dem, peger mod en dybere liggende betydningskonflikt, som de selv muligvis, muligvis ikke, er sig bevidste. Endnu engang må man kende den filosofiske tradition, der er folie for denne praxis. Man må være i stand til så at sige at foretage en dobbelt læsning både af den og af de avant-gardistiske tekster: dels på dens og deres egne eksplicite og implicite præmisser, dels, for den filosofiske traditions vedkommende, den avant-gardistiske læsning af den, dels, for avant-gardens vedkommende, dens dekonstruktion af og/eller anvendelse af resultaterne af dens læsning. Denne dobbelte læsning er en bestemt *metode*, der i sig selv kræver en *teori*, som på sin side er af filosofisk-ideologisk karakter, og som derfor også undervejs må underkastes kritiske justeringer. Dette, som i grove træk er den centrale problematik i den *semanalyse*, der i disse år er under etablering, især i Frankrig og i nogle smågrupper her i landet, er et *praktisk filosofisk arbejde*, hvis formål ikke blot er at beskrive sin genstand, men som allerede ved beskrivelsen er en forandring af denne genstand, og som i sidste instans har til formål at transformere den - og sig selv - idet den betragter den - og sig selv - som et råmateriale for en stadig fortløbende revolutionær erkendelse.

Og hermed er jeg nået frem til min konklusion. Måske har jeg undervejs hertil bestyrket Dem i Deres opfattelse af litteratens »subjektivitet« og dermed undladt at forstyrre Deres cirkler. I hvert fald vil dette ikke i sig selv, som jeg bemærkede i begyndelsen, være i uoverensstemmelse med den »partisan-strategi«, jeg hævdede at ville benytte mig af. Lad mig da træde frem i min egenskab af partisan og smide et par benzin-bomber. I hvert fald vil det sikkert opfattes som sådan af folk - hvis der ellers er den slags til stede her i aften - der mener, at filosofi, og al anden videnskab, skulle være »objektiv«, »værdifri«, »upartisk«,

»hævet over politiske interesser« og hvad ikke, og at dens eneste formål skulle være at beskrive, eller med Gunnar Aspelins ord »med klarhed og præcision at gøre rede for de principper, som videnskaben bygger på«, idet Aspelin og hans meningsfæller naturligvis mener de »objektive« principper og forstår »objektiv« som almengyldigt, som overordnet enhver værdi af politisk eller ideologisk art.

Lad mig da sige det rentud, så at der ikke skal bestå nogen misforståelse: Jeg må ud fra den filosofiske tradition, jeg har knyttet mig til - og som jeg *ikke* betragter som værdifri eller som hævet over politik og ideologi, tværtimod - betragte filosoffer som Gunnar Aspelin og de forskellige angelsaksiske filosofiske retninger, han i sin bog fortrinsvis accepterer, som *reaktionære* både i dette ords omfattende politiske og i dets epistemologiske betydning. At liv er bevægelse, vækst og forandring er noget filosofien har vidst siden HERAKLIT. En filosofi, der ser det som sit eneste formål at redegøre for, hvordan videnskaben på et givet tidspunkt fungerer (og uden hensyntagen til de politiske, økonomiske og ideologiske sammenhænge, hvori den fungerer, idet videnskabens principper formenes at være »evige« og »almengyldige sandheder«) eller, som f.eks. *ordinary language* filosofien, at beskrive, hvordan dagligsproget fungerer, uden hensyntagen til, at dagligsproget er bærer af politiske og ideologiske værdier, er derfor reaktionær både i den omfattende betydning af politisk reaktionær - idet den i sidste instans retfærdiggør det bestående - og i den epistemologiske betydning, at den forhindrer den fortsatte filosofiske bevægelse, vækst og forandring.

Den kontinentale filosofi, som jeg er knyttet til, er - i hvert fald i sin målsætning - det stik modsatte. Den har som sit egentlige udgangspunkt accepten af, at liv er bevægelse, vækst og forandring, og vil derfor kunne skrive under på MARX' 11. tese om Feuerbach: »Filosofferne har kun fortolket verden forskelligt, det kommer an på *at forandre* den«. Dens fundamentale spørgsmål lyder ikke: hvad er tingene, hvordan kan vi beskrive dem som de er. For den er dette et metafysisk og derfor uinteressant og ligegyldigt spørgsmål, for tingene *er* ikke noget i sig selv, de bliver til og forandres. Det fundamentale spørgsmål bliver derfor: Hvad *gør* vi ved tingene og *hvorfor* (og i forbindelse hermed: hvad *gør* tingene ved *os*, og *hvorfor*). *Hvorfor* og *hvordan* kan vi gøre dem - og dermed os selv - til noget andet?

Nogle vil måske mene, at jeg hermed er vendt tilbage til mit filosofiske udgangspunkt - min ungdoms eksistentialisme - og at jeg kun har foretaget en enorm cirkelbevægelse, eller værre: ikke er kommet ud af stedet. Dette er sikkert både til dels rigtigt og helt forkert. Det er til dels rigtigt for så vidt som

den opfattelse af filosofiens funktion, jeg lige har givet udtryk for, eller i hvert fald dens mulighed, lå indbygget i eksistentialismen, der, selvom den var en vulgarisering, naturligvis havde del i den bevægelse, der nu har ført til, at vi kan skimte en helt ny filosofi, som ikke skal være en fornægtelse af den gamle, men en bedre forståelse af den gennem en forandrende videreførelse. Men det er helt forkert, hvis man hermed vil mene, at der kun er tale om en reproduktion, muligvis på et højere filosofisk bevidsthedsniveau, af eksistentialismen, og dermed overser den fundamentale transformation af råmaterialet, der har fundet sted i den foregående diskurs.

Andre vil muligvis hævde, at jeg med mine afsluttende formuleringer er faldet tilbage i den moralisme, som jeg i begyndelsen eksplicit forkastede. Intet kan være mere forkert. Hvis man accepterer, at liv er bevægelse, vækst og forandring - en opfattelse, der er alt andet end *moralisk*, Heraklit er da vist heller ikke, så vidt jeg ved, nogensinde blevet betragtet som moralfilosof - hvis man gør sig klart, at enhver filosofi hviler på et værdisystem eller en ideologi og hvis man hele tiden forholder sig kritisk til dette værdisystem i stedet for bevidstløst at reproducere det, er den nævnte opfattelse af filosofiens funktion i pagt med selve det menneskelige arbejdes praxis, i pagt med det, der hinsides enhver moral, hinsides godt og ondt, er konstituerende for mennesket som symbolproducerende tobenet dyr. Og den er dermed også, på et snævrere, men centralt og fundamentalt område, i pagt med den skriptide produktivitet, forstået som betydningsfrembringende, semiotisk praxis, som den *også* er filosofi om, og hvis indre bevægelse er homolog med dens egen indre bevægelse.

Ikke mindst af denne sidste grund er en *sådan* filosofi, og orienteringen i den, af den allerstørste nytte for litteraturforskningen. Hvorimod den angelsaksiske filosofi aldrig har gjort hverken litteraturen eller litteraturforskningen nogen gavn. Men dette har jo da også altid ligget langt fra dens egentlige hensigt, hvorfor det muligvis er uretfærdigt at bebrejde den det. Eller er det? Er det ikke tværtimod et led i dens falske bevidsthed, når den på forhånd udelukker et parcentrale, og fra et ideologisk synspunkt særdeles vigtige menneskelige aktiviteter fra sit område?

Med dette spørgsmål siger jeg tak for Deres tålmodighed.

EN AF DETTE ÅRHUNDREDES STØRSTE FRANSKE FILOSOFFER

Der er noget paradoksalt i den kendsgerning, at man føler sig foranlediget til at begynde en omtale af MAURICE MERLEAU-PONTY'S essays *Tegn*, som nu er kommet på dansk, med en redegørelse for, hvem Merleau-Ponty egentlig var. Det er paradoksalt, fordi det er en af vort århundredes måske største franske filosoffer, der hermed for første gang præsenteres for danske læsere - ni år efter hans pludselige død. Og det er paradoksalt, fordi han mere end nogen har sat sit præg på en anden fransk filosof, der er kommet til at stå som det typiske udtryk for efterkrigstidens franske tænkning: JEAN-PAUL SARTRE, hvis vulgarisering (i dette ords gode såvel som dårlige betydning) af den filosofiske retning, de begge tilhørte - den europæiske fænomenologiske tradition siden EDMUND HUSSERL - har haft så stor indflydelse på det åndelige klima, ikke blot i Frankrig, men i hele Europa og i udviklingslandene.

Merleau-Ponty og Sartre var ungdomsvenner, og deres samarbejde fortsattes, da de i fællesskab tog initiativet til det eksistentialistiske tidsskrift *Les Temps modernes*, som i en årrække efter den anden verdenskrig simpelthen var det mest repræsentative franske tidsskrift. Men skønt det var Sartre, der kom til at figurere som tidsskriftets hovedredaktør og dermed som den, der udadtil tegnede dets linje, er det en historisk kendsgerning, at det var Merleau-Ponty, som kun beskedent opførtes blandt redaktionskomiteens menige medlemmer, der var tidsskriftets egentlige leder og den, der skrev de vigtigste redaktionelle artikler. Det var også Merleau-Ponty, som fra tidsskriftets første begyndelse inspirerede til dets stærke pro-kommunistiske venstredrejning og således forandrede den oprindeligt apolitiske eksistentialisme til en politisk engageret, kriticitisk venstre-radikal retning i skarp opposition til det franske samfundssystem, men uden på noget tidspunkt at forfalde til kommunistisk ortodoksi.

Merleau-Pontys indflydelse på Sartre var så stærk, og Sartres elevforhold til ham så intenst, at det kom som et chok for Sartre, da Merleau-Ponty i begyndelsen af 50'erne slog om og under indtryk af den kolde krig og stalinortodoksiens stadige skærpelse opgav ideen om et muligt samarbejde mellem kommunister og et ikke-kommunistisk venstre og i bogen *Les aventures de la dialectique* argumenterede for den opfattelse, at stalinismen og dens tilhæn-

gere i Frankrig havde likvideret den revolutionære dialektik og dermed svigtet de væsentligste principper i marxismen. Sartre har selv i sin mindeartikel (oversat i *Kunstneren og hans samvittighed*) prøvet at forklare baggrunden for dette omslag. Det ligner nærmest en bortforklaring, fordi han, når det kommer til stykket, prøver at finde årsagen i Merleau's psykologi snarere end i en forståelse af de filosofiske principper bag Merleau's holdning.

Tilbage bliver, at Merleau-Ponty herefter politisk gik i indre eksil. Men det blev et frugtbart eksil. For skønt vi på grund af hans alt for tidlige død i 1961 som vidnesbyrd om hans intense intellektuelle arbejde i de følgende år kun er i besiddelse af to bøger - essaysamlingen *Signes* og det kunstfilosofiske essay *L'oeil et l'esprit* - og to nu offendiggjorte fragmenter - *Le visible et l'invisible* og *La prose du monde* - er dette sammen med de fyldige arbejdsnoter, der er medtaget i *Le visible et l'invisible*, tilstrækkeligt til at måle betydningen af det, han var i færd med. Samtidig kaster de et indirekte sidelys ind over bruddet med Sartre, fordi de afdækker det dybeste princip i al Merleau's tænkning og i hans stillingtagen i erkendelsesteoretiske, politiske og æstetiske spørgsmål.

De viser nemlig, at Merleau havde det for en midaldrende og etableret filosof usædvanlige mod at tage hele sit forudgående forfatterskab op til en selvkritisk revision, som på afgørende punkter er af næsten skånselsløs karakter. Og gennem denne revision var han ikke blot på vej mod en gennemgribende kritisk gentænkning af hele den europæiske fænomenologi. Han foregreb samtidig det meste og det vigtigste af det, der foregår i fransk filosofi og åndsvidenskabelig forskning netop nu: JACQUES DERRIDAS »grammatologi«, MICHEL FOUCAULTS »vidensarkæologi«, den strukturalistiske semiologi og dens kritiske fortsættelse under inspiration af gruppen omkring den nymarxistiske filosof LOUIS ALTHUSSER og gruppen omkring psykoanalytikeren JACQUES LACAN.

Ganske vist har flere af de yngre og især yngste repræsentanter for denne åndsvidenskabelige forskning hidtil været temmelig utilbøjelige til at vedgå arv og gæld. For dem - og det gælder især gruppen omkring tidsskriftet *Tel Quel* - er fænomenologi på det nærmeste et skældsord. Det skyldes nu nok så meget, at de fleste af dem synes at have et meget jomfrueligt forhold til fænomenologiens kildeskrifter. Og det kan ikke skjule den kendsgerning, at det bedste i deres egne bestræbelser ligger i direkte forlængelse af det vigtigste træk i den europæiske fænomenologi siden Edmund Husserl: dens energiske udkast til en filosofi om symbolfunktionen, altså selve den grundlæggende menneskelige funktion, der bevirker, at alt hos mennesket, fra den mest differentierede sociale, politiske,

kunstneriske og filosofiske adfærd og ned til dets mest elementære seksuelle adfærd, er bestemt af den kendsgerning, at det er et talende og skrivende dyr, og at det i kraft af sproget, eller symbolaktiviteten i videre forstand, for altid er på afstand af tingsvirkeligheden og »sig selv«, men at det netop er denne afstand, der betinger dets produktivt skabende og omformende forhold til denne tingsverden.

Få moderne filosoffer har beskæftiget sig så konsekvent med denne problematik's mest fundamentale aspekter som netop Merleau-Ponty, og ingen fransk filosof i det 20. århundrede har formuleret den med en sådan skarphed og samtidig med en sådan sensuel omhu som han. Det er akkurat denne sjældne forening af skarp intelligens og følsom sensualitet, der er karakteristisk for Merleau's tænkning, og som satte ham i stand til at bevæge sig i områder, hvor en alt for brutal og håndfast begrebsimperialisme kun opnår at stå tilbage med en smule livløst tankemateriale, og hvor intuitionsdyrkelsen flipper ud i sentimental tågesnak.

Det udvalg af Merleau-Ponty's essays, der nu foreligger på dansk, redigeret og oversat af den unge *poetik-redaktør* PER AAGE BRANDT, er en eksemplarisk indførelse i det storslåede landskab, Merleau's tænkning er. I et kort men væsentligt forord placerer udgiveren filosofen i forhold til den aktuelle modernitet, hvis udformning han ikke fik lejlighed til personligt at deltage i, da den først tog rigtig fart efter 1960, men som han altså på så væsentlige punkter har foregrebet. Og spredt rundt i noterne påpeger Per Aage Brandt en række konkrete aspekter i denne modernitet, hvor denne foregriben direkte og utvetydigt kan aflæses. Også udvalget som sådant er åbenlyst foretaget med henblik på en påvisning af Merleau-Ponty's uafviselighed og uomgængelighed, hvis man ønsker at nå frem til en *kritisk* forståelse af de impulser fra fransk åndsvidenskab, især fra strukturalismen og semiologien, som i disse år gør sig så stærkt gældende, også i Danmark: det er i hvert fald ikke Per Aage Brandts skyld, hvis man her i landet kommer til at begå den samme fejltagelse som så mange yngre franske repræsentanter for strukturalismen ved at ignorere dennes filosofiske implikationer og dermed teknokratisere den eller forvanske den til en livsanskuelse eller en ideologi.

Udvalget omfatter, foruden to kapitler fra det tidlige værk *Phénoménologie de la perception* og det sidste kapitel af den efterladte *Le visible et l'invisible*, udelukkende essays fra samlingen *Signes* - som også har givet udvalget dets titel. Det er altså først og fremmest den sidste og selvkritiske fase i Merleau-Ponty's forfatterskab, det drejer sig om. Men netop de to kapitler fra bogen om

perceptionsfænomenologien sætter læseren i stand til at iagttage, hvori den kritiske videreførelse bestod, samtidig med at man får en anelse om den kontinuitet, der lå under diskontinuiteten mellem de to faser. Denne kontinuitet er kortest udtrykt af Merleau selv, når han siger, at filosofien må være en fortsat bevidsthed om sin egen begyndelse - eller med ord fra udvalgets første essay, som oprindeligt var indledningen til *Phénoménologie de la perception*: »... filosofien er ikke en afspejling af en allerede foreliggende sandhed, men er ligesom kunsten virkeliggørelsen af en sandhed«.

De vigtigste emner for Merleau-Ponty's tænkning er ligeledes repræsenteret i udvalget: generelle refleksioner over filosofiens funktion i almindelighed og fænomenologiens i særdeleshed, dybtborende sprogfilosofiske og æstetiske betragtninger, overvejelser over sociologiens filosofiske implikationer og fænomenologiens forhold til denne vigtige humanistiske videnskab (først og fremmest i CLAUDE LÉVI-STRAUSS' udformning), forsøg på en tænkning af de endnu utænkte muligheder i Husserls fænomenologi som et afudkastene til det, der skulle have været Merleau-Ponty's banebrydende hovedværk, *Le visible et l'invisible* og endelig, med et kapitel fra denne bog, hans skitsering af et svar på et af filosofiens - og menneskehedens - ældste og stadig lige aktuelle spørgsmål: »Hvordan kan det sanselige også være tanke?«

Dette sidste spørgsmål, som fra første færd har været den moderne europæiske fænomenologis grundspørgsmål, så sandt som det fører direkte ind i kernen af problemet om symbolfunktionen, dens opståen og omformende aktivitet, er nok blevet fortrængt af den funktionalistiske strukturelle lingvistik og semiologi, som hidtil har nået sine iøvrigt imponerende resultater ved at erklære spørgsmålet for uinteressant og irrelevant. Det kan ikke tilsløre den kendsgerning, at det ligger ved roden af semiologien som gyldig åndsvidenskab - semiologi forstået med SAUSSURE'S ord som »videnskaben om tegnenes liv i samfundslivet« - og at man gerne kan skyde det fra sig, det vil dog dukke op igen ved næste korsvej. Den moderne lingvistik's krise viser det.

Så meget mere grund er der til at vende sig til en filosof, som aldrig har søgt at fortrænge dette spørgsmål, men tværtimod gjort det til selve drivfjederen i sine anstrengelser. Derfor kan man kun være taknemlig for, at det langt om længe blev muligt at præsentere Merleau-Ponty netop i et land, hvor den strukturelle lingvistik har fejret nogle af sine største triumfer, men hvor dens sprogfilosofiske armod samtidig har været mest ynkværdig.

Forhåbentlig er fortrængningsmekanismerne hos vore sprogfolk og filosoffer ikke så stærke, at det også lykkes dem at fortrænge Merleau-Ponty!

MARTIN HEIDEGGER OG NAZISMEN - EN DOKUMENTATION

Intet er som bekendt så forældet som gårsdagens avis. Alligevel er der vel nogle læsere af Politiken, som endnu husker en bestemt polemik mellem bladets filosofi-anmelder, dr. phil. PETER KEMP, og forhenværende chefredaktør for Ekstra Bladet VICTOR ANDREASEN.

Polemikken gjaldt den afdøde tyske filosof MARTIN HEIDEGGER. Victor Andreasen opponerede imod, at Kemp havde kaldt Heidegger for »vor tids største filosof«. Kemp henviste til en række europæiske tænkere, der var dybt påvirket af Heidegger, men Victor Andreasen kunne ikke acceptere dette kriterium og opremsede en række navne på andre tænkere, der *ikke* var påvirket af Heidegger. Som polemik betragtet var denne meningsudveksling god og dybest set absurd (men desværre ikke helt atypisk, når det drejer sig om offentlige avis-polemiker i dette land, f.eks. i Politiken). Når jeg her erindrer om den, skyldes det en passage i Victor Andreasens afsluttende indlæg, der dengang forbløffede mig ved den skråsikkerhed og ufilosofiske mangel på omtæksomhed og finesse, hvormed den blev fremført.

Victor Andreasen erklærede (jeg citerer efter hukommelsen), at der nok kunne herske tvivl om, hvorvidt Heidegger var en stor filosof, men at det var uden for enhver tvivl, at han var nazist. Tonen er velkendt fra Ekstra Bladets side 2. Men det må umiddelbart være klart, at en sådan tone ikke er velegnet til at debattere de mere subtile emner inden for filosofi, politik og (samfunds)videnskab. Sandsynligvis var det en medvirkende grund til, at Peter Kemp opgav at gå videre, skønt han formentlig er i besiddelse af adskillig dokumentation, der kunne problematisere Andreasens påstand. Som en hidtil ikke-involveret vil jeg gerne hermed bidrage en smule til en sådan dokumentation.

Det skulle altså være uden for enhver tvivl, at Heidegger var nazist. Beviset skulle bestå i nogle udtalelser, han fremkom med i sin egenskab af rektor for universitetet i Freiburg i 1933, samt i den påstand, som Victor Andreasen fremsætter uden noget forsøg på dokumentation, at Heidegger fornægtede sin tidligere lærer, EDMUND HUSSERL, fordi denne var jøde.

Det har ganske vist været vidt og bredt diskuteret, om Heidegger i 1933, om

ikke tilsluttede sig, så dog sympatiserede med det nazistiske regime. Det er ubestrideligt, at han i efteråret 1933 udtalte: »Ikke læresætninger og ideer skal være vor værens regler. Ene og alene føreren *er* den nuværende og kommende tyske virkelighed og jeres lov«. Men sætningen har altid været revet løs fra sin politiske, også universitetspolitiske sammenhæng. Det er ikke mindre ubestrideligt, at Heidegger i 1944 blev fjernet af nazisterne fra sit professorembede og forsat til tvangsarbejde; samt at man ikke efter krigen fandt anledning til at idømme ham nogen form for straf for nazistiske handlinger. Blandt sine nære venner kunne han tælle den anti-nazistiske franske modstandsmand og digter RENÉ CHAR, maleren GEORGES BRAQUE og psykoanalytikeren JACQUES LACAN, hvis indflydelse i venstreorienterede intellektuelle kredse ikke blot i Frankrig men også i det øvrige Europa er velkendt.

Påstanden om Heideggers antisemitisme er grebet ud af luften. Han har aldrig, som påstået af Andreasen, fornægtet sin tidligere lærer Husserl, fordi denne var jøde. Afstanden mellem de to oprindeligt nært samarbejdende filosoffer kom i stand på Husserls initiativ, fordi denne fandt, at Heideggers videreføring af den af Husserl grundlagte fænomenologi var en filosofisk afsporing. Dette forhindrede ikke, at Heidegger i de fire første udgaver af sit filosofiske hovedværk *Sein und Zeit*, mod det nazistiske regimes krav om det modsatte, fastholdt dedikationen til Husserl »med taknemlighed og venskab«. Først med femte udgave, i 1941, gav Heidegger efter for sin forlæggers pres og strøg dedikationen. Dog med den uomgængelige klausul, at den note, der var forklaringen på tilegnelsen, og hvori han med andre ord udtrykker det samme, ikke måtte røres.

Løvrigt må det forekomme en smule vanskeligt stadig at opretholde myten om Heideggers antisemitisme på baggrund af den hyldest, hans tidligere elev, den emigrerede tysk-jødiske, nu amerikanske professor i politisk videnskab, HANNAH ARENDT, gav ham i anledning af hans 80-årsdag.

Debatten om Heideggers påståede nazisme - der som et bifænomen har ledsaget hans stigende berømmelse og betydning uden for den angelsaksiske prægede europæiske filosofi - har imidlertid hele tiden været behæftet med det for den slags debatter beklagelige, at den angrebne part kun i ringe grad har haft lejlighed til eller ønske om at forklare sig og sine bevæggrunde. En sådan forklaring foreligger nu, efter Heideggers død.

Den findes i et langt interview, som Heidegger gav det tyske ugeskrift *Der Spiegel* med det udtrykkelige forbehold, at det først måtte offentliggøres efter

hans død. Dette skete med tidsskriftets nr. 23 af 31. maj 1976, næsten ti år efter, at det blev taget (23. september 1966). Der er ikke egentlig tale om noget forsvar. For af sammenhængen fremgår det, at Heidegger har betragtet de meget diskuterede episoder i 1933 som sekundære i forhold til det, han selv anså som sin hovedopgave: at undersøge den europæiske tænknings historiske grundlag, gennemtænke de i den gængse filosofi endnu ubesvarede spørgsmål og om muligt bidrage til en overskridelse af den europæiske metafysik, der stadig er bestemmende også for moderne europæisk filosofi - inklusive den angelsaksiske positivisme. Interviewet er i første række hans bidrag til, på direkte anfordring og fra sit synspunkt, at sætte begivenhederne ind i deres historiske og politiske sammenhæng og til at tilbagevise de fejlagtige eller direkte løgnagtige påstande om hans optræden under disse begivenheder.

Det er i denne sammenhæng vigtigt at notere, at Heidegger ikke fornægter ét eneste ord i de taler og tekster, hans anklagere henviser til. Til gengæld fremlægger han et historisk materiale, som vel ikke er ukendt for dem, der har beskæftiget sig med hans sag, men som mestendels er blevet fortiet eller måske med hensigt - som i Andreasens tilfælde - misfortolket. Her er i kort referat Heideggers dokumentation:

I 1933 blev den nyvalgte rektor for Freiburg-universitetet, socialdemokraten VON MÖLLENDORF, afsat af den nazistiske kultusminister i Baden-Württemberg. Grunden var, at han havde forbudt ophængningen af en antisemitisk plakat på universitetet. Da der var stor risiko for, at regimet ville udpege en partitro funktionær til administrator af universitetet, var dets professorer meget interesseret i, fra deres egne rækker at vælge en ny rektor, som kunne modvirke dette anslag mod universitetets hidtidige relative selvstændighed. Bl.a. på von Möllendorfs foranledning faldt valget på Heidegger, der dog kun tøvende og nødtvungent indvilgede, fordi - som han antyder - hans administrative og politiske erfaringer var ringe og hans filosofiske interesser så alt overvejende.

Dette er med andre ord den historiske og politiske kontekst, i hvilken Heideggers handlinger i den korte tid, han var rektor, må forstås: Af sine kolleger har han fået et klart og meget snævert mandat. Øjensynligt er det netop på grund af hans filosofiske prestige og hans politiske ubefangenhed (eller uskyld), at man har udpeget netop ham til at gennemføre dette mandat: at forhindre eller forsinke den totale nazistiske overtagelse af universitetet og sikre dets forsknings- og undervisningsmæssige funktioner under stadig trussel fra magthavernes side.

For en dansk læser trænger en nærliggende sammenligning sig på. På dansk nationalt plan, og i større målestok, var det et ganske tilsvarende mandat, den radikale politiker ERIK SCAVENIUS fik pålagt, da han under krigen blev udpeget som statsminister i den danske samarbejdsregering. Jeg skal ikke her komme ind på de følelser, han i den anledning blev genstand for i den danske befolkning, og, officielt, i den danske modstandsbevægelse. Blot skal jeg erindre om, at ingen ansvarlig af den grund efter krigen fandt på at kalde ham nazist, og at historiens dom over hans røgt af det pålagte mandat blev en anden, end mange af hans daværende anklagere var i stand til at forudse.

Det er naturligvis i relation til det pålagte mandat, man skal se Heideggers kortvarige indsats som rektor ved Freiburg-universitetet. Det er i denne kontekst, man skal læse den før citerede passage fra efteråret 1933, fremsat i en rektorudtalelse. Hans egen korte kommentar til den lyder:

»Da jeg overtog rektoratet, var jeg klar over, at jeg ikke kunne komme igennem uden kompromiser. De anførte sætninger ville jeg ikke skrive i dag. Nogen sådant har jeg aldrig sagt siden 1934«. Underforstået: siden jeg trådte tilbage fra rektorembetet.

Mon dog ikke hans kolleger og de ikke-nazistiske studenter ved universitetet, der kendte Heidegger som person, som underviser og forsker, har begrebet baggrunden for og den strategiske betydning af en sådan udtalelse i denne bestemte situation? Det kunne også tænkes, at de har haft en mere nuanceret opfattelse af en anden, ofte angrebet udtalelse - om »dette opbruds storhed og herlighed« - end Heideggers senere kritikere, der måske ikke tager tilstrækkeligt hensyn til den meget sammensatte historiske kontekst: Ikke som en hyldest til Hitler og hans nazistiske bøller, men måske snarere som et - som det viste sig: forfængeligt - håb om en folkelig og social vækkelse, hinsides den misbrug, nazisterne gjorde af det sociale og politiske kaos i datidens Tyskland. Heidegger fornægter ikke udtalelsen. Han siger:

»Jeg så dengang ikke andre alternativer. Med den almindelige meningsforvirring og de politiske tendenser med 22 partier, gjaldt det om at finde frem til en national og frem for alt social indstilling.«

I dag kan man vel bagklogt kalde en sådan udtalelse naiv. Men man kan ikke uden videre betragte den som en tilslutning til nazismen. Så meget mindre som Heideggers praktiske arbejde som rektor netop kom til at bestå i en fortsat modstand mod de nazistiske anslag mod universitetet.

Også han nægtede at tillade den omtalte antisemitiske plakat og fastholdt det over for et stærkt politisk pres og trusler om øjeblikkelig lukning af universitetet. Han forhindrede nazistiske studenter i at gennemføre en planlagt bogbrænding, og han nægtede at efterkomme en ordre om at fjerne alle bøger af jødiske forfattere fra universitetets bibliotek. Han udnævnte personligt to jødiske dekaner, som han udtrykkeligt nægtede at afskedige på nazisternes ordre, og han forhindrede antisemitiske demonstrationer mod jødiske lærere ved universitetet. Som et led i det, han kaldte »universitetets selvhævdelse«, inddrog han - 35 år før studenteroprøret - studenterne i universitetets ledelse, hvilket iøvrigt pådrog ham visse kollegers uvilje.

Efter at have trukket sig tilbage som rektor, i februar 1934, vendte Heidegger tilbage til sin forskning og undervisning. Fra 1936 og i de følgende år holdt han en serie NIETZSCHE-forelæsninger. Den som i dag læser disse forelæsninger, vil - såfremt han eller hun kender den officielle nazistiske Nietzsche-mythe, byggede på Nietzsches antisemitiske søsters, fru FÖRSTER-NIETZSCHES forvanskninger af broderens tekster - hurtigt opdage, at det drejer sig om et opgør med nazismen. Disse forelæsninger er i dag grundlaget under den moderne Nietzsche-forskning, der også er en genvindelse af denne af nazisterne misbrugte filosof for den europæiske filosofi.

Selvom Heidegger ikke havde skrevet andet end denne forelæsningsrække, ville det have været nok til at placere ham som en betydelig filosof. Kun en bøøter, der under en hastig gennemlæsning af indekset i en eller anden filosofihistorie af ny-positivistisk observans ikke er stødt på Heideggers navn, vil være i stand til at nægte dette.

Politisk var han nok naiv. Men som denne redegørelse om hans korte rektortid viser, var han ikke uden ethvert politisk mod og i besiddelse af en vis politisk realitetssans. Ikke nødvendigvis dadelværdige egenskaber.

At han nægtede at lade Spiegel-interviewet offentliggøre i sin levetid, vidner iøvrigt om hans usentimentale holdning til de politiske angreb, der gennem årene blev rettet mod ham, og om hans overbevisning om det uvæsentlige i disse angreb, sammenlignet med det alvorlige forehavende, han som filosof mente at være forpligtet overfor: tænkningen om den menneskelige væren i en tidsalder, hvor den menneskeskabte teknik fungerer helt af sig selv uden hensyntagen til denne væren og uafhængigt af den, og hvor den menneskelige værens rodløshed med hver dag bliver stadigt mere iøjnefaldende. En tænkning, der selv er truet, og af de samme grunde - Heideggers udsatte politiske situation var og er

ét af flere eksempler herpå - men som ikke desto mindre fortsætter med at spørge, endog hinsides ethvert begrundet håb om noget svar. For, som Heidegger selv udtrykker det med et uoversætteligt ordspil: »At spørge er tænkningens fromhed«. (Frömmigkeit betyder også nytte og fremme.)

Om Heidegger hermed skal udnævnes til vor tids største filosoffer naturligvis en sag, der kan diskuteres. Selv ville han muligvis ikke have været tilfreds med dette epitete, eftersom filosofien efter hans mening er »ved vejs ende«, som han siger i interviewet.

Men det forekommer, at hans redegørelse i *Spiegel-interviewet* i det mindste må problematisere den påstand, som forhenværende chefredaktør Victor Andreasen så letfærdigt fremsatte i sin polemik med Peter Kemp: at Heidegger uden enhver tvivl var nazist.

Politik og filosofi, og forholdet mellem dem, har flere nuancer end dem, der lader sig gribe i boulevardbladsregi.

HVAD SKAL VI MED DEN MODERNE LITTERATUR?

Spørgsmålet: »Hvad skal vi med den moderne litteratur?« kan, således formuleret, forekomme meningsløst. For hvis vi overhovedet skal have litteratur, så må den stadig frembringes påny, og så må den nye litteratur med nødvendighed være en samtidig, altså: en moderne litteratur.

Det interessante er imidlertid, at spørgsmålet faktisk sjældent formuleres på denne måde, der afslører dets meningsløshed. Ofte camoufleres det f.eks. som et spørgsmål om, hvorfor moderne forfattere skriver, som de gør, hvorfor de absolut skal eksperimentere med hævdvundne former, hvorfor deres bøger altid skal være så vanskelige, så lidt i overensstemmelse med gode gamle veltilgængelige litterære normer og idealer, så anderledes, så fremmedartede, så utiltalende, så lidt »skønne«.

»Er poesiens blå blomst visnet?« spurgte en aviskommentator troskyldigt engang i begyndelsen af 60'erne, samtidig med at han beklagede sig over, at den modernistiske lyrikergenerations produkter ikke lignede de smukke sange i Højskolesangbogen. Han mente vistnok selv, at han var meget dybsindig. I hvert fald viste det sig, at han udtrykte et stort »tavst« flertals forargelse over disse unge menneskers, efter dette flertals mening, utilbørlige omgang med poesien og trampen rundt i dens pænt ordnede blomsterbede. Og hans kommentar blev udgangspunkt for en langvarig fejde, som egentlig først hørte op, da de fleste af de uforskammede unge digtere var blevet etablerede (et par af dem sidder sågar i Det danske Akademi) og erstattet af en ny falangs af brutale blomsterplukkere.

Naturligvis tager kulturdebattører ikke, så lidt som mennesker i almindelighed, ved lære, og da slet ikke af historien. Derfor hører man stadig de samme eller lignende spørgsmål rejst, hver gang en ny generation af digtere møder op med deres kritiske holdning til traditionen og det traditionelle formsprog. Og det synes ikke nogensinde at være gået op for spørgsmålsstillerne (der ofte er de samme for flere generationsskifts vedkommende), at en sådan kritisk holdning muligvis kunne tænkes at være en del af selve kunstens og den digteriske produktivitets væsen. De har glemt - eller de ved ikke? - at adskillige af de fortidige digtere, de fremhæver på de nyes bekostning, selv engang vakte lignende forargelse, og af de samme eller analoge grunde, før de

blev etablerede og således afsæt for ny kritik og ny produktivitet hos unge digtere.

Tilsyneladende er en sådan glemsomhed altså uundgåelig. Så meget mere grund er der imidlertid til, fra tid til anden, at prøve at besvare spørgsmålet, hvorfor kunstneriske eksperimenter, måske med forbigående fare for misforståelser eller slet ingen forståelse, er så livsvigtige funktioner i digtningen og i den litterære tradition.

Muligvis hænger misforståelserne sammen med en udbredt begrebsforvirring. Meget tyder nemlig på, at begreberne »konvention« og »tradition« identificeres, til skade for klarheden og sagligheden og til ikke mindre skade for oplevelsen af ny litteratur.

Man kunne her minde om den - særdeles veletablerede - engelske digter og kritiker T. S. ELIOTS ord i essayet »Tradition and the individual talent«, hvor han skriver, at den historiske sans, altså sansen for traditionen, er næsten uundværlig for enhver, der vil fortsætte med at være digter ud over sit femogtyvende år, men tilføjer, at ethvert nyt værk forandrer traditionen, sådan at forstå, at sansen for traditionen nødvendigvis må ændres, hvis den - og traditionen - overhovedet skal bestå, efter at det nye værk er kommet til. For Eliot er tradition med andre ord identisk med vækst og forandring, på én gang fornyelse og kontinuitet. Og fornyelsen og kontinuiteten forudsætter gensidigt hinanden, så sandt som kontinuitet ikke er stilstand, men bevægelse, og bevægelse kun fremkommer ved friktion, altså friktion mellem det gamle og det nye. Derfor kan tilsyneladende litterære revolter også uden vanskelighed optages i Eliots traditionsbegreb. Eller rettere: revolten er et hovedprincip i dette traditionsbegreb, for det er netop ved at revoltene, at litteraturen bidrager til væksten og dermed til traditionens bevarelse.

Og hermed skulle det allerede være klart, hvori forskellen mellem tradition og konvention består. Konventioner er tidsbestemte normer med begrænset gyldighed for en epoke, en litterær skole, af og til for et enkelt forfatterskab. En tradition opstår i kraft af nye konventioners skabende kritik af tidligere konventioner og den fortsatte produktion af nye normer, nye værdier. Uden en sådan skabende kritik dør traditionen i epigoneri og åndelig indavl. For tradition er ikke, sådan som mange øjensynligt tror, noget man har eller blot overtager, men noget hver ny generation tilegner sig gennem kritik og produktivitet. Overtager man blot traditionen passivt, stivner den i konventionalisme, og så kan Højskolesangbogen gå hen og blive normen for, hvordan folk mener,

der i al evighed skal skrives digte. For at traditionen skal forblive levedygtig, må den til stadighed produceres påny gennem hver ny digters skabende kritik. Tradition er nemlig ikke noget, der er givet én gang for alle, men tværtimod altid noget, der er i færd med at blive til.

Ret beset er dette en banalitet, og man har ofte fornemmelsen af, at man render åbne døre ind, når man fremfører det. Ikke desto mindre ser det ud, som om det er så kendt en banalitet, at mange har glemt den igen og derfor fortsat stiller sig uforstående eller modvillige over for litterære eksperimenter, de ikke umiddelbart kan forstå ud fra den foregående konvention, som de måske omsider møjssommeligt har tilegnet sig.

Imidlertid er hele denne problematik ikke udelukkende af æstetisk karakter - i hvert fald ikke hvis man forstår »det æstetiske« i snæver, konventionel forstand. Den har også politiske aspekter og peger mod det spørgsmål om litteraturens sociale og politiske funktion, der igen er blevet aktuelt, om det nogensinde har været uaktuelt. Måske skal man endda for en del betragte adskilliges uvilje mod den moderne, eksperimenterende og »uforståelige« litteratur som en fortrængt, eller mere eller mindre bevidst forståelse just af dette politiske aspekt. Det er således næppe usymptomatisk, at det var den konservative presse - iøvrigt fortrinsvis den konservative provinspresse - der førte an i generalangrebet i begyndelsen af 60'erne mod den såkaldte modernismegeneration. Det er stadig i den konservative presse og fra konservative politikere angrebene rettes mod eksperimenterende og kontroversiel kunst og litteratur og mod den kunstfond, der støtter disse eksperimenter.

Meget tyder derfor på, at denne presse og disse politikere meget vel har forstået alt det, de kalder uforståeligt, men at man camouflerer sin politiske modstand (og tilløbene til politisk undertrykkelse) bag bekymringen for den noksom bekendte »gode smag«. Heri er der ikke noget nyt. Det har magthavere og repræsentanter for det etablerede altid gjort. Det gør imidlertid ikke aktionsmåden mere acceptabel.

Men hvori består nu dette politiske aspekt i den eksperimenterende litteratur? En lille historisk digression kan måske kaste lys herover.

I 20'erne og 30'erne nyformulerede en gruppe sprogvidenskabsmænd og litteraturforskere, i nært samarbejde med skabende kunstnere, et æstetisk princip, som har været kendt i et par århundreder, men som med jævne mellemrum er gået i glemme, f.eks. hos folk, der har brugt det, der er blevet kaldt »det fortroligt kendtes præcision«, til at manipulere deres medborgere

med. Kortest og mest præcist er dette princip formuleret i den såkaldte »Pragerskole«s manifest fra 1929 som forskellen mellem automatisk og aktualiserende brug af sproget og som en understregning af poesiens og litteraturens særlige sociale funktion: at »de-automatisere« sproget ved at rette opmærksomheden mod de ord, vi blot bruger uden at tænke over dem, og - kan vi tilføje for egen regning - som bliver brugt mod os, netop fordi vi ikke tænker over dem.

»Pragerskolen« var en fortsættelse af et tidligere gruppearbejde, foretaget af de »russiske formalister«, forskere og digtere, som omkring og i de første år efter den russiske revolution søgte at formulere, hvad de betragtede som »revolutionær litteraturteori og litterær praksis«. I slutningen af 20'erne og begyndelsen af 30'erne blev dette arbejde imidlertid effektivt kvalt af stalinismens litteratur»teoretikere«, der ønskede at genindføre »det fortroligt kendtes præcision« i form af den »socialistiske realisme«, som fortsat er den eneste tilladte doktrin i Sovjetunionen. Også »Pragerskolen« led denne skæbne, da dens arbejde blev standset i 1939 af en anden diktator, der som Stalin forstod at manipulere ved hjælp af det fortroligt kendtes præcision.

Men i de korte perioder, de to grupper fik lejlighed til at fungere, blev de inspirationscentre for det, der skulle blive til den moderne lingvistik, som ikke blot er i færd med at revolutionere vor opfattelse af sprogvidenskaben og dens muligheder, men tillige vort syn på sprogkunsten og dens funktion. Hvis nemlig denne funktion består i en, i første omgang (i Brecht'sk betydning) »fremmedgørende« aktualisering af vort automatiske dagligsprog, og hvis selve vor tilværelse, som den afdøde danske sprogforsker LOUIS HJELMSLEV engang har hævdet, er sprogligt opbygget, eller i hvert fald i alt væsentligt bestemt af sproget og symbolfunktionen, betyder det, at vi må revidere opfattelsen af litteraturens eventuelle politiske og sociale »engagement«. Og det betyder, at den litteratur, som forbliver i det fortroligt kendte eller blot anvender sproget som instrument for et bestemt ikke-sprogligt forehavende uden at tage kritisk stilling til dette instrument, dybest set er reaktionær i alle disse ords betydninger. Og det uanset, hvor meget og hvor ofte en sådan litteraturs frembringere forsikrer om deres progressive sindelag.

Hvis en forfatters omgang med ordene derfor viser en ukritisk eller uengageret holdning til sproget som kommunikationsmiddel - også selvom denne holdning eventuelt måtte være affødt af ønsket om at få så mange i tale som muligt, og så hurtigt som muligt - betyder dette, at han har accepteret det bestående, det etablerede, og ikke ønsker eller ikke magter at røkke ved det med det middel han som forfatter har til sin rådighed: sproget. Det betyder

endvidere, at han ikke ønsker eller ikke magter at etablere en autentisk kommunikation med sin læser. For det fortroligt kendte har ingen informationsværdi, og autentisk kommunikation opnås ikke ved hjælp af ord, som ingen hverken hører eller ser, fordi de er slidt ned til kun at bære på fastslåede ideer og gamle »sandheder«, som man bevidstløst overtager uden mistanke om, at de måske ikke længere er sande.

Og hermed kan vi igen vende os til vort indledende spørgsmål om, hvad vi skal med den moderne, sprogeksp eksperimenterende litteratur, og om denne litteraturs sociale og politiske funktion. Dette spørgsmål er ikke blevet mindre aktuelt ved den renaissance, marxismen har fået i Vesteuropa i de senere år, og en korrekt besvarelse af det er et nødvendigt led i etableringen af en ny-marxistisk menneske- og samfundsopfattelse.

Det er nemlig en (vulgærmarxistisk) misforståelse at mene, at de etablerede klasser har magten ene og alene i kraft af, at de behersker økonomien og produktionsmidlerne. Eller rettere: de har brug for den sproglige automatisering, og først og fremmest denne automatiserings vigtigste manifestation, den etablerede kultur og kulturopfattelse, for fortsat at kunne beherske økonomien og produktionsmidlerne, på trods af, at denne beherskelse i det moderne kapitalistiske industrisamfund i stadigt højere grad er afhængig af de beherskedes, altså de egentligt producerendes, accept. Det er akkurat med henblik på at opnå denne accept, og dermed den fortsatte eneret til produktionsmidlerne, at de og deres repræsentanter i kulturdebatten modsætter sig, eventuelt søger at latterliggøre, ethvert forsøg på kritik af den bestående kulturs grundlag, f.eks. dens sprogligt automatiserede grundlag.

Der er derfor heller ikke noget forbavsende i, at den veletablerede storkapitals presserepræsentanter, såvel i uge- som i dagspressen, har været så begejstret for den såkaldte »ny-realisme«, mens samme presserepræsentanter var nogle af de første til at vejlede farligheden i den modernistiske digtnings konsekvent kritiske omgang med det etablerede sprog og derfor drog i ledning mod disse nedbrydere af, hvad man dengang kaldte »det bærende samfundsliv«. Og der er fortsat intet forbavsende i, at angrebene mod eksperimenterende kunst og litteratur og mod »brug af skatteborgernes penge« til støtte af den, stadig kommer fra samme hold.

Det interessante er derimod, at det kan lykkes denne presse at bilde et flertal af landets befolkning ind, at det kulturgrundlag, de herskende klasser bygger på, også nødvendigvis er de beherskedes kulturgrundlag. Og det til den grad, at

man igen og igen kan få dette flertal til med afsky at vende sig fra en kunst og digtning, der bl.a. afdækker de fortrængte lag i denne kultur og ved en kritisk omgang med formsproget søger at forhindre nye fortrængninger.

En af den moderne eksperimenterende litteraturs vigtigste funktioner bliver i denne sammenhæng at nedbryde alle de sprogmasser, vi hele tiden strander på, og stille spørgsmål om, hvilket verdensbillede og hvilket menneskesyn de, når alt kommer til alt, manifesterer, og om dette menneskesyn og verdensbillede stadig er vort eller om det har relevans. Den moderne digtning prøver at gøre os sproget bevidst og opfordrer os til at høre op med blot passivt at lade os bruge af det og dermed af dem, der véd, hvad de kan bruge det til.

Poesiens spørgsmål til sproget er spørgsmål til de ord, den etablerede ideologi bygger sin magt på. Dens eventuelle nedbrydning af det sprog, som af alle andre anses for at være »godt nok«, kan være begyndelsen til en nedbrydning af det verdens- og menneskebillede, magthaverne søger at påtvinge de regerede, oven i købet med disses fulde tilslutning, fordi de ikke gør sig klart, at der er tale om et magtran. Dens kritiske omgang med det, som med en misvisende, men meget bekvem betegnelse kaldes »normalsproget«, er en kritik rettet mod det samfundssystem, der hviler på dette »normalsprog«, som alle »forstår«, og som derfor ingen finder på at stille spørgsmål til. Ingen uden digterne.

På denne måde kan poesien og den moderne eksperimenterende litteratur blive en integrerende del af den ideologikritik, som er så nødvendigt et led i den omformning af samfundet, der forhåbentlig trods alt er på vej.

Det er det, vi skal med den moderne litteratur. Det er derfor, vi har brug for den.

DET FORBUDTE PARADIS

Bogen har en næsten anråbende titel: *Eden, Eden, Eden - Paradis, Paradis, Paradis*. Den er skrevet af en marxist og medlem af det franske kommunistparti. Den er blevet fordømt af det gode franske borgerskab som usædelig og forbudt af den franske censur. Men den er anbefalet af så fremtrædende franske filosoffer og skribenter som MICHEL FOUCAULT, JACQUES DERRIDA, MICHEL LEIRIS, ROLAND BARTHES og PHILIPPE SOLLERS. De sidste tre har endog skrevet hver sit forord til bogen. Det siges, at forlæggeren, Gallimard, tøvede mere end et år med at udgive den. Ikke fordi han tvivlede på, at det var en betydningsfuld tekst, men af frygt for dens skæbne hos indenrigsministeren.

Hvad er det for en bog? Skrevet af PIERRE GUYOTAT, der blev kendt med sin roman fra Algerkrigen, *Tombeau pour cinq cent milles soldats (500.000 soldaters grav)*, næsten 280 sider fortættet tekst, uden et punktum, uden et afsnit - bortset fra skråstregerne (*/, //, ///, ////*), som markerer, at en ny sekvens er begyndt - og hvis »indhold« eller »figuration« er en lang uafbrudt række af kopuleringer, mænd med kvinder, mænd med mænd, mænd med dyr, dyr med mænd, i en em af sved, blod, sæd, ekskrementer, slim, snot, spyt. De samme scener repeteret igen og igen med få varianter og de samme beskrivelser af kønsdele, lår, røvhuller, baller, suttende læber, slikkende tunger, skummende mundvige og næsebor, i samme rytme: opknapping - lem frem - lem stift - orgasmer i serier - lem slapt - tilknapping - opknapping og forfra. Har en sådan bog nogen levende chance for at blive læst som andet end et uappetitligt pornografisk orgie? Sådan har i hvert fald den franske indenrigsminister læst den. Og dog er den noget helt andet.

Bogen har ingen fortløbende handling, men er en samling diskontinuerte scener. Til gengæld har den en »scenografi« og en »topografi«.

Scenografien kan nærmest sammenlignes med en monstruøs ballet med nøje indstuderede trin og positioner, der ofte synes at følge et musikalsk-kompositorisk mønster (forfatteren har i et interview med tidsskriftet *La Nouvelle Critique* fortalt, at han ofte skriver til musikakkompagnement), og som paradoksalt nok forlener de frastødende scener (men måske er de kun frastødende, fordi man overværer dem som læser/voyeur?) med en bizar skønhed. Dette gælder ikke

mindst den over 70 sider lange slutsekvens, der beskriver en tuberkuløs mands kopuleringer med en kvinde, omgivet af kameler, geder, slanger, en abe og kvindens barn: en på én gang brutal og poetisk (poietisk) modulation over paradismyten, som så at sige får vendt »vrangen ud«. Dette har, som bogens titel viser, den nøjeste relation til tekstens bærende tema, som jeg skal vende tilbage til.

Topografien er orientalsk, nærmere betegnet algerisk. Dette skyldes næppe ønsket om at frembringe en form for eksotisme. Det har snarere forbindelse dels med orientalernes tilsyneladende mindre fortrængte forhold til seksualiteten (eller i hvert fald til den mandlige del af den), sammenlignet med, hvad der er tilfældet i Europa, dels med det feudale systems overlevelse netop i den orientalske verden, som indbyder til sammenligning med f.eks. det franske republikanske bureaukrati, hvis feudalisme blot er mindre åbenlys. Dette er et af bogens politiske aspekter.

Topografien er altså ikke blot baggrunden for teksten. Den indgår på flere niveauer direkte i den og danner grundlaget for dens komposition: 1. og 3. del foregår under åben himmel, 2. del, der er langt den mest omfattende, foregår i et bordel for mandlige homoseksuelle, som grænser op til et »almindeligt« bordel, hvorfra kvinder iagttager mændenes indbyrdes kopuleringer.

Denne stramme og rationelle kompositoriske ramme omkring diskontinuerte, men koreografisk gennemkomponerede scener leder tanken hen på MARKIS DE SADE, der da også er den nærmeste ækvivalent til denne tekst: det er det samme mønster, den samme »libertinisme« (i alle dette ords betydninger), den samme vilje til at »sige alt« og den samme forståelse af seksualitetens grundlæggende funktion og betydningen af at afdække den, der præger begge forfattere. Men der er en afgørende forskel, som adskiller Guyotat fra hans 200 år ældre forgænger, og som naturligvis hænger sammen med den moderne skrifts eventyr, fra MALLARMÉ og LAUTRÉAMONT, over ARTAUD og BATAILLE til SAMUEL BECKETT og *Tel Quel*-skribenterne.

Det karakteristiske for Sades bøger er den stadige vekslen mellem iscenesættelserne af seksualiteten, indstuderingen af de forskellige positioner, og de afsnit, hvor Sade lader scenerne stivne i tableauer, som derefter underkastes refleksion. Hos Guyotat er iscenesættelserne og refleksionerne kørt sammen i en fortløbende skrift. Eller rettere: iscenesættelserne er identisk med refleksionerne, hvilket klart fremgår af den objektive, nøgterne skrift, hvis syntaks er enkel, lidenskabsløs, og hvis ordforråd dels er kancellipræget, dels folkeligt

vulgærfransk. Denne blanding giver teksten på en gang noget køligt pedantisk og noget dagligdags, samtidig med at den bliver afstandskabende. Dette viser sig at være en funktion af selve skriftens problematik. At det har været forfatteren helt bevidst, fremgår af det omtalte interview, hvori han fortæller, at der til grund for teksten, der er skrevet direkte på skrivemaskine, ligger hvad han kalder »en vild tekst«, som han nedskriver i hånden mens han masturberer. Denne tekst indgår, i transformeret form, i den endelige tekst.

Som nævnt er Guyotats tekst bestemt af den moderne skrifts eventyr. Dette eventyr har forbindelse med FREUDS og den moderne psykoanalyses opdagelser.

Blandt disse opdagelser er, at det ubevidste er struktureret som et sprog/en skrift, at der som forudsætning for den symbolverden, mennesket er spærret inde i, er foregået en oprindelig fortrængning og transformation af noget, der aldrig har været nærværende for bevidstheden, og som er nært forbundet med seksualiteten, og at det er muligt (og nødvendigt) med sproget/skriften at indkredse det fravær, fortrængningen har frembragt. Endnu en opdagelse er blevet gjort (eller blevet genopdaget) i forlængelse af psykoanalysen: at der er den nøjeste forbindelse mellem drift og sprog (det er som bekendt en fejltagelse at identificere »drift« med noget animalsk, Freuds »Trieb« er altid allerede et aspekt af den symbolske orden).

Denne relation mellem drift og sprog, mellem menneskelig seksualitet og skrift, forlener selve skrifthandlingen (skriftarbejdet) med et seksuelt aspekt, som digtere vist til alle tider har været opmærksomme på, men som egentlig først med det moderne skriftarbejde er blevet tematiseret. Det er i denne sammenhæng, man kan læse Guyotats tekst, og det er det, der er blevet kaldt dens bærende tema.

Den bibelske paradys-myte kan i lyset af den moderne af psykoanalysen determinerede skrifteori læses som en myte om selve skriftens indstiftelse, forstået som indstiftelsen af den første forskel, der er forudsætningen for sprogets og symbolfunktionens mulighed, men altid allerede bestemt af den symbolske orden, der således indstiftes: Det hedder om Adam og Eva, at de spiste forbudne frugter og dermed fik kundskab om forskellen mellem godt og ondt, samtidig med at de for første gang oplevede kønnet og oplevede det som noget skamfuldt. Men det fremgår af den bibelske kontekst, at dette syndefald var forudsætningen for, at Guds mening med jordens skabelse kunne fuldbyrdes: at den blev befolket med mennesker, der kunne opdyrke den!

Denne - fortrængte - dobbelthed i den bibelsk/teologiske tradition er sjældent blevet fokuseret. Dette er sandsynligvis grunden til, at de paradisi-forestillinger og den længsel efter »den tabte uskyld«, der også har præget så megen vesteuropæisk litteratur, ret beset har været en utopisk længsel tilbage til en tilstand før ordet, før den symbolske orden, før skriften forstået bogstaveligt som »besudling«, »besmittelse« med alt hvad disse ord har af seksuelle undertoner (hvor tit er pennen ikke blevet sammenlignet med en penis, og blækket med udflydende sæd, der besudler det hvide papir!). Det, der kendetegner den moderne skrift er bestræbelserne, mere eller mindre konsekvent gennemført, på at vende hele denne problematik om (på samme måde som Marx forsøgte at få dialektikken til at gå på benene, hvor den hos Hegel havde bevæget sig i hovedet): ikke at fornægte eller fortrænge besudlingen, men at udforske den i alle dens aspekter i et forsøg på at indkredse dens fundamentale generator, altså driften og dens indplantethed i den symbolske orden, og dette »noget«, den har fortrængt. Denne fundamentale generator er naturligvis ikke bevidst og derfor heller ikke bundet til en subjektivitet. Den er tværtimod forudsætningen for bevidstheden og subjektiviteten.

I lyset heraf får Guyotats iscenesættelse af seksualiteten, denne »kønnets scenografi« en betydning, der intet har til fælles med pornografi.

Uden på nogen måde at være en allegori - den før omtalte sammenhæng mellem seksualitet og skrift udelukker det - er hans tekst på én gang seksualitetens og skrifthandlingens iscenesættelse: Kønsdelene, fingrene, læberne, tungerne er også skriveredskaber. Vagina, rectum, mund, næsebor er også det, der skrives i. Sveden, blodet, ekskrementerne, spytet, slimen, sæden er også det, der skrives med. Den stadige gentagelse af de samme bevægelser og indtagelsen af forskellige positioner er også skriveprocessen. Og den lange slutsekvens med dens omvendte (perverterede) allusion til paradismyten er også en iscenesættelse af skriftens indstiftelse, dens genesis.

Ikke ud fra en oprindelig uskyld. Men som resultat af den skriftlige produktivets konfrontation med og iscenesættelse af fantasmer, som altid allerede er integrerende dele af symbolsystemet, altid på denne side af grænsedragningen, men som spor af denne.

Det er sikkert også en funktion af denne konfrontation med før-subjektive fantasmer, at der kun er få egennavne i bogen. De fleste optrædende betegnes kun ved appellativer: den krøllede, den korthårede, bordelværten, zigøjneren, soldaten, kvinden, drengen etc.

Men iscenesættelsen har endvidere en implicit karakter. Konfrontationen med fantasmerne er også konfrontationen med det, der er blevet fortrængt af den europæiske kultur med dens kristeligt-teologiske grundlag og hierarkiske opbygning på alle niveauer, fra det seksuelle (nogle former for seksualitet står højere end andre) til samfundets magtstruktur (nogle er mere lige end andre). Denne magtstruktur hviler bl.a. på og er afhængig af et sprog (sømmelighedens sprog) og af moralregler, som påtvinges borgerne gennem en fortrængning og transformation af drifter, en censur i dette ords politiske og psykoanalytiske betydning.

Eden, Eden, Eden er altså på enhver måde en revolterende tekst, og med nødvendighed frastødende i sin revolte - på samme måde som SADE, LAUTRÉA-MONT og BURROUGHS er frastødende. Den er en grænse-tekst, grænsesøgende og grænseoverskridende. Derfor har den også fået den skæbne, som er blevet den til del i borgerskabets, det devote efter-gaullistiske Frankrig.

MAURICE BLANCHOT OG DEN UENDELIGE SAMTALE

En af de vanskeligst tilgængelige og mest kryptiske nulevende franske skribenter er den i Danmark så godt som ukendte MAURICE BLANCHOT. Ingen har, så vidt vides, endnu vovet sig i gang med at oversætte ham, og af forståelige grunde: det ville være en næsten uoverkommelig opgave. Hans skrift er kendetegnet ved den højst tænkeligt opdrevne paradoksalitet, der i øvrigt forener det abstrakte og det konkrete på en sådan måde, at modstillingen af disse to begreber bliver meningsløs. I den henseende kan han minde om den filosof, der - måske bortset fra Hegel - har haft størst indflydelse på ham: MARTIN HEIDEGGER. Ikke at han blot fortsætter Heideggers tænkning, tværtimod er det væsentlige divergenser mellem hans og Heideggers opfattelse, f.eks. af Værens-problematikken. Men således et forstå, at Heideggers konsekvente tænkning af denne problematik ud fra et præ-sokratisk udgangspunkt for Blanchot har været et afsatspunkt for en original besvarelse af dette vigtige filosofisk-metafysiske spørgsmål, en besvarelse, som har prøvet at rive det ud af den metafysiske sammenhæng, og hvis ontologi i højere grad er jødisk end europæisk.

Det vil ikke være muligt på snæver plads at gøre rede for dette. Når han alligevel her kort skal omtales, skyldes det den omstændighed, at en første større sammenhængende fremstilling af hans litteraturfilosofi er udkommet. Næmlig FRANÇOISE COLLINS bog *Maurice Blanchot et la question de l'écriture* (Gallimard), og ønsket om at henlede opmærksomheden på denne centrale skribent, som i 1969 udsendte en bog med den symptomatisk titel *L'Entretien infini* (Gallimard), en flertydig titel, der både kan oversættes ved »den uendelige samtale«, »den uendelige røgt« og »den uendelige opretholdelse«, alle tre med den nøjeste forbindelse til Blanchots skriftbegreb.

Maurice Blanchot, der begyndte som romanforfatter og siden 1941 har udgivet en halv snes romaner og novellesamlinger, er mest kendt som kritiker og filosof, skønt det er åbenbart, at han ikke selv skelner skarpt mellem sin indsats med digteriske, kritiske og filosofiske tekster. I en årrække har han været medarbejder ved *La Nouvelle revue française*, hvor han har offentliggjort sine vigtigste essays, hvoraf han efterhånden har samlet de fleste i en serie essaysamlinger siden 1943.

Han var nært knyttet til den nu opløste surrealist-gruppe, nær ven med GEORGES BATAILLE, også efter at denne havde forladt gruppen. Hans venskab med filosoffen EMANUEL LEVINAS, HUSSERLS første franske oversætter (og JACQUES DERRIDAS egentlige tænke-mester) understreger hans filosofiske tilknytning til fænomenologien, som han i lighed med den langt yngre Derrida, hvis tænkning i mangt og meget har temaer til fælles med Blanchots, har videreført på original vis. Oprindeligt regnedes han blandt eksistentialisterne, men skilte sig hurtigt ud fra dem, bl.a. netop på grund af sin konsekvente fænomenologiske orientering, der stod i kontrast til den vulgarisering af fænomenologien, eksistentialismen i realiteten var. I den henseende kan han minde om en anden stor fransk filosof, MAURICE MERLEAU-PONTY, med hvem han har mange lighedspunkter, ikke mindst med den senere Merleau-Ponty fra *Signes* og den uafsluttede efterladte *Le Visible et l'invisible*.

Blanchot er med andre ord en vigtig overgangsfigur mellem den første efterkrigstids franske filosofi og litteraturteori og den aktuelle semiotik eller semanalyse, også selvom denne sidstes repræsentanter tilsyneladende nødt vil mindes om det: der er ikke mange af de seriøse temaer og ideer, man finder f.eks. i *Tel Quel-gruppen* manifest *Theorie d'ensemble* eller i JULIA KRISTEVAS *Semeiotike Recherches pour une semanalyse*, som Blanchot ikke på en eller anden måde har været om ad, og i mangfoldige tilfælde behandlet mere udførligt, mere autentisk og med større filosofisk konsekvens.

Dette er noget, man bliver mindet stærkt om ved læsningen af Françoise Collins bog. F.eks. er *Tel Quels* og semanalysens bærende teorier om det poetiske sprogs særlige relation til det såkaldt daglige eller naturlige sprog og om geno-tekst og fæno-tekst simpelt hen foregrebet af Blanchot og hos ham bedre filosofisk funderet end hos *Tel Quel*-skribenterne, bl.a. fordi han ikke, som de, nøjes med at henvise til f.eks. »Heideggers magistrale epistemologi« (Kristeva), men bygger kritisk videre på den og drager nye konsekvenser af den.

Når Françoise Collin resumerer Blanchots litteraturontologi, skriver hun bl.a., at ifølge den er det litterære værk en stadig vej mod sin egen umulighed, fordi det færdige værk aldrig realiserer litteraturen, som det er dets hensigt, men, at selvom bogen således aldrig falder sammen med litteraturen, så findes litteraturen alligevel ikke noget andet sted end i en bog: »Bogen er en bog, men når alt kommer til alt intet andet end en bog - værket mangler den, og kunsten, men kunsten og værket er på den anden side også kun denne tomme bolig« - altså: et fravær, men et fravær, der har markeret sin plads, i bogen nemlig.

Denne ide har Blanchot udviklet lige fra sin første bog. En forholdsvis let tilgængelig redegørelse for den har han givet i essayet »La littérature et le droit à la mort« (*La Part du feu*, 1949) og den er stort orkestreret i den over 600 sider tykke *L'Entretien infini*. Egentlig har alt, hvad han har skrevet, den nøjeste relation til den og kan forstås ud fra den. Denne tålmodige og uendeligt omhyggelige omgang med - røgt og opretholdelse af, samtale med - en grundlæggende paradoksal tanke står i den stærkest tænkelige kontrast til den hastigt konciperede, sjusket fremstillede og åbenlyst selvmodsigende teori om geno-teksten og fæno-teksten, som den præsenteres af Julia Kristeva. Ikke desto mindre er den en mere overbevisende redegørelse for det, også hun er på sporet efter, med støtte i et udgangspunkt, der også delvis er Blanchots, nemlig FREUDS teori om forholdet mellem den ubevidste og den bevidste diskurs og den sidste som en maskering og fortrængning af den første.

Hvad angår det poetiske sprogs særlige funktion i forhold til sproget i almindelighed, anvender Blanchot ikke de matematiske formler, en Julia Kristeva opstiller for at vise, at dette poetiske sprog er den mest omfattende og prægnante manifestation af sprogets karakter af »potentiel uendelighed« (udtrykket er hentet hos matematikeren DAVID HILBERT). Men lige som hun, og længe før hende, har han afvist den udbredte opfattelse af det poetiske sprog som en afvigelse fra dagligsproget, et brud på dets normer eller en særligt »skabende« omgang med det af en suveræn sprogkunstner. Og når han hævder, at det ikke er alt sprogs sprog, men at det tværtimod er *i* alt sprog, og at det er i kraft af det, den skrivende eksisterer, ikke omvendt, så siger han nøjagtigt det samme, som Kristeva forsøger at indkredse med hendes - delvis misforståede - matematiske formler. Dette være ikke sagt for at undervurdere Kristeva eller *Tel Quel*-gruppen, kun for at gøre opmærksom på, at de ikke, som de selv tror, er de første, som har gjort alle de mageløse opdagelser, de præsenterer deres læsere for.

Dette gælder også ideen om den skrivendes anonymisering i skriften, hans fiktitivitet, som med så stor styrke er blevet fremført af PHILIPPE SOLLERS, men som egentlig er en central og fundamental del af modernitetens fælleserfaring. Også den finder man formuleret med konsekvens hos Blanchot. Men i modsætning til hvad der er tilfældet hos Sollers, hos hvem den nærmest synes at være resultatet af en rent intuitiv indsigt, støttet på ret tilfældig filosofisk læsning, fortrinsvis tysk romantisk filosofi og orientalsk filosofi, er den hos Blanchot

bygget på en grundig refleksion først og fremmest over den hegelske dialektik og Heideggers særlige udformning af Værens-filosofien.

Denne refleksion, der på mange måder løber helt parallelt med JACQUES DERRIDAS, er mundet ud i en teori om Det Neutrale, hvis funktion hos Blanchot synes ganske at svare til »differensens« funktion i Derridas sprogtænkning. Det Neutrale er *ikke* syntesen af modsætninger, f.eks. modsætningen mellem Væren og Intet, sådan som man netop finder det manifesteret i HEGELS dialektik. Det er tværtimod fraværet af enhver mulig syntese, og som fravær er det mere oprindeligt (eller rettere »oprindeligt«, fordi dette begreb i denne sammenhæng er blevet meningsløst) end både den oprindelige enhed, den europæiske metafysik arbejder ud fra, og de modsætninger, der i dialektikken konstituerer denne enhed. Derved bliver det også fraværet af enhver identitet: ikke en *fremmedgørelse* - en sådan forudsætter en identitet, der kan gøres fremmed for sig selv - men en fundamental *fremmedhed*, en fundamental anonymitet (»uden navn«) en ikke-identitet.

Dette neutrale er indskrevet i sproget som forudsætning for dets mulighed - på nøjagtig samme måde som den derridaske differens - og det er litteraturen, der »er« dets sprog, eller som kan pege mod det, der pr. princip er en stadig udskydelse. Dette er baggrunden for den før citerede opfattelse, at det poetiske sprog er *i* alt sprog - som dets forudsætning, og som forudsætning for det skrivende subjekt eller for subjektet i almindelighed eftersom mennesket er defineret som et sprogligt væsen.

Et af Blanchots mange forsøg på at indkredse det Neutrale og litteraturens funktion i forhold hertil er hans fortolkning af den klassiske Orfeus-myte. Når Orfeus, trods påbudet om det modsatte, vender sig for at se på Eurydike, både forråder han sit værk og er det tro, og han gør det med nødvendighed. Han ønskede at besidde Eurydike i hendes natlige virkelighed i underverdenen. Men han kan kun gøre det ved at føre hende op i lyset, hvor hun ikke længer er den samme. Derfor må han vende sig, for at få et glimt af den natlige Eurydike idet hun forsvinder, se hendes forsvinden for at kunne transformere den i en tilsynekomst, hvor den fraværende natlige Eurydike har markeret sin plads: i hans værk. I det korte forsvindingsglimt lever Orfeus den modsigelse, der er hans lod, og som han ikke kan skabe en syntese af, heller ikke i sit værk, fordi det ikke er en dialektisk modsigelse, der kan ophæves, og fordi den ikke som forudsætning har en oprindelig enhed eller et nærvær, men tværtimod er et fundamentalt fravær, en stadig udsættelse og differering.

En sådan opfattelse må forekomme umulig i lyset af den europæiske metafysik - selvom den er forberedt af filosoffer som Husserl og Heidegger, der begge må placeres indenfor denne metafysiks aflukke, men som et par af dens mest konsekvente tænkere og dermed allerede dens grænsegængere. Françoise Collin hævder da også, at dens grundlag synes at være jødisk tænkning. Det er i denne forbindelse tankevækkende, at Blanchot her knytter forbindelse til to andre tænkere, Emanuel Levinas og Jacques Derrida, hvis grundlag ligeledes synes at være judaisme, hvis udgangspunkt var en anden stor filosof af jødisk oprindelse, Edmund Husserl, og som ved en ny-artikulering af den præ-sokratiske inspiration hos Heidegger, har været med til at skitsere en ny filosofi, ikke en nærværets teologiske filosofi, men en fraværets ateistiske filosofi.

Det er for så vidt interessant, at en sådan tænkning ofte bliver kaldt metafysisk eller teologisk af folk, hvis eget filosofiske grundlag er gennemtrængt af europæisk metafysik siden Platon, og allermest af dem, der end ikke har gjort sig dette klart. Det kan imidlertid ikke røkke ved væsentligheden i denne tænkning, så lidt som ved den sprog- og litteraturopfattelse, der hviler på den. Og uanset at Blanchots navn ikke hører til dem, der oftest ses citeret i forbindelse med den franske kulturdebat, er hans skrift et nok så vigtigt ferment deri.

OM PRÆCISION- OG MANGEL PÅ SAMME

»Kunne De ikke skrive en kronik om præcision eller mangel på samme«, spurgte kronikredaktøren mig. Det kunne jeg vel nok, mente jeg.

Det viste sig imidlertid at være vanskeligere, end jeg havde forestillet mig. For hvordan egentlig sige noget om præcision, som ikke i forvejen er kendt og anerkendt af alle? På sæt og vis ville noget sådan ganske vist være helt præcist - i én betydning af dette ord - men samtidig ville det indeholde meget lidt information. Det fortroligt kendtes præcision har ingen informationsværdi og forventes iøvrigt heller ikke at have det: dets funktion er mestendels at bekræfte folk i deres fælles fordomme om virkeligheden og sig selv. Deraf naturligvis frygten for og modstanden mod det ukendte og tendensen til at kalde dette ukendte for - upræcist.

Jeg søgte inspiration i det, der er så mange skribenters trofaste hjælper: ordbogen. I dette tilfælde *Ordbog over det danske sprog* (ODS), der, med sine udførlige definitioner, eksemplificeringer og krydshenvisninger ikke sjældent har vist sig igangsættende. Her fik jeg nu at vide, at »præcision« er »den egenskab at være præcis«.

Det kunne jeg selvfølgelig have sagt mig selv! Men samtidig henvistes jeg til adjektivet »præcis«. Artiklen oplyste, at »præcis« kommer af det latinske »præcisus«, tillægsform af »præcidere«, der betyder »afskære«, »gøre kort«. Jeg gik på jagt i andre ordbøger og fik nye krydshenvisninger, og inden jeg fik set mig om, var jeg godt på vej ind i en tilsyneladende uendelig række af filologiske overvejelser.

Men det var jo slet ikke det der var meningen. Så jeg opgav, efter en fornyet gennemlæsning af artiklen i ODS, at komme videre med mit forehavende. Dog først efter at have noteret mig følgende ordforklaring: »(især i litterær sprogbrug) om (fremkaldelse af en) forestilling, som fuldstændigt stemmer med virkeligheden, sandheden; nøjagtig; (absolut) korrekt, rigtig«.

Idet jeg med Pilatus sukkede: hvad er sandhed? lagde jeg dén kronik på hylden.

Da kom tilfældet mig til undsætning. Den 4. juli 1976 fejrede, som måske bekendt, den danske Rebildkomité 200-året for den amerikanske forfatning,

med deltagelse af bl.a. Victor Borge, dronningen, prins Henrik, politimester Harne, statsminister Anker Jørgensen. Og ikke at forglemme: entertaineren JØRGEN ULRICH RAVNBØL, der sled ekstra bravt i det allerede flere timer før selve festen for - som han udtalte til radioen - at varme publikum op til det store show, som kun en professionel konferencier som Ravnbøl selv kunne få afviklet på rette måde.

Ved denne lejlighed fik jeg ordentlig demonstreret, hvad ODS mente med den citerede ordforklaring.

Jeg tænker ikke her så meget på Ravnbøls arrangement af showbiz'en. Det viste sig nemlig hurtigt, at det ikke var helt så præcist, som han åbenbart havde forestillet sig, det ville blive i kraft af hans påståede professionalismisme. F.eks. udtalte han i radioprogrammet »Kvart i fem« (sendt dagen efter), at denne fest naturligvis ikke havde noget som helst med politik at bestille, og da slet ikke udenrigspolitik.

Umiddelbart efter blev han dementeret af ANKER JØRGENSEN, der af uransagelige grunde benyttede dagen til at hylde de israelske kommandotropper, som havde undsat 100 gidsler i Kampalas lufthavn.

Hvad denne aktion havde med USA's 200-årsfest at gøre, er ikke umiddelbart nemt at få fat på. Selv må statsministeren have ment, at det var særdeles præcist, ellers havde han vel næppe gjort det. Eller måske var det blot en af de klapfejl, han også tidligere har demonstreret, når han blev grebet af ustyrlig trang til at udtale sig om storpolitiske emner, som han er ude af stand til at overskue. I så fald må det blot karakteriseres som den trivielle mangel på præcision hos politikere i almindelighed.

Hvad jeg især tænker på er den happening, der - som en mod-forestilling til det officielle show - blev udført af teatergruppen *Solvognen*. Her havde jeg endelig et konkret og påtageligt eksempel på præcision - og mangel på samme.

Hvori bestod nu denne præcision? Akkurat i »fremkaldelsen af en forestilling, som fuldstændig stemmer med virkeligheden«.

Udklædte som indianere dukkede teatergruppens medlemmer op i *udkanten af festpladsen*. Jeg havde nær med Freud sagt: som det fortrængtes tilbagevenden, i dette tilfælde, som det senere skulle vise sig, nærmest i skikkelse af en ond drøm.

Netop ved at dukke op i udkanten, og forblive dér, demonstrerede disse indianere, at det, der festedes for i den lukkede cirkel af forsamlede amerikanere, dansk-amerikanere og honoratiorens, kun var den halve eller den kvarte

sandhed om det USA, man fejrede. Og at denne halve eller kvarte sandhed kun eksisterer i kraft af, at noget er blevet udgrænset, fortrængt. At den nation, der her blev hyldet i dronninglige og statsministerielle taler og anden showbiz, skylder sin eksistens et massivt og systematisk folkedrab på det amerikanske kontinents oprindelige befolkning, hvis sidste rester nu får lov til at overleve i særlige reservater eller i storbyernes slum.

Ved at rejse en sort frihedsgudinde henlede truppen opmærksomheden på, at den amerikanske velstand, så rigeligt repræsenteret i Rebild, som grundlag bl.a. har den menneskelige fornødelse og økonomiske udbytning af ubetalt (negerslavernes) og underbetalt (det farvede proletariats) arbejdskraft.

Og ved at vise Chiles og Vietnams flag mindede man festens deltagere om, at USA også er CIA's og krigsforbrydernes USA.

Med en næsten klinisk præcision fik disse skuespillere - ved at agere netop på denne måde, uden for eller i randen af den lukkede cirkel-bevidsthed - festens deltagere til ufrivilligt at agere med i denne happening: ved blot at lade dem spille sig selv!

Politiet agerede politi, lige så livagtigt som i virkeligheden. Med knipler og førergreb knuste det en fredelig demonstration. Hermed fordrev det, som det jo bl.a. er politiets opgave ved den slags lejligheder, det etablerede systems - her det festklædte jubilæumspublikums - dårlige samvittighed eller det fortrængte, der så uforskammet og uanstændigt var vendt tilbage. Og som en verdens politibetjent knækkede det Chiles og Vietnams faner og væltede den sorte frihedsgudinde, akkurat som den rigtige »verdens politibetjent« har gjort det. De stiltfærdige amerikanere og deres stiltfærdige venner gik i den grad op i rollerne som hvide pionerer og kolonisatorer, at de var nær ved at skride til indianer-lynchning, sådan som det er sket adskillige gange i USA's historie.

Og imens talte dronningen og statsministeren om noget andet, for det var nu *deres* roller i denne forestilling. Sådan som det er i virkeligheden.

Denne upåklagelige præcision fik samtidig den manglende præcision i den offentlige mening og den politiske offentlighed til at træde klart frem.

Dagbladet Politiken talte om »meningsterror« og sidestillede happeningen med rockernes optræden med cykelkæder og anden vold ved Roskildefestivalen. Nærværende blad (Aarhus Stiftstidende) sluttede op bag den forfjamskede amerikanske konferenciers sammenligning med Hitler. I et herværende større morgenblad (Jyllands Posten) skrev en person med det betegnende navn »Censor« om majestætsfornærmelse, vold mod politiet (sic!) og karakteriserede -

med den oratoriske vending, der kaldes »metastase« - *Solvognens* medlemmer som et psykiatrisk problem, skønt deres forestilling jo tværtimod havde afsløret den gode amerikanske samvittighed (og Censors ditto) som det egentlige psykiatriske problem. Samme blad viste endnu engang dets særlige mangel på præcision: at undlade at adskille reportage og meningstilkendegivelse. Men det er nu så trivielt, at man næppe behøver at nævne det.

Til kulturministeren og justitsministeren anmeldte repræsentanter for Fremskridtspartiet og Kristeligt Folkeparti en række spørgsmål, motiveret med formuleringer som »bølleoptræden«, »majestætsfornærmelse«, »ildspåsættelse« (sic!) og »krænkelse af vor dronning«. Fra både presse og politikere lød kravet om den strengest mulige retsforfølgelse, for at »folkets retsbevidsthed« ikke skulle krænkes.

Den radikale formand for Folketingets retsudvalg erklærede, at han personligt - som det implicit fremgår: i sin egenskab af lovgiver og retsudvalgsformand - ville sørge for, at sagen indankes for statsadvokaten. Et præcist eksempel på den upræcise sammenblanding af forskellige myndighedsområder, som Grundloven udtrykkeligt og præcist adskiller.

Og for at det ikke skulle være løgn: I følge Kristeligt Dagblad (10.7) ville radiorådsmedlem, repræsentant for Fremskridtspartiet, WENCKE HANSEN drage generaldirektør Hans Sølvhøj til ansvar for, hvad hun kaldte »medarbejdernes misbrug af mediet«. Hun tænkte formentlig på et par udsendelser, hvori radioen - i præcis overensstemmelse med de publiceringsregler, som bl.a. Wencke Hansen på alle andre områder og i alle andre situationer er så nøjeregnende med - lod den i andre udsendelser (og i alle andre medier) angrebne part komme til orde, for at forklare sine bevæggrunde og fortælle om sit syn på begivenhederne. Dette turde være en mangel på præcision af næsten Erhard Jacobsen'ske dimensioner.

Bla. nærværende blads lederskribent hævdede, at *Solvognen* blot kunne have lavet et alternativt møde. Det ville have været demokratisk, mente man, hvorimod *Solvognens* happening altså betragtedes som udemokratisk. Lad mig i den anledning citere en udtalelse, der nok er faldet i en anden, men ikke derfor uvedkommende sammenhæng. Citatet lyder - i lidt forkortet form:

»Mellem de mange var der sikkert nogle tusinde, der ikke var enige (...) Men de holdt sig pænt stille. Det passede sig jo ikke for de unge at råbe op dengang. Hvis disse et-to tusinde i dag havde været til (...) møde, ville de lave ballade. De

ville også være tapre nok til at løbe risikoen for at få tæv. I alt fald ville de spolere det indtryk af én fælles vilje, som man dengang fik. (...) Fortrylleten kunne kun opstå på basis af fuldstændig ro fra modstandernes side«.

Det kan næppe siges mere præcist. At udtalelsen stammer fra Hitlers rustningsminister ALBERT SPEER og gælder nazismens masse møder, gør den ikke mindre præcis. For den er generelt gyldig for enhver masse og enhver massesuggestion. Også for en 200-årsfest, hvor tusinder er samlet for at hylde en nation for dens dyder under massiv fortrængning af alt det, der kunne forstyrre den fælles dydigheds-bevidsthed, men som ikke desto mindre er en vigtig del af sandheden om denne nation: det, der helst skal skjules i festlige stunder, og som nationens udenlandske såkaldte »venner« finder det uforskammet, taktløst og uanstændigt selv at blive mindet om. (Som om de egentlig inderst inde skammede sig over disse venskabelige følelser, eller ikke turde tage konsekvenserne af dem ved at acceptere, at de så også i givet fald må omfatte alt det udemokratiske, umenneskelige og forbryderiske, denne nation har begået, ikke blot for at blive født, men for fortsat at kunne bestå).

Som en indirekte kommentar til ophidsede, forargede og udi egen indbildning fuldgode demokratiske borgeres sidestilling af *Solvognen* og nazistiske bøller kunne den gamle, forhenværende nazist Albert Speers sene selverkendelse gerne tjene som en gavnlige og tiltrængt præcisering. Også i betydningen: en afskæring - nemlig af fortsat hysteri og hykleri omkring denne sag. Desværre er det nok et forfængeligt håb i forbindelse med en offentlig mening og en politikerstand, der i så høj grad er præget af manglende præcision, som tilfældet er i Danmark. Den mangel på præcision, der maskerer sig som det fortroligt kendtes præcision og beskytter vore fordomme mod den virkelighed, de er fordomme om.

For præcision er også evnen til at erkende sine fordomme som fordomme, og viljen og modet til at justere dem i forhold til denne erkendelse. Og det er først og fremmest viljen til at erkende de psykiske og politiske fortrængningsprocesser, der skaber disse fordomme, denne falske bevidsthed om sig selv og virkeligheden, det som filosofen JEAN-PAUL SARTRE har kaldt »ond tro«, og som så mangfoldigt udfoldede sig i landets dagblade og hos landets politikere i forbindelse med Rebild-happeningen.

På alle måder var denne happening derfor et politisk lærestykke i præcision - og i mangel på samme.

KUNST OG PROLETARISK OFFENTLIGHED

I sommeren 1953 offentliggjorde det danske tidsskrift *Dialog* en artikel med titlen »Sund og syg kunst«. Titlen kunne i sig selv virke en smule chokerende, mindre end et tiår efter nazismens endelige nedkæmpelse, nazismen, hvis kulturprogram netop var bygget på modsætningen mellem sund og syg kunst og på bekæmpelsen af den syge, eller i nazisternes terminologi »*entartede*«, altså åndeligt og intellektuelt degenererede kunst. I den pågældende artikel i *Dialog* blev forfattere som D. H. LAWRENCE, ANDRÉ GIDE og KAFKA placeret som producenter af syg kunst, men af sammenhængen fremgik det klart, at de kun blev nævnt som repræsentanter for den europæiske modernisme som helhed. Det disse forfattere - og med dem den europæiske modernisme - frembragte var eksempler på »patologiske enkeltfænomener«, som det hed, og det sagdes at de fremstiller brutalitet som erstatning for manglende »store historiske og moralske konflikter«. Hos dem skulle man angiveligt kun finde amputerede mennesker, der dog blev fremstillet som var det det ægte menneske, det hævdedes at læseren kun blev præsenteret for »instinkternes herredømme over fornuften og forstanden« og for »nedskrivningen til det umenneskelige, ja det bestialske«. Heroverfor stod så den sunde kunsts repræsentanter - artiklen nævnte i første række den franske romanforfatter BALZAC og den russiske digter TOLSTOI. Hos dem fandt man tværtimod et indhold og et målsætning, der angiveligt skulle have betydning for »menneskehedens udvikling« - intet mindre. Og det understregedes, at hos dem bestemmes de centrale problemer - i modsætning til hvad der altså er tilfældet i den »*entartede*« modernisme - af »de store samfundsmæssige faktorer og deres typiske repræsentanter«, lige som de i sidste instans var forkæmpere for fredens sag, mens modernisterne, modsætningsvist, i sidste instans var repræsentanter for krigens sag.

Hvis ikke det var fordi læseren vidste, at *Dialog* var et ventreorienteret tidsskrift, kunne man nok være blevet forledt til at tro, at man her stod over for et første udslag af den nedgørelse af og det næsten afsindige fjendskab mod den moderne kunst og litteratur, der nogle få år senere brød ud i lys lue i den borgerlige presse, under den såkaldte modernismedebat i begyndelsen af 60'erne. For det var jo væsentligt de samme ting, som den folkelige danskheds

fortalere fremførte mod den i deres øjne ufolkelige moderne kunst og litteratur også her i landet. Og hvis det ikke var fordi man vidste, at forfatteren til artiklen - ungarenen GEORG LUKACS - var en fremtrædende østeuropæisk kulturkommissær, professor i æstetik og marxistisk litteraturkritiker, ville man måske have været tilbøjelig til at mene, at der var tale om en spøg fra redaktionens side. Netop Lukacs var nemlig dengang den egentligt drivende kraft bag den normative og i realiteten småborgerligt moraliserende kunstdoktrin, der går under den noget misvisende betegnelse »socialistisk realisme«.

Lad os, for det hjemlige perspektivs skyld, fremdrage et par formuleringer fra den danske kulturdebat, denne gang fra 30'ernes debat. En deltager i denne debat skrev i 1932: »Der er ikke megen interesse for de sære individer, der vegeterer i en udkant af den arbejdende verden. Det er det typiske menneske, fuldblodsmennesket, der gøres til helt«. I følge samme debattør burde digtningen være optimistisk og positiv og i formen enkel og monumental. Seks år senere skriver samme debattør, at det, der er brug for, det er en litteratur med positiv realisme, livsbekræftende realisme og med troen på, som det hedder »de rige kulturmuligheder, der findes i ethvert menneske i folket«. Dette som modvægt mod den af Freud inspirerede dekadente digtning med dens »psykologiske udbøringer«, som det hed allerede i 1933 i en bog, hvor han fortsatte: »Men de skribenter, der er i kontakt med tiden har forladt denne sygelige jeg-kunst og søger i stedet at udforme den kollektive kunst, der viser modsætninger og samspil inden for sociale grupper og samfund«. Om en af 30'ernes betydeligste lyrikere, GUSTAF MUNCH-PETERSEN (der senere faldt i kampen mod fascismen under den spanske borgerkrig) skriver samme kritiker i 1934 i en anmeldelse af samlingen *Mod Jerusalem*: »Digtene vidner tydeligt om, at manden er sindssyg«. »Hvad der her foreligger, er desværre det krimskrams, som en stakkels dekadent præsterer på uigenkaldeligt sidste stadium«.

Den, der endnu husker 60'ernes modernisme-debat, vil genkende tonen og konstatere en upåklagelig konsekvens. Ligesom parallelen til Lukacs og hans doktrin om den syge og den sunde kunst forekommer helt klar. Forfatteren til disse domme er såmænd den socialdemokratiske ideolog og senere kulturminister JULIUS BOMHOLT. Citaterne er hentet fra CARL ERIK BAYS bog *Socialdemokratiets stilling i den ideologiske debat i mellemkrigstiden*. Sammen med OLAF HARSLØFS *Kulturdebat i 20'erne* giver denne bog et udmærket indblik i en kultursituation og en kulturdebat, der trods de nødvendige historiske forskelle i mangt og meget er blevet fortsat i efterkrigstiden og derfor stadig har aktualitet. Samtidig med at Bomholt-citaterne, sammenholdt f.eks. med 60'ernes moder-

nismedebat, og ikke mindst borgerlige kulturdebattørers bidrag til den, og med f.eks. Lukacs og hans doktrin om den socialistiske realisme, må give et i første omgang forvirrende indtryk af sammenfaldende synspunkter i den borgerlige, den officielt socialdemokratiske og den officielt marxistiske opfattelse af kunst og litteratur.

For at udrede trådene vil det ikke være tilstrækkeligt med blot historisk empiriske betragtninger, selvom disse, som Bays bog viser, er nødvendige. Man må tillige forsøge at oparbejde et *begreb* om den særlige sfære, hvori den omtalte kulturdebat foregår, og om denne sfæres særlige forhold til de øvrige sfærer i samfundet. Man må kort og godt etablere et logisk sammenhængende *offentlighedsbegreb*. Det er netop, hvad den unge danske litteraturforsker IB BONDEBJERG, i forlængelse af vigtige bestræbelser i Tyskland, nærmere betegnet i den såkaldte Frankfurterskole, prøver på med sin bog *Proletarisk offentlighed*, hvis første bind handler om BERTOLT BRECHT og den socialistiske kulturpolitik, og hvis andet bind behandler just den danske arbejderbevægelse i mellemkrigs-tiden, i lyset af dette offentlighedsbegreb. Men allerede med det første bind har vi fået visse elementer i hænde til forståelse af den tilsyneladende forvirrede situation omkring marxistisk, socialdemokratisk og borgerlig litteraturopfattelse, jeg lige talte om. Jeg skal derfor præsentere nogle hovedpunkter i denne bog.

Ret beset er bogens titel en smule misvisende. Der findes nemlig ikke nogen egentlig proletarisk offentlighed. Den findes ikke i Vesteuropa, hvor vi tværtimod er domineret af en borgerlig offentlighed og af en litterær institution, der er et led i denne offentlighed. Men den findes heller ikke i Østeuropa. Dette kan kun forbavse dem, der mener, at den østeuropæiske statskapitalisme er identisk med et socialistisk samfund. Her har vi allerede et enkelt, lille element til forklaring af den før omtalte overensstemmelse mellem Lukacs' doktrin og den borgerlige litteraturopfattelse. For den socialistiske realisme, som Lukacs propagerede for, og som han på det nærmeste som officiel kulturkommissær påtvang de østeuropæiske forfattere fra 30'erne og fremefter - og som i Sovjet havde et højdepunkt under STALIN - og i Østtyskland under WALTER ULBRICHT - denne doktrin bygger udtrykkeligt på normer hentet fra det 19. årh.s store borgerlige romaner, altså fra det tidspunkt, hvor den borgerlige offentlighed nåede et kulminationspunkt. Det er bl.a. det, Bondebjerg viser, samtidig med, at han opstiller Brecht og hans æstetik som et mere autentisk proletarisk alternativ: Brecht som det han kalder »proletarisk praktikanter«. Altså: som repræsentant for en *mulig* proletarisk offentlighed *i færd med at formes*. Om man vil: en åben politisk, ideologikritisk

og kunstnerisk praxis over for et hermetisk lukket og doktrinært system, her præsenteret af Lukacs og partihierarkiet; en proletarisk praxis, så et sige i den kunstneriske basis, over for partidogmer og centralkomité-dekreter. Dette har den nøjeste forbindelse med opfattelsen af den, endnu-ikke eksisterende proletariske offentlighed i dens specifikke modsætningsforhold til den dominerende borgerlige offentlighed - og altså til den i Østeuropa dominerende parti-offentlighed, (som i parentes gerne kan siges i et troldspejl at gengive den borgerlige offentligheds forfald i perverteret form - men det er nok en anden historie!)

Hvad vil det nu sige at *arbejde i den kunstneriske basis*? Lad os prøve at belyse det ved at drage en parallel mellem et konkret, aktuelt hjemligt fænomen og den såkaldte LEF-bevægelse, dvs. den venstrekommunistiske kunstnersammenslutning fra 20'ernes Sovjetunion, som Stalin og hans kulturkommissærer senere så effektivt fik knægtet. I 1924 skrev en af bevægelsens teoretikere, kritikeren TRETJAKOV en artikel om hensigten bag Moskvas arbejder-teater. Heri fortæller han, at en teateropførelse består i opbygningen af en kæde af situationer, der udfører et arbejde med publikum i overensstemmelse med den givne opgave. Hovedsigtet er en mobiliserende og bevidstgørende effekt, opnået ikke gennem en spejling af et historisk forløb på scenen, men ved stykkets eksemplariske opbygning og dets bearbejdning af bevidstheds- og handlingsimpulser hos modtagerne. Disse er altså ikke længer blot passive modtagere, men direkte medvirkende i forestillingen, alt efter hver enkelts placering i forhold til forløbet, og hans eller hendes øjeblikkelige forståelse (eller misforståelse) af sin objektive rolle i forløbet og i forhold til de begivenheder, det skildrer og kommenterer.

Et eksempel på et sådant politisk lærestykke kunne man opleve den 4. juli 1976, da teatergruppen *Solvognen* opførte sit indianershow i Rebild bakker under de officielle festligheder i anledning af 200-året for den amerikanske forfatning. Som det vil huskes blev showet så konsekvent gennemført, at de forskellige grupper af tilstedeværende præcist spillede de roller, der var tiltænkt dem, ja at selv politi og senere en domstol fik lejlighed til at udføre en rolle, der nøje svarede til politis og retsinstitutters roller i de historiske begivenheder, som showet var den eksemplarisk sceniske opbygning af. At det hele i den borgerlige offentligheds regi måtte stemples som *optøjer* understreger blot det eksemplariske, skønt det også viser, at den bevidstgørende effekt kun i mådelig grad blev opnået. I første omgang i hvert fald.

Men lad os vende tilbage til Bondebjerg, hos hvem jeg her har hentet citatet

fra Tretjakovs artikel, og dermed grundlaget for at drage denne aktuelle parallel. Et sted karakteriserer Bondebjerg den proletariske offentlighed som en *utopi* - og det vil jo direkte sige: som en offentlighed, der endnu ikke har noget præcist sted (utopi betyder: intetsted). På den anden side skal dette utopiske netop ikke forstås som nogen drøm om et sådant sted, hinsides alle modsætninger, f.eks. i et kommende *proletarisk paradis*, hvor alt på forhånd er harmonisk ordnet i overensstemmelse med en forudfattet idé om det fuldendte samfund. Det skal snarere forstås som et stadigt kritisk potentiale, et aldrig standset spørgsmål til enhver etableret samfundsorden og enhver etableret offentlighed; en kritisk praxis, hvis yderste mål har den art, at det aldrig kan nås, fordi det, med hvert nyt resultat, stadig skydes ud og foran som den regulerende faktor for den fortsatte kritik af det til enhver tid bestående. Derfor hævder Bondebjerg også - i forlængelse af Frankfurterskolen - at den proletariske offentligheds former ikke kan tænkes adskilt fra den borgerlige offentlighed. Det er altså ikke muligt blot så at sige at springe over den bestående borgerlige offentlighed med samlede ben og dernæst hævde, at man nu befinder sig i en proletarisk offentlighed. Netop Lukacs' eksempel - og for den sags skyld Bomholts og Socialdemokratiets eksempel - viser, at man så blot opnår at genetablere den borgerlige offentlighed, kun under en anden betegnelse, f.eks. »arbejderkultur«. Den proletariske offentlighed er derimod, som Bondebjerg gør opmærksom på, en kritisk og frigørende proces, inden for den til enhver tid bestående offentligheds felt, og derfor kan den proletariske offentlighed aldrig forstås som en bestemt organiseret form eller en bestemt, én gang for alle opnået tilstand. Den fungerer - iøvrigt på nøjagtigt samme måde som ethvert andet skabende og produktivt arbejde, f.eks. autentisk kunstnerisk arbejde - som en kritisk nedbrydning, eller mere præcist: en *nedbygning*, en dekonstruktion *indefra* af enhver etableret orden i hvilken det produktive arbejde er stivnet i et system af faste regler, der hæmmer dette produktive arbejde i dets udfoldelse. Den er - med et ofte tilbagevendende udtryk hos Bondebjerg - »omfunktionerende«. Det vil sige, at den forholder sig strategisk reflekterende til den borgerlige offentlighed, samtidig med at den eksperimenterende søger at overskride den. F.eks. ved en fremmedgørende brug af den litterære institutions elementer og dermed en dekonstruktion af denne institution.

Det er netop som eksempel på en sådan reflekterende og eksperimentelt overskridende praxis, Bondebjerg betragter Brechts teaterpraxis og den kunstopfattelse, der bærer den og som Bondebjerg kalder en operativ, altså stadigt praktisk virkende og omformende æstetik, i bevidst modsætning til Lukacs' og

den socialistiske realismes normative, i sidste instans diktatoriske æstetik, der altså ikke viger tilbage for at opdele kunstneriske produkter i henholdsvis »syg« og »sund« kunst. En opdeling, der, som det har vist sig, til enhver tid er afhængig af partioffentlighedens dekretter, således at det er den til enhver tid dominerende politiske magtkonstellation, der er afgørende for, om et kunstnerisk produkt er acceptabelt eller ej. Altså tendenser, der jo heller ikke kan siges at være ganske fremmede for den nuværende borgerlige offentlighed, f.eks. her i landet. Tænk blot på de idelige politiske anslag mod kunstfond, filmcentral eller film-workshop - eller for den sags skyld på Danmarks Radio.

Baggrunden for denne politiske normative æstetik er hos Lukacs den særligt stalinistiske udformning af LENINS doktrin om kunstens partiskhed og dens funktion som spejling af virkeligheden. Denne udformning - som Lenin selv ikke kan fritages for ansvaret for - resulterede, med Lukacs, i formuleringen af en kunstopfattelse, og et krav til de udøvende kunstnere, hvis grundlag var, at kunsten og litteraturen skal opfylde en legitimerende og bekræftende rolle over for det bestående og i overensstemmelse med partiets til enhver tid gældende fortolkning af dette bestående indtil dens mindste enkeltheder. I kraft af Lukacs' udrensende virksomhed i Tyskland i begyndelsen af 30'erne bliver dette også til det tyske kommunistpartis officielle linje, ud fra hvilken hele den eksperimenterende litteratur, der havde haft så stor betydning i 20'erne blev kritiseret og slutteligt kvalt, såvel *formelt* i socialrealistiske floskler, som også *reelt*. Og hermed lukker, i følge Bondebjerg, marxismen sig til et selvbekræftende og legitimerende harmonisk system. I lighed med hvad der er tilfældet med den borgerlige offentlighed.

Det er mod dette harmoniske og harmoniserende system, Brechts kritiske teaterpraksis retter sig - netop i forlængelse af 20'ernes kvalte eksperimenterende litteratur, og som en videreførelse af den første revolutionstids kritiske og dekonstruerende ideologiske, æstetiske og kunstneriske praxis, som denne havde manifesteret sig i Proletarkultbevægelsen og i LEF-bevægelsen i Sovjetunionen og i ekspressionismen i Tyskland. Disse bevægelseres hovedsigte havde bl.a. været en nedbrydning af den borgerlige kunsts nærmest sakrale og ophøjede karakter, af den aura, der i den borgerlige offentlighed stod (og står) om kunsten - og stadig gør det i socialrealismen - og en tilbageføring til en funktionel og håndværkspræget opfattelse. Altså en afmystificering af selve det kunstneriske arbejde ved, som Bondebjerg hævder om Brechts indsats, at fremstille dette arbejde som en produktionsproces på linje med de øvrige samfundsmæssige produktionspro-

cesser. Hermed bliver den kunstneriske praxis til sociologiske *eksperimenter*, som et led i den omfunktionering, Bondebjerg taler om.

Og hermed bliver denne indsats en praktisk kritik af genspejlingsdogmet og af den legitimerende æstetik. Den bliver, politisk, et led i en basisorienteret decentralisering i opposition til enhver centralistisk partioffentlighed. Med Bondebjergs ord: den bliver en brudt, fragmentarisk men eksemplarisk produktion af former, der ikke i sig selv er færdige og lukkede, men som lægger op til medproduktion og en mobiliserende bevidstheds-forarbejdning i selve modtagelsesprocessen. Kort sagt: den bliver - på sin specifikke måde, men parallelt med de betydeligste og mest konsekvente produkter af den europæiske modernisme - nøjagtigt et eksempel på den anti-legitimistiske kunstneriske praxis, der er så uacceptabel og forkastelig for enhver legitimistisk - jeg havde nær sagt »lov-og-orden«-æstetik, den være sig borgerlig, socialdemokratisk eller stalinistisk, at denne æstetik ser sig nødsaget til at rubricere en sådan praxis som »patologiske enkelttilfælde« eller »sygelig jeg-kunst«, eller det, der er endnu værre. Hvilket altså til syvende og sidst blot vil sige, at denne kunstneriske praxis ikke stemmer med den legitimerede offentligheds doktriner om det »typiske«, det »sunde« eller om »menneskehedens udvikling«.

Derfra og til at stemple den som ufolkelig, elitær, dekadent, ja rent ud: sindssyg - eller muligvis som »pøbeloptøjer« - er skridtet ikke langt. Historien viser imidlertid, at det er ubetænksomt at tage dette skridt. Men hvornår har nogen lov-og-orden-bevægelse forresten lært af historien?

III

»KOMMUNIKATIONSKLØFTEN« OG »DET REPRÆSENTATIVE DEMOKRATI«

Hvert år har sine modeord. I 1974 var modeordet »kommunikationskløft«. Hver gang en politiker tog ordet i sin mund lagde han øjeblikkelig ansigtet i de alvorlige folder. For det er jo rigtigt: valget 4. december og kommunevalget d. 5 marts »afslørede«, at der må være en kommunikationskløft mellem politikerne og befolkningen, som - selv om den endnu ikke har ført til politikerlede, forsikrer politikerne henrykt - kan blive en »fare for vort demokrati«. Når de samme politikere derefter bliver bedt om at forklare kommunikationskløftens årsag, lyder standardsvaret (jvnf. f.eks. samtalen mellem bl.a. POUL HARTLING og ANKER JØRGENSEN i radioens »Indenrigsmagasinet« d. 9. marts): samfundet og problemerne er blevet så komplicerede, at det kan være vanskeligt at få befolkningen til at forstå de beslutninger, vi træffer. Og herefter den herlige bemærkning: men vi lytter skam gerne til, hvad folk fortæller os.

Men hvad er det egentlig, der er blevet så specielt kompliceret og vanskeligt, at »befolkningen« kan have svært ved at forstå det? Det er i hvert fald ikke vanskeligere eller mere kompliceret, end at f.eks. arbejdsmand ANKER JØRGENSEN, gårdejer ANDERS ANDERSEN, cand. theol. POUL HARTLING, handels- og kontorfunktionær HILMAR BAUNSGAARD, og med dem alle deres kolleger af almindelige brave danske borgere på Christiansborg mener, at de kan forstå det, i hvert fald så langt, at de ikke viger tilbage for at træffe beslutninger på såvel »kort sigt« som »langt sigt« på grundlag af denne forståelse. Derfor må vel også landets øvrige gemene politisk interesserede arbejdsmænd, gårdejere, cand. theol.'er, handels- og kontorfunktionærer, og hvilket hverv de monne have, kunne forstå det - især hvis de får det ordentligt og det vil først og fremmest sige: sagligt forklaret. Sådan som Christiansborg-politikerne formentlig får problemerne sagligt forklaret af centraladministrationens embedsmænd og andre folk med specialviden.

Jamen, hvorfor er det så akkurat disse arbejdsmænd, gårdejere, cand. theol.'er osv., der sidder på Christiansborg og tumler med problemer, som den øvrige befolkning angiveligt ikke forstår, hvorefter de træffer beslutninger »hen over hovedet på befolkningen«.

Her er vi ved pudelens noksom bekendte kerne.

Vi lever i et såkaldt »repræsentativt demokrati«. Og arbejdsmand Jørgensen, gårdejer Andersen, cand. theol. Hartling, handels- og kontorfunktionær Baunsgaard, og med dem 175 andre almindelige danske borgere sidder altså inde på Christiansborg og »repræsenterer«. Det er særdeles agtværdigt, alvorligt og megen taknemlighed værd. At sige, hvis det var muligt at besvare det meget intrikate spørgsmål: hvad er det egentlig de repræsenterer og, endnu vigtigere: *hvem* repræsenterer de?

Christiansborg-politikerne ynder ved højtidelige lejligheder at titulere sig selv som »folkevalgte«. De sidder jo da også i »folketinget«. Altså er det vel så »folket«, de repræsenterer? Men hvad er »folket«? Jamen »vælgerne« naturligvis! Hver enkelt af de 179 »folkevalgte« repræsenterer med andre ord deres »vælgere«. Lad os se lidt nærmere på denne påstand.

Forudsætningen for, at en politiker kan »repræsentere« sine vælgere, må vel være, at han kender, om ikke hver enkelt så i hver fald disse vælgere som gruppe i deres miljø og med deres politiske ønsker og bestræbelser. Men gør de enkelte politikere det? De fleste af dem er ganske vist valgt i en bestemt valgkreds. Men mange af dem lever ikke selv i denne valgkreds - et problem, jeg skal komme tilbage til om et øjeblik - og har derfor meget få forudsætninger for at kende de mennesker, de efter sigende repræsenterer. Værre bliver det naturligvis for den politiker, der er valgt på et såkaldt tillægsmandat: han er kommet på tinge i kraft af »overskudsstemmer« hentet alle mulige steder fra og er derfor totalt ude af stand til at vide noget som helst om, hvem der egentlig har valgt ham, og hvem han som følge deraf »repræsenterer«.

Vi må altså konstatere, at - bortset fra de forholdsvis få politikere med et usædvanligt stort antal personlige stemmer (men mange af disse kan hidrøre fra, at de er spidskandidater og derfor får listestemmer som personlige stemmer) - det ikke er vælgerne, »folket« altså, christiansborgpolitikerne repræsenterer. Dette understreges kun yderligere af den procedure, der normalt følges ved udpegning af kandidater under vort »repræsentative demokrati«.

For også med hensyn til kandidatopstillingen fungerer repræsentationssystemet, således at der er skudt yderligere et led ind mellem christiansborgpolitikerne og vælgerne. Ganske vist kan i princippet enhver valgbar mand og kvinde ifølge grundloven lade sig opstille som kandidat til parlamentet. Men i praksis må den valgbare mand eller kvinde have et politisk parti bag sig for blot at have skyggen af en chance for at blive valgt (hvornår har man sidst set en folketingsmand eller kvinde »uden for partierne« på Christiansborg?). For at få indflydelse på

kandidatopstillingen må borgeren i det repræsentative demokrati altså melde sig ind i et af de bestående partier og være medlem af en vælgerforening. Man kan mene, at det ikke er noget urimeligt forlangende, at en politisk bevidst og engageret borger også står som medlem af et parti og en vælgerforening. I hvert fald er det en mening, systemet har påtvunget befolkningen, således at den ikke mindre politisk bevidste og engagerede borger, der eventuelt ikke ønsker at følge denne parole, nærmest er at betragte som en magtesløs afviger.

Men har vælgerforeningens medlemmer da magt? I princippet og på papiret ja. Men i praksis? Vælgerforeningen udpeger kredsens folketingskandidater. Skulle man konsekvent følge det repræsentative demokratis ånd, måtte disse kandidater findes blandt de personer, der lever i den pågældende kreds. Figura udviser imidlertid, at man ikke ofte følger denne ånd. Man kan f.eks. se, at en mand, der bor på Sjælland, er kandidat i Esbjerg, altså i den modsatte ende af landet, fordi Esbjerg-kredsen tilfældigvis er en »sikker« socialdemokratisk kreds. Men hvem har da udpeget denne kandidat, om ikke den stedlige vælgerforening?

Naturligvis er det den stedlige vælgerforening, der har udpeget ham. Men hvorfor har man ikke kunnet finde en stedlig kandidat? Fordi der er skudt endnu et repræsentativt led ind mellem vælgerne og parlamentet: partiet, repræsenteret ved partikongressen, repræsenteret af partiledelsen, repræsenteret af - ja måske af en stærk mand eller gruppe i denne ledelse, som ikke repræsenterer andre end sig selv.

Jeg må bede læserne undskylde mig denne opremsning af banaliteter. For det er ganske vist banaliteter, men som banaliteter af den særegne art, at de er så kendte, at de fleste vist har glemt dem igen. Og især har glemt - eller lukket øjnene for - hvad disse banaliteter egentlig betyder og hvilke konsekvenser for vort »repræsentative demokrati«, de har.

Kort sagt: vort »repræsentative demokrati« er så gennem hierarkiseret som noget middelalderssamfund. Og som det var tilfældet i middelalderssamfundet, er det plat umuligt for dem, der befinder sig nederst i hierarkiet, at få nogen nævneværdig indflydelse. Jo, »vi lytter skam gerne til, hvad folk siger til os«, som daværende statsminister Hartling forsikrede. Men befinder disse »folk« sig nederst i hierarkiet, går deres ord åbenbart ind ad det ene øre og ud ad det andet. Det er det, man kalder kommunikationskløften, og dens årsag er altså at finde i det nævnte middelalderlige hierarkiske system, der genfindes overalt i vort repræsentative demokrati. Lad mig blot nævne ét enkelt andet eksempel

(læseren vil selv kunne finde andre: »arbejdsmarkedets parter«, hierarkiet i LO og i de enkelte fagforbund etc. etc.).

I det repræsentative demokrati fungerer en størrelse, man kalder »den offentlige mening«. Nu skulle man tro, at denne offentlige mening var det mere eller mindre disharmoniske kor af befolkningens meninger, helt ned til den enkelte borgers mening om tingene, først og fremmest naturligvis om de politiske problemer og deres mulige løsning.

Enhver ved, at det ikke er tilfældet. Der er skudt et filtrerende led ind, nemlig dagspressen. Den offentlige mening »repræsenteres« af et i øvrigt stadigt svindende antal dagblade, og - *mirabile dictu* - disse efterhånden få og derfor stadigt mere magtfulde organer repræsenterer - åbenlyst eller skjult - for de flestes vedkommende de politiske partiinteresser, der er repræsenteret på Christiansborg. I disse repræsentative organer repræsenteres den offentlige mening af enkeltpersoner, der på mere eller mindre tilfældige eller arbitrære præmisser er blevet - eller har gjort sig selv til lederskribenter. Disse lederskribenter citeres vidt og bredt af radio og fjernsyn og af de andre dagblade, og de studeres grundigt af christiansborgpolitikere, hvad enhver kan overbevise sig om ved at se på fjernsynsreportagerne fra Christiansborg. De er i stand til at rejse sager og til at hendysse sager. Hvis lederskribenterne i en række borgerlige blade i tilstrækkelig lang tid f.eks. har hetzet mod universitetseksperimentet i Roskilde, så vedtager regeringen at beskære dette eksperiment og indleder måske endog en veritabel afviklingsprocedure. Sådan fabrikeres »den offentlige mening«.

Man vil hævde, at enhver jo kan ytre sig i dagspressen og således få indflydelse på denne offentlige mening. I princippet er det naturligvis ubestrideligt: vi har formel ytringsfrihed, og i øvrigt åbner dagbladene generøst (?) deres spalter for læserbreve og for kommentarer også fra ikke-pressefolk. Men i praksis fungerer middelalder-hierarkiet også her perfekt. Hvornår har man set, at f.eks. noget læserbrev fra en person, der er placeret nederst i hierarkiet, nogensinde har haft den ringeste indflydelse på noget som helst? Ja, hvornår har et læserbrev i det hele taget haft indflydelse, med mindre det pågældende dagblads lederskribent har taget det rejste spørgsmål op i sin kommentar? Hvis derimod en - helst højt placeret - repræsentant for en af landets hundredevis af organisationer, eller i hvert fald fra en af de organisationer, der er tilstrækkeligt højt placeret i magt-hierarkiet, skriver et insertat, ja så er han så repræsentativ, at hans indlæg bringes på kommentarplads. Det samme gælder ofte, hvis vedkommende er i besiddelse af en akademisk titel.

Det middelalderlige hierarki fungerer. Gør demokratiet det også?

Lad os vende tilbage til vort udgangspunkt: kommunikationskløften og bekymringen hos vore politikere med ansigterne i alvorlige folder, når de taler om »faren for vort demokrati«, fordi »problemerne er blevet så komplicerede«, at de ikke kan forklare befolkningen dem og ikke kan få befolkningen til at forstå, endsi­ge acceptere de, efter deres egen mening så fornuftige, beslutninger, de træffer. Såvel på kort som på langt sigt, ud fra vurderingen af de forhold, som kræver den nødvendige politik, og som de tilsiger hinanden saglig støtte til at løse ved seriøse forhandlinger på grundlag af et sagligt udvalgsarbejde, i disse for vort land ... Bla, bla, bla!

Det synes med andre ord, som om det i første række er repræsentativiteten, der er noget i vejen med. Den så meget omtalte kommunikationskløft skyldes næppe først og fremmest, at landets arbejdsmænd, gårdmænd, handels- og kontorfunktionærer, cand. theol.'er osv. er dårligere i stand til at forstå de politiske problemer end deres kolleger på Christiansborg. Den skyldes, at kommunikationskanalerne er så lange og så indviklede, og kommunikations-systemet så middelalderligt i sin hierarkiske opbygning, at informationerne ikke blot fortaber sig undervejs, men direkte fordrejes - den såkaldte »offentlige mening« er et dagligt eksempel herpå.

(I parantes bemærket er det i denne sammenhæng, man vil kunne analysere og forstå et tilsyneladende paradoksalt fænomen som *Ekstra Bladet* og dets succes, ikke mindst i arbejderkredse: Skønt det fuldt og helt er en funktion af det hierarkiske repræsentationssystem, uden for hvilket det overhovedet ikke kunne eksistere, og som dets ledelse derfor heller ikke drømmer om at angribe ved dets rod, fremtræder det ikke desto mindre, fordrejet, som talerør (som repræsentant) for dem, der befinder sig nederst i magthierarkiet. Fordrejet, fordi den enkelte sag næsten altid uden undtagelse anskues isoleret - som en uretfærdighed mod enkeltpersoner, f.eks. mod den enkelte skatteborger, der er med til at betale til Kunstfonden, eller til ministres ventepenge osv. - uden at den enkeltstående sag forsøges sat i forhold til det (repræsentations)system, den er en funktion af, og som bladet selv lever og lukrerer af. Dette forhold forbedres der naturligvis ikke på ved en boykot af bladet. Det kan kun ske ved en nøje blotlæg­gelse af de økonomiske og samfundsmæssige mekanismer, bladet er et, muligvis særligt afskyvækkende, udtryk for, uden i øvrigt på det punkt at adskille sig fra hovedparten af den danske dagspresse, hvis virkemidler blot er lidt mindre iøjnefaldende vulgære).

At der er noget galt med repræsentativiteten, tyder også et andet forhold på. Når en ikke ringe del af den danske vælgerbefolkning så at sige tager

repræsentativitetens princip på ordet og, i begribelig utilfredshed og harme over de såkaldte gamle partiers magtfuldkomne administration af systemet, organiserer sig i nye partier, der opstiller nye, ikke-professionelle folketingskandidater, og når et stort antal af disse nye kandidater og deres partier kommer på tinge, så fortæller de gamle politikere befolkningen, at nu kan demokratiet ikke længer fungere, landet stander i våde, for nu er der pludseligt dobbelt så mange partier i Folketinget, der, hævder de, som følge deraf har fået store vanskeligheder ved at træffe saglige beslutninger! Der er kommet grus i maskinen i det repræsentative demokratis automatiske maskineri. Det groteske er, at grusgraven, der har leveret gruset, er blevet åbnet på det repræsentative demokratis egne arealer. Derved er dette blevet ført ud i det absurde, men på en sådan måde, at absurditeten er blevet afsløret som dets eget iboende væsen.

Spørgsmålet er derfor, om partisystemets krise er identisk med demokratiets krise, og om repræsentativitetens fallit som demokratisk funktion er en trussel mod demokratiet som sådant. At de veletablerede politikere øjensynligt mener dette, behøver ikke at betyde andet, end at de er begyndt at frygte for at miste den magt, det middelalderlige hierarki har tildelt dem. Dette hierarki er ikke - så lidt som i sin tid feudalsamfundet - noget naturgivet eller noget »naturligt samfundsmønster«, som en kendt borgerlig politiker engang kom for skade at betegne det. Det er historieskabt. Som sådant har det ingen evig gyldighed, men kun berettigelse, så længe det fungerer fornuftigt. Og først og fremmest: demokratiet står og falder ikke med det. Eller mere præcist: hvis det fortsætter som hidtil, vil Danmark snart ikke længer være noget demokrati.

Det er mit indtryk, at det er befolkningens fornemmelse heraf, der bevirkede protestvalget d. 4 december og - efter at politikerne i deres salige selvtilstrækkelighed havde overhørt protesten - den lave valgdeltagelse d. 5. marts, hvor det jo ellers, efter sigende, netop var det så meget omtalte »nærdemokrati«, det drejede sig om. Desværre tror jeg, at politikerne er de sidste, det går op for, fanger som de er af det fallerede system, de i øvrigt kan takke for deres magt.

Som én af dem engang, i et anfald af momentan selverkendelse, udtalte: »Vi ved overhovedet ikke, hvad det er, vi sidder herinde og laver. Vi kender ikke virkningerne af de love, vi vedtager«. Og man kunne for egen regning tilføje: de forstår ikke, hvad det er, der foregår i den befolkning, de sidder og lovgiver for, i den tro, at de *repræsenterer* den.

På det korte og på det lange sigt (læseren kan selv fortsætte den kendte floskelstrøm).

SET FRA SIRIUS

11 års herredømme er titlen på en bog af den tidligere chefredaktør for det franske dagblad *Le Monde*, HUBERT BEUVE-MERY. En bog, der skildrer den gaullistiske epoke i Frankrigs historie. Bogen er temmelig usædvanlig.

Det er ikke en traditionel historisk fremstilling. Den må snarere karakteriseres som en fremlæggelse af en serie af historiske dokumenter, der vil kunne ligge til grund for en sådan traditionel historisk fremstilling. Men også som en sådan dokumentsamling er den usædvanlig. Den består nemlig helt enkelt i en samling af Beuve-Merys lederartikler og kronikker i *Le Monde*, som her genoptrykkes, uden retouche af nogen art, sådan som de stod at læse i bladet på det pågældende tidspunkt, endnu våde af tryksværten. Den repræsenterer med andre ord én enkelt fransk bladmands reaktioner på og løbende kommentarer til 11 års politiske begivenheder. Mon ikke man på én hånd vil kunne tælle de politiske kommentatorer, hvis reaktioner på og refleksioner over dagsaktuelle politiske begivenheder vil kunne stykkes sammen til én fortløbende og konsekvent samling af historisk dokumentationsmateriale, der viser, ikke blot en konsekvens i bedømmelserne, men også, og, fra første færd, en evne til at gennemskue den aktuelle politik og dens virkninger på det, der i politikerjargonens sædvanligvis kaldes »både det korte og det lange sigt«: en gennemskuen, der igen og igen bekræftes af de efterfølgende begivenheder, og igen og igen gør politikernes og de politiske partiers egne prognoser til skamme?

Men Beuve-Mery kan heller ikke siges at være nogen almindelig journalist. Lige så lidt som *Le Monde*, desværre, kan siges at være nogen almindelig avis, men tværtimod af en standard, som vi måske aldrig nogensinde har kendt herhjemme, eller som vi i hvert fald skal temmeligt langt tilbage i tiden for at finde et dansk sidestykke til. *Le Monde* er i bedste og egentligste forstand et borgerligt-liberalt dagblad, et af de få i verden der formår at leve op til den borgerlige offentligheds ideal af pressen som *repræsentant* for den offentlige mening og dermed som en værdig modspiller til de politiske magthavere i det repræsentative demokrati, der er denne borgerlige offentligheds anden store protagonist. Allerede i forordet til sin bog karakteriserer Beuve-Mery pressen som en *anti-magt*. Og hans bog dokumenterer til fulde at i hvert fald *Le Monde* har formået at praktisere denne anti-magt.

Hvor utroligt det end måtte lyde er Le Monde en avis blottet for pressefotos. Dem er der simpelthen ikke plads til, når dagens informationer - de informationer den enkelte borger skal bygge sin politiske stillingtagen på - skal bringes så fyldigt og så fuldstændigt som muligt, og når ledere, kommentarer, kronikker og læserindlæg - alt det stof som den enkelte borger skal måle og vurdere sin egen stillingtagen imod - i uforkortet form skal præsenteres for læserne. I modsætning til, hvad der så ofte er tilfældet i pressen, holdes information og vurdering på det skarpeste adskilt, ingen kommentar får lov til at snige sig ind i præsentationen af nyhedsstoffet, end ikke i form af et vurderende adjektiv eller adverbium. Ofte trykkes sådanne kommentarer med petit og i skarp parentes, *efter* nyheden eller informationen, altså efter at læseren selv har haft mulighed for at tage stilling til den. Stoffet er iøvrigt ordnet under store rubrikker som »indenrigspolitik«, »udenrigspolitik«, »økonomi«, »sociale forhold« osv., således at man, når det f.eks. drejer sig om en meget kompleks politisk begivenhed med mange aspekter, kan læse fyldigt om disse forskellige aspekter af den samme begivenhed under de forskellige rubrikker. En gammeldags journalistik vil nogle hævde! Måske? Men tillidvækkende og blottet for de manipulationer, man ofte kommer ud for i andre dagblade. Kedsommeligt vil andre hævde! Det kommer an på! For den politisk interesserede, der ønsker saglige informationer og, i forlængelse heraf, kvalificerede vurderinger, som han kan føre en meningsfuld debat med - kort sagt: for den ideale læser, som den demokratiske og liberale borgerlige offentlighed bygger på (og som den i parentes bemærket står og falder med), må en sådan strukturering af et dagblad være den eneste rigtige. Og det er denne ideale læser, Le Monde henvender sig til. Også selvom han næppe findes inkarneret i én enkelt person. Det vil kort og godt sige, at Le Monde kan betragtes som en slags daglig og dagsaktuel encyklopedi, et politisk og samfundsøkonomisk leksikon, man hver dag kan købe i aviskiosken formelst et par kroners penge, og som ikke, i modsætning til de fleste andre dagblade, er forældet dagen derpå. Om hvilken det altså ikke gælder, at intet er så gammelt som gamle aviser. Beuve-Merys bog er måske i koncentreret form det bedste bevis herfor.

I et personligt brev til FRANÇOIS MAURIAC, DE GAULLES helgenbiograf, i anledning af en polemik omkring Algeriet-problemet og OAS-terroren, karakteriserer Beuve-Mery selv præcist målsætningen for den avis, han på det tidspunkt var chefredaktør for, med ordene: »... vore læsere, som for størstedelen er både fysisk og åndeligt voksne, bør ikke indoktrineres men tværtimod opfordres til selv at udarbejde deres bedømmelse på grundlag af de informationer og de

vurderinger, som vi tilbyder dem.« Det må naturligvis være idealet for enhver chefredaktør og hans stab af journalister. For Le Mondes stab, inklusive Beuve-Mery, var og er det ikke blot et *ideal*, men en daglig praksis. I det hele taget er forskellen mellem Beuve-Mery og epokens anden store kommentator, altså gaullisten François Mauriac, slående. Hvor Mauriac, om ikke devot og kritikløst, så dog med en til tider næsten blind hengivenhed støtter de Gaulle - fyrsten, som han ganske uironisk benævner ham - dér er Beuve-Mery det ræsonnerede nej's mand: en kommentator, der ikke er blind for de Gaulles historiske mission - selv om han ville kvie sig ved at bruge netop et sådant udtryk og i stedet pragmatisk ville tale om, at de Gaulle i den bestemte historiske og politiske situation sandsynligvis (og desværre) var den eneste, der kunne løse ganske bestemte historiske og politiske *problemer*. Han er en politisk iagttager, der forstår både den personlige og politisk-historiske baggrund for de Gaulles autokratiske bestræbelser, uden at acceptere dem, men også uden på noget som helst tidspunkt at identificere dem med ny-fascisme, fordi han fra første færd har fattet de Gaulles paradoksale personlighed: denne arrogante militærperson, der ikke havde meget til overs for militære ledere, men betragtede dem som banale funktionærer, denne machiavelliske enehersker, som gang på gang lagde sine beslutninger ud til folkets bedømmelse og trak sig tilbage, da folket desavouerede ham, og som genindførte den pressefrihed - i hvert fald for den trykte presse - som igen og igen var blevet knægtet under den i princippet mere demokratiske 4. Republik, kort og godt: denne aristokrat og levning fra en længst forsvundet feudaltid, som i sine afgørende handlinger og beslutninger, og i sin politiske konsekvens, ofte viste sig at være mere demokratisk, i dette ords ikke-udvandede betydning, end mangan såkaldt demokratisk parlamentarisk politiker, og end de fleste af de politikere, ministre og politiker- og minister-spirer, han havde i sit følge. Det er forståeligt, at netop en sådan politisk personlighed har, ikke egentlig fascineret, men først og fremmest været en udfordring for en journalistisk personlighed med Beuve-Merys opfattelse af journalistikkens opgave og funktion i den borgerlige offentlighed: de Gaulle som en enorm anakronisme, men - paradoksalt - den eneste, der i en given historisk situation var i stand til, i kraft af sin prestige og sin politiske konsekvens, for en stund af vinde den tiltro i befolkningen, der var nødvendig for at den borgerligt demokratiske offentlighed kunne få endnu en overlevelsesmulighed i Frankrig, således af en fransk ny-nazisme, baseret på hæren og en generals-junta, blev undgået. Beuve-Merys politiske kommentarer viser atter og atter, at han fra første begyndelse - og det vil egentlig sige fra 18. juni 1940, da

de Gaulle holdt sin første radiotale fra London til det af tyskerne besatte Frankrig - har forstået dette paradoks, og at han - uden på noget tidspunkt at hengive sig til nogen illusioner endside da til den så udbredte gaullistiske førerdyrkelse - nøgternt, fra dag til dag, og fra sag til sag, vurderede de Gaulles beslutninger og politiske handlinger i forhold til det, der for ham var det væsentlige: bevarelsen eller genskabelsen af de borgerligt-demokratiske institutioner i Frankrig. Disse institutioner, som under den 4. Republik var blevet til den grad undergravet, at Frankrig stod på randen af politisk og økonomisk kaos, men som med de Gaulles grundlov, og ikke mindst hans helt personlige fortolkning af visse af denne grundlovs paragraffer, f.eks. folkeafstemningsparagraffen, fortsat var truede og kun yderligere ville blive truede, når de Gaulle faldt bort og en anden politiker af mindre format og med mindre visioner og personlighed skulle tilpasse sig den grundlov, der var skræddersyet til de Gaulle. Ja, institutioner som dagligt truedes af de politiker-funktionærer, de Gaulle omgav sig med, og som han ofte alt for skødesløst overlod de aspekter af den politiske hverdag, som ikke interesserede ham, eller som han ikke havde særlig forstand på, mens han selv koncentrerede sig om det område, der havde hans særlige forkærlighed: fransk udenrigspolitik.

En flere gange tilbagevendende karakteristik af de Gaulle lyder: ingen tvivler om general de Gaulles enestående evner til at *kommandere*, til gengæld er man mindre overbevist om hans særlige evner til at *regere*. I al sin temperede ondsksfuldhed karakteriserer den også Beuve-Mery som journalist og kommentator af de Gaulle. På den anden side understreges det igen og igen i disse lederartikler, at vist er der fremtrædende autoritære og diktatoriske træk hos de Gaulle - og ikke mindst i hans omgivelser - men at han bestemt ikke kan siges at have noget fascistisk temperament, at han ikke er af det stof, hvorefter man laver fascistiske diktatorer. Et sted bruger han det - i hvert fald tilsyneladende paradoksale udtryk: »liberalt despoti« om de Gaulles regime. Det karakteristiske ved dette liberale despoti er bl.a. at det tillader den mest udbredte pressefrihed, samtidig med at det reserverer sig de mest indflydelsesrige informationskanaler, radio og TV, med sine særlige propagandamidler, og at det sikrer en lang række borgerlige friheder, samtidig med at den suverænt bestemmer disse borgerlige frihedsrettigheders forhold til det præsidentielle styre, f.eks. gennem den ene folkeafstemning efter den anden, hvor det konkrete politiske problem, der skal stemmes om, hver gang kædes sammen med kravet om et tillidsvotum til præsidentens person og med truslen om, at han vil gå af, hvis han ikke får dette tillidsvotum. Ingen var mere konsekvent og ihærdig med hensyn til at påvise det

grundlovsstridige i en sådan fremgangsmåde end netop Beuve-Mery, der gør opmærksom på, hvilke enorme farer for fremtiden indførelsen af sådanne regler og politiske sæder udgør. »Ganske vist er de Gaulle ikke Cæsar«, skriver Beuve-Mery i anledning af en af disse mange folkeafstemninger, og fortsætter: »en skam for ham, at han heller ikke er Cincinnatus«. En henvisning til en af de mest demokratiske romerske konsulere, men, som det altså til slut viste sig, en smule uretfærdigt, eftersom de Gaulle jo alligevel i sidste ende, da befolkningen sagde nej, vendte tilbage, om ikke til ploven som Cincinnatus, så dog til sin landsby Colombey-les-deux-Eglises! Mere præcis synes Beuve-Mery derfor at være, når han henleder opmærksomheden på, at alle elementer til et diktatorisk regime er samlet i de Gaulles omgivelser, men at, selvom de har hentet deres inspiration og deres kilde i statschefens egen karakter, så finder de dog også, just i denne karakter, deres begrænsning.

Beuve-Merys bog handler altså om den gaullistiske epoke i Frankrigs historie, og den er i eminent grad bundet til de Gaulles politiske person. I forordet gør han opmærksom på, at den ikke skal betragtes som andet end en gentagelse i bogform af den kritik, en politisk lederskribent blandt så mange andre, rettede mod den politik, der blev ført i denne epoke. Og han understreger, at denne kritik naturligvis må læses med - al mulig kritik. Lad mig bruge den sidste del af dette portræt til med konkrete eksempler at illustrere hvordan denne politiske lederskribent, sandsynligvis en af efterkrigstidens største franske journalister, formulerede sin kritik af politiske beslutninger og handlinger i den meget bevægede periode, der bl.a. omfattede så afgørende begivenheder som afslutningen af Alger-krigen med de politiske omsving, militæropstande og terrorhandling, som denne lange vej mod afviklingen af den franske kolonialisme havde til følge, den lange serie af folkeafstemninger som lige så mange aftvungne tillidsvota til præsidentens person, præsidentvalget i 1965, hvor de Gaulle måtte lide den tort at gå til omvalg mod venstrekandidaten FRANÇOIS MITTERAND, majrevolten 1968, de Gaulles stædige forsøg på at genplacere Frankrig centralt udenrigspolitisk, og endelig det afgørende nederlag ved den sidste folkeafstemning i 1969, hvor befolkningen omsider syntes at have gennemskuet hans strategi og atter fået kraft til at gå imod den, eftersom afstemningens officielle emne var den medbestemmelse, som alle politisk vågne borgere naturligvis måtte være interesserede i, men som altså endnu engang var kædet sammen med kravet om et tillidsvotum til de Gaulle, som man ikke længer var villig til at give ham.

Lederartiklerne er ikke anbragt i en strengt fortløbende kronologisk række,

men derimod ordnet systematisk under tre hovedrubrikker, der i sig selv resumerer hovedpunkterne i den politiske indsats som de Gaulle gjorde fra 1958 til 1969: For det første et kapitel om de politiske institutioner, som de Gaulle søgte at omkalfatre, dels med sin grundlov for den 5. Republik fra 1958, dels ved sin helt personlige fortolkning af denne grundlovs paragraffer; for det andet et kapitel om hans største politiske indsats: afslutningen af Alger-krigen og afviklingen af det franske kolonihæredømme i Nordafrika; og for det tredje et kapitel om det, de Gaulle altså selv betragtede som sit specielt reserverede område, udenrigspolitikken. Og lad mig begynde med det sidste, fordi det er det mest overskuelige og samtidig det punkt, hvor Beuve-Merys dom er mest éntydig og uforsonlig. Fra første begyndelse kritiserer han den indædte nationalisme, der præger de Gaulles stillingtagen til udenrigspolitiske spørgsmål og påpeger, at der er et grotesk misforhold mellem Frankrigs reelle storpolitiske betydning og indflydelse og de Gaulles store armfagter. F.eks. skriver han i forbindelse med de Gaulles famøse optræden under besøget i Canada, hvor han udråbte et »Leve et befriet Quebec«: »Jo mere tiden går, og jo mere general de Gaulle kun ønsker at henvise til sig selv, jo mere bliver Frankrig og fransk-mændene ofre for hans storhedsvanvid og hans stædighed med hensyn til fixe ideer«. Slet så éntydig er Beuve-Mery ikke når det drejer sig om Alger-krigen og om de politiske institutioner, hvor de Gaulles storhedsvanvid og fixe ideer af og til viser sig at tjene fornuftige politiske mål; hvor de altså kan tages i *brug*, men vel at mærke med forsigtighed og omtanke. Det er på disse områder, at Beuve-Merys opfattelse af pressen som en anti-magt folder sig ud i journalistisk handling. Der er kun plads til et par eksempler ud over dem, jeg allerede tidligere har fremdraget under de generelle betragtninger over bogen.

Denne anti-magt-position kommer allerede til orde i 1947, et lille årstid efter at de Gaulle første gang havde trukket sig ud af fransk politik. Beuve-Mery skriver med en forudseenhed, der øjensynligt aldrig svigter ham: »Det kan gerne være at omstændighederne en dag nødvendiggør general de Gaulles tilbagevenden. Det er ønskværdigt, at denne tilbagevenden ikke sker uden betingelser«. Tolv år senere, da generalernes putsch i Algeriet bliver den sidste modning af disse omstændigheder, tilsiger Le Mondes lederskribent de Gaulle et højst betinget ja, efter at han har konstateret, at den 4. Republiks institutioner ikke længer kan fungere, og at de Gaulle er den eneste, der - *hvis han altså vil* - kan forhindre at hærens putsch skal udvikle sig til en nazifisering af Frankrig. Det er dette betingede ja, der bestemmer Le Mondes stadigt kritiske holdning til de Gaulles politiske person og til hans politiske beslutninger og visioner i de

efterfølgende 11 år. Allerede i september 1962 udskriver de Gaulle, i kraft af en personlig fortolkning af grundlovens paragraf 11, en folkeafstemning, der skal indføre den nye regel, at præsidenten fra nu af skal vælges direkte af befolkningen. Le Monde protesterer som den første ud fra den betragtning, at den grundlov, som de Gaulle selv har skabt og skræddersyet til sig selv, er han selv den første til at bryde, og at dette ikke lover godt for den fremtidige respekt for dens paragraffer. Og bladet forudser med vanlig præcision, at den nye bestemmelse vil kunne misbruges til at aftvinge befolkningen det ene tillidsvotum efter det andet - hvilket jo altså, som nævnt, netop skulle komme til at ske. Dog ikke uden at Beuve-Mery med blodig ironi kan konstatere, at kravene om et sådant tillidsvotum jo egentlig stempler den, der fremsætter dem. Som han skriver i anledning af optakten til præsidentvalget i 1965, hvor valget i følge de Gaulle måtte stå mellem ham eller kaos: »Det er et smukt resultat af syv års bestræbelser og nærmest absolut magt. Fornemmer general de Gaulle ikke selv til hvilken grad sådanne argumenter dømmer ham?« spørger Beuve-Mery. Da de Gaulle under maj-revolten endnu engang forsøger sig med en folkeafstemning, og da han af omstændighederne bliver tvunget til at udsætte den, spørger Beuve-Mery, om han dog ikke kan forstå, at den tiltro, der mødte ham i 1958, langsomt er svundet ind, og at der nu snart ikke er mere tilbage af den, og han forudsiger, at Frankrig vil komme til at betale omkostningerne ved stædigheden hos en person, der ikke har vidst at trække sig tilbage i tide og spare sig selv og sit land for sine drømmes selvovervurdering. Derfor var Beuve-Mery også en af de første til at forudse, at de Gaulle ville tabe sin folkeafstemning, hvis han insisterede på at lade den afholde, og det på et tidspunkt, hvor de fleste andre var overbeviste om, at skrækken fra maj-revolten tværtimod endnu engang ville motivere befolkningen til at give de Gaulle det ønskede tillidsvotum.

Det samme klarsyn og den samme politiske forudseenhed viste Beuve-Mery også på et andet og for fransk efterkrigspolitik så centralt område som Algerie-politiken. Her kunne han allerede i 1945 indse, at en udvikling var sat igang, der med tvingende nødvendighed måtte føre til Algeriets adskillelse fra Frankrig og landets politiske selvstændighed. Netop denne klarsynethed - der så sent som i 1960 gjorde de Gaulle så forbitret, at han rasende kaldte Le Monde for en karklud, og som stod i så skærende en kontrast til den almindelige Algérie-française-holdning ikke blot hos et stort flertal af den franske befolkning, men også et stort flertal af de såkaldt ansvarlige politikere - netop dette klarsyn bevirkede, at han måtte gennemleve hele Algerie-affæren som en tragedie, der endog et par gange tvang ham bort fra den kølige iagttagerhold-

ning, symboliseret ved det mærke, han altid skrev under, nemlig SIRIUS, og ind i et direkte personligt engagement. Det skete i forbindelse med de stadigt hyppigere bombeattentater og terrorhandlinger, som blev iværksat af den hemmelige organisation af oprørske militære, OAS, og som truede med at udvikle sig til en veritabel borgerkrig. OAS's terrorhandlinger blev tilsyneladende mere og mere vilkårlige og ramte tilfældige borgere i flæng. Det fik på et tidspunkt Beuve-Mery til i en leder at opfordre terroristerne til i det mindste at koncentrere sig om deres virkelige modstandere. F.eks. Beuve-Mery selv, der havde fået adskillige trusselsbreve. »Hvis De finder min eksistens i den grad skadelig, mine herrer« - skrev Sirius - »hvis det, De mener er Deres patriotisme eller Deres religion forekommer Dem at nødvendiggøre den eksekution, som så mange breve har lovet, hvorfor så rette Deres angreb andre steder hen. Tidspunkterne for min kommen og gåen er kendte, mine vaner er uforandrede, ingen gorilla passer på mig. Deres foretagende er altså let og De ved godt, at Deres ustraffethed er næsten sikret«. Ikke desto mindre: da en af de ansvarlige ledere af OAS's terroraktioner, general EDMOND JOUHAUD endelig blev taget til fange, var Beuve-Mery den første til at forstå baggrunden for hans handlinger og til at plædere for, at man ikke dømte ham til døden. Han havde været ulydig mod givne ordrer? Javel! Men havde han ikke haft grunde til at tro, at hans handlinger alligevel i hemmelighed blev påskønnet fra næsthøjeste sted, af premierminister DEBRÉ? Men først og fremmest gjaldt det for Beuve-Mery at få standset det meningsløse myrderi, og hvem kunne gå foran med et eksempel om ikke netop myndighederne ved at afstå fra det legitime mord, en henrettelse er? Lederens overskrift lød: »Hvordan skal vi igen få fred i dette land?« I samme leder rettede han en ikke mindre lidenskabelig appel til OAS-chefen, general SALAN-om at beordre terrorhandlingerne stoppet, samtidig med at han opfordrede den algierske terrororganisation FLN's leder til på sin side at beordre sine folk til det samme.

I disse lederartikler træder pludselig en anden Beuve-Mery læseren i møde, side om side med den politiske iagttager med det store overblik og det sikre jugement. Og man bliver klar over, at han faktisk har været til stede hele tiden! Man bliver klar over, at overblikket og det sikre jugement har deres rod i et dybt personligt, politisk engagement, der er deres egentlige forudsætning, men som altid - eller altså næsten altid - i sit udtryk er styret af et køligt intellekt, ja faktisk også ret beset er det selv i de lige citerede lederartikler.

Hvori består da dette politiske engagement? Som man måske har forstået er der ikke i første række tale om noget partipolitisk engagement. Det ville

simpelthen stride mod den opfattelse af pressens placering og funktion i den borgerlige offentlighed, der er grundlaget under både Beuve-Merys og Le Mondes hele virke, og som principielt må lægge sig hindrende i vejen for, at man engagerer sig i det partipolitiske spil, der er blevet parlamentarismens almindelige fremtrædelsesform: Skal pressen være en anti-magt, så må den med nødvendighed være placeret *over* partierne og den konkrete magtudøvelse, som en fjerde instans i det borgerlige demokrati, der iøvrigt som bekendt består af den lovgivende, den udøvende og den dømmende magt. Det politiske engagement hos en Beuve-Mery består da først og fremmest i, at han fastholder og udøver sin funktion som repræsentant for denne fjerde instans, og gør det med en konsekvens, man ikke er forvænt med f.eks. her i landet. Men det består også deri, at han øjensynligt har forstået, at netop denne konsekvens er en af de sidste muligheder for at det overhovedet kan lade sig gøre, at den borgerlige offentlighed og det repræsentative demokrati overlever. Hans konsekvens er en borgerligt liberal journalists og intellektuels sjældne konsekvens - måske i slægt med de positive sider af de Gaulles aristokratisme, som han på én gang forstod, respekterede og bekæmpede. Måske er også han et af de sidste eksemplarer af en dinosaur-art, der er bestemt til at uddø? Og med den det *borgerligt*-demokratiske samfundssystem?

IV

DER FINDES FLERE SLAGS UTOPIER

I 1516 udkom, på latin, en bog med titlen *Utopia*. Et lille halvt århundrede senere udkom den i engelsk oversættelse. Men da var dens forfatter for længst død - henrettet ved halshugning under Henrik VIII. Forfatteren var den engelske politiker og lærde THOMAS MORE, som med denne bog startede en bølge af såkaldte statsromaner, der alle behandlede det samme emne: hvordan bør fremtidens samfund se ud, hvordan kan menneskene indrette sig med hinanden i overensstemmelse med fornuften? Er det muligt at opbygge et idealsamfund og hvordan? Thomas More var ganske vist ikke den første, der skrev en sådan statsroman - allerede PLATON havde med sin *Staten* opstillet et statsideal, baseret på det, hans talerør, SOKRATES, kaldte »det godes idé« og ledet af filosoffer (mens digtere og kunstnere betegnende nok skulle udelukkes fra idealstaten). Men More var den første, der brugte titlen *Utopi*. Denne titel bygger på et ordspil: »utopi« betyder direkte oversat fra latin »intet sted«; men ordet spiller også på »eutopia«, der betyder det gode sted«. Og det var More, der med denne titel, og med sin bog, indledte den tradition, der siden strakte sig op gennem renæssansen og oplysningstiden, og som stadig eksisterer endnu i det 20. århundrede. Det 20. århundredes utopier har dog mestendels været, hvad man kunne kalde negative utopier, en slags skræmmebilleder af et fremtidigt autoritært samfund. HUXLEYS *Fagre nye verden*, og GEORGE ORWELLS *1984* er eksempler på sådanne negative utopier. Et interessant aktuelt eksempel på en anden slags utopi, som man måske skulle kalde »en omvendt utopi« er SVEND AAGE MADSENS roman *Tugt og utugt i mellemtiden* - en »omvendt utopi« i den forstand, at den foregiver at være skrevet engang i det 21. århundrede, men handler om 1970'ernes Danmark set fra denne tidsafstand og i et etableret fremtidssamfunds perspektiv.

I de senere år har utopien været genstand for fornyet interesse, denne gang først og fremmest forskningsinteresse. Det vrirler faktisk med bøger, artikler og tidsskrift-temanumre, der behandler utopiens teori og historie under forskellige synsvinkler, f.eks. forbindelsen mellem religion og utopi, utopi og arkitektur, utopi og socialisme, utopi og samfundsplanlægning, utopien som litterær genre og dens fortælleformer. Et af de seneste skud på stammen er den unge danske filosof OLE THYSSSENS meget omtalte doktordisputats *Utopisk dialektik* -

en titel, der iøvrigt er tvetydig: er det utopien, der er dialektisk eller er det dialektikken, der er utopisk? Eller måske begge dele på én gang? Interessant nok giver bogen ikke selv noget klart svar på dette spørgsmål - muligvis fordi dens forfatter ikke har været opmærksom på tvetydigheden? Ikke desto mindre er det ret beset akkurat dette spørgsmål hele bogen, implicit, kredser om - ikke mindst i de afsnit, der behandler KARL MARX og *hans* forhold til utopien. Det skal vi vende tilbage til.

Thyssen kalder er sted utopien for et forsøg på at løse en oplevet konflikt. Han redegør ret indgående for utopiens forhold til drømmen. Et sted skriver han, at utopien er en drøm om et godt sted, som ikke findes og som kun har en tynd forbindelse med den håndgribelige virkelighed; den er drømmen om mennesker, sådan som de *ikke* er, og om samfundet, sådan som det aldrig bliver. Det sidste er muligvis sandheden med modifikation. I hvert fald forekommer det, at visse centrale træk i den klassiske utopi med et vist held - eller måske for nogle mennesker med et vist uheld - faktisk allerede *er* blevet realiseret eller undervejs til at blive realiseret hist og her.

Hvad er nemlig de centrale træk i den klassiske utopi? Hvad er det egentlig for en idealstat, der drømmes og skrives om? Hvori består egentlig det gode ved det gode ikke-sted? Der findes enkelte utopier, der opstiller det gode som den enkeltes mulighed for fri udfoldelse - det gælder f.eks. RABELAIS' berømte beskrivelse af abbediet Thélème i romanen *Gargantua*: her er mottoet kort og godt: gør hvad du vil; og, som noget usædvanligt, sammenlignet med flertallet af klassiske utopier: det dekretes udtrykkeligt, at der aldrig må bygges mure omkring klostret. Mange utopi-historikere er da også tilbøjelige til at frakende Rabelais' beskrivelse enhver karakter af utopi! Sagen er nemlig, at et gennemgående træk ved den klassiske utopi er, at idealstaten anlægges afsondret fra den øvrige verden, omgivet af vildnis f.eks. eller, som det er tilfældet med Mores utopiske stat, på en ø, der her oven i købet er kunstig, eftersom beboerne selv har gravet en bred kanal og således adskilt øen fra fastlandet. Utopien kan med andre ord kun etableres bag lukkede grænser, bag mure, som lukker al dårlig indflydelse på det gode sted ude. Et andet og meget centralt træk ved den klassiske utopi er, at idealstaten skal opbygges i overensstemmelse med den menneskelige fornuft, eller i hvert fald med den opfattelse af den menneskelige fornuft, der nu engang er utopi-forfatterens. Det har vist sig at føre til, ikke et samfund, der fremtræder som paradiset på jorden, hvor alle ønsker vil være opfyldt, men tværtimod som en tyrannisk opbygget, autoritær stat, hvis indbyggere ganske vist, sådan hævdes det i hvert fald, frivilligt har underkastet sig den

strengeste lov og orden, fordi den jo er rationel og i overensstemmelse med den menneskelige fornuft (det var, i parentes bemærket, akkurat af den grund, at Platon, som også senere utopister, fordrev digtere og kunstnere fra sin idealstat, for deres produkter er ikke - i følge ham - i overensstemmelse med fornuften og de repræsenterer et farligt anarkistisk moment.)

At den klassiske utopi fik akkurat den udformning, at idealstaten for en Thomas More, eller f.eks. for hans senere efterfølger CAMPANELLA, tog sig ud som et strengt, autoritært organiseret og i sidste instans tyrannisk system, har naturligvis sine historiske forklaringer. Renæssancen var netop præget af et udbredt anarki, det var en omvæltningstid fuld af strid og uorden, af tøjlesløshed og økonomisk kaos under feudalsamfundets sammenbrud og afvikling. En rationelt ordnet stat, bl.a. bygget på den slags dyder, der senere er blevet betegnet som gode borgerlige dyder: arbejdsomhed, sparsommelighed, lov og orden med enhver på sin plads og enhver tilfreds med sin plads - en sådan borgerlig stat, hvor enhver skulle virke og gøre sin pligt på det sted, hvor han eller hun nu engang var sat, måtte over for tidens tøjlesløse anarki naturligt komme til at stå som en idealstat, et Utopia og et eutopia. I dag virker den snarere som en rædsel. Dette er naturligvis en vigtig baggrund for det, jeg før kaldte de negative utopier, for egentlig er disse neg-utopier jo bygget op af de samme elementer og efter samme system som de klassiske utopier. Blot har det tyranniske, der allerede var til stede dèr, i den moderne utopi fået den drejning, der afslører dette lov og orden-samfund i dets umenneskelighed. Kort og godt: afslører at den fuldstændigt fornuftige og rationelt opbyggede stat, at fornuftens totale herredømme slår over i den totale ufornuft, der hedder »den totalitære stat«, hvad enten den kalder sig fascistisk, eller stalinistisk, og hvor indbyggerne kun har deres lænker tilbage og liden udsigt til at miste dem. Og denne totalitære stat er netop virkeliggørelsen af den klassiske utopi. Lad mig nøjes med ét enkelt citat fra Campanellas *Civitas solis, Solstaten* fra 1623. Den, der enten selv kan huske Moskva-processerne i 30'erne eller blot kender til dem gennem historisk læsning, vil nikke genkendende. Om fremgangsmåden ved solstatens strengeste straf, dødsstraffen, hedder det hos Campanella:

»Den, der er fundet skyldig, skal forsone sig med anklager og vidner, idet han, på samme måde som over for sin læge, kysser og omfavner dem. Derudover bliver i Solstaten ingen dødsstraf fuldbyrdet førend den dømte selv efter grundig overvejelse er kommet til den overbevisning, at det er nødvendigt, at han dør, og før han selv er blevet bragt dertil, at han selv ønsker sin dødsstrafs fuldbyrdelse«.

Altså på nøjagtigt samme måde som det f.eks. under STALINS terror-regime ikke var tilstrækkeligt, at de politiske såkaldte »forbrydere« blot tilstod deres forbrydelser, men at de tillige offentligt skulle bekende sig til og bekræfte den højere fornuft i stalinismen, samtidig med at de erklærede deres »forbrydelser« for at være irrationelle frafald fra denne fornuft.

Dette bringer os til den nok mest spændende side af Ole Thyssens disputats om utopisk dialektik: redegørelsen for Marx' og marxismens forhold til utopien - og i forlængelse heraf, til spørgsmålet om f.eks. Sovjetunionen med rette kan siges at være realiseringen af en eventuel marxistisk utopi. Thyssen skelner nemlig mellem to hovedarter af utopier: den klassiske utopi - som altså er den, jeg hidtil har talt om, og hvis realisering kan få et sådant uhyggeligt resultat - og den integrerede utopi. Det er til den sidste, Thyssen henregner marxismen. Hvad er da en integreret utopi, og i hvilken forstand er det rimeligt at kalde marxismen for en integreret utopi?

I overensstemmelse med den tyske utopi-teoretiker ERNST BLOCH definerer Thyssen den klassiske utopi som *abstrakt* i den forstand, at den går ud fra betragtningen af et delaspekt af et bestående samfundssystem og i dette perspektiv anskuer det samlede system. Herved kommer den i følge Thyssen og Bloch til at fejlfortolke sammenhængen mellem årsag og virkning. Den opererer så at sige, som en dårlig læge, på symptomer i stedet for at opsøge disse symptomers årsag. Når den klassiske utopiker altså opstiller sit billede af en idealstat, i hvilken al slags dårlighed, der behersker det bestående samfund, skal ophæves, så gør han det ikke ud fra en helhedsbetragtning af dette bestående samfund. Derfor bliver hans utopi virkningsløs, og hvis man skulle drømme om at realisere den ville den, som vist, ende som vrængbilledet af et ideelt samfund. Anderledes med den integrerede utopi. Den placerer delsystemerne inden for og i relation til det samlede system. Det betyder, i følge Thyssen og Bloch, at utopien kan indgå som et nødvendigt led i en samfundsanalyse. Ja, Bloch formulerer det endog sådan, at der ikke gives nogen realisme værdig denne betegnelse uden at der i den indgår et element af utopi, nemlig en forestilling om og en bearbejdelse af de muligheder, der altid endnu urealiseret er til stede i en given virkelighed. Thyssen hævder på sin side, at den integrerede utopi præsterer et stykke teoretisk arbejde, at den ophører med blot at være en dagdrøm og i stedet bliver drivkraften bag en videnskabelig indsats i og med, at den bliver det fremtidsperspektiv ud fra hvilket nutiden identificeres. Kort og godt: utopien kan integreres i en revolutionær teori og være en nødvendig del af baggrunden for en revolutionær praksis. Det er dette, der i følge Thyssen er

karakteristisk for Marx' forhold til utopien: han formulerer det sådan, at Marx' økonomiske teori er en stringent, videnskabelig redegørelse for sammenhænge og udviklinger inden for ét bestemt virkelighedsområde - det kapitalistiske system altså - men at hans teoretiske perspektiv er et klart utopisk element, den mere omfattende vision, som teorien indgår i.

At der på trods af Marx' stærke kritik af de utopiske socialister i f.eks. *Kritikken af Gothaprogrammet* er fremtrædende utopiske træk i Marx' egen teori er for så vidt ikke nogen ny indsigt - selvom det i visse marxistiske kredse ikke er helt passende at minde om det. Der kan findes adskillige passager rundt om hos Marx, der viser disse utopiske træk. F.eks. når han netop i *Kritikken af Gothaprogrammet* fremsætter kravet om, at i det nye samfund skal enhver yde efter evne og modtage efter behov. Eller når han i *Den tyske ideologi* opstiller visionen af et kommunistisk samfund, hvor arbejdsdelingen er totalt ophævet. Eller endelig når han f.eks. i *Kritikken af Hegels retsfilosofi* gør proletariatet til den udvalgte klasse, der er kaldet til, som han udtrykker det, »fuldstændigt at genvinde mennesket«, fordi det ved at frigøre sig selv med nødvendighed må frigøre alle andre sfærer i samfundet.

Det vigtige er at få fastslået, som Thyssen også gør det, at dette utopiske element først og fremmest er gærstoffet i Marx' videnskabelige undersøgelser af bevægelseslovene i kapitalen i almenhed, og perspektivet i hans revolutionære teori, som iøvrigt har denne videnskabelighed som grundlag. Og det er naturligvis i dette perspektiv man skal vurdere om den revolutionære teori nogetsteds er blevet realiseret. I dette perspektiv vil det f.eks. være umuligt at karakterisere den østeuropæiske statskapitalisme som en sådan realisering af Marx' revolutionære teori, altså som et socialistisk eller kommunistisk samfund. Skulle man på den anden side sætte det utopiske element i Marx' videnskabelighed på en nogenlunde kort formel, kunne det ske sådan:

I overensstemmelse med sin filosofiske lærermester HEGEL betragter Marx *arbejdet* som selve det menneskeliges væsen: det er ved arbejdet, mennesket adskiller sig fra alt andet levende; det er ved arbejdet, det realiserer sig selv som frit menneske; det er gennem arbejdet, det kommer til bevidsthed om sig selv; arbejdet er, som han skriver i *Grundrids*, frihedens iværksættelse. Dette er det materialistiske grundlag under Marx' antropologi. Men denne antropologi konfronterer han nu med den historiske kendsgerning, at i det kapitalistiske samfund, under det kapitalistiske system, fungerer arbejdet stik modsat: i stedet for at realisere sig selv som frit menneske slavebindes mennesket gennem sit arbejde; i stedet for at komme til bevidsthed om sig selv gennem sit arbejde,

mister mennesket sin selvbevidsthed gennem sit arbejde og opnår i stedet en falsk bevidsthed, der fremmedgør det for sig selv og for sit medmenneske; i stedet for at være frihedens iværksættelse er arbejdet ufrihedens iværksættelse. Marx' *vision* - hans *utopi* - eller altså: hans *teoretiske perspektiv* er nu, at denne historiske kendsgerning, som ikke kan benægtes, og som man ikke kan flygte fra ud i en ønskedrøm om et idealsamfund, er en fordrejning af menneskenes oprindelige vilkår, og en fordrejning, der netop har kunnet finde sted, bl.a. fordi mekanismerne og bevægelseslovene i den kapitalistiske økonomi også har fordrejet menneskets bevidsthed om sig selv, hvorfor det så at sige mere eller mindre frivilligt har accepteret disse fordrejede vilkår i stedet for at gøre oprør imod dem og forandre dem. Det, det derfor gælder om - for en revolutionær samfundsteori - må være, i første omgang at forandre denne fordrejede bevidsthed og føre den tilbage til en autentisk forståelse af bevidsthedens mulighedsbetingelse: arbejdet, ikke som fremmedgørende men som bevidsthedsprocesserende og som frihedens iværksættelse. Denne tilbageføring - der altså, endnu engang, er Marx' *utopi* - bidrager Marx nu til. Ikke ved at formulere en utopisk tekst, hvori han beskriver *sit* idealsamfund, hvor arbejdsdelingen og adskillelsen mellem lønarbejde og kapital er ophævet, og hvor mennesket påstås at kunne udfolde sig i overensstemmelse med sit væsen i fuld og lykkelig frihed. Marx gør noget andet. Med udgangspunkt i sin antropologi, og med støtte i sin *vision*, sætter han sig hen og foretager en gennemgribende videnskabelig analyse af de økonomiske bevægelseslove i det kapitalistiske system, som med nødvendighed har medført arbejdets fordrejning, fordi det, med nødvendighed, i overensstemmelse med disse bevægelseslove, har gjort arbejdskraften til en vare. Denne analyses videnskabelighed er konsekvent og som videnskabelighed uden de ideologiske svinkeærinder, der iøvrigt præger så megen såkaldt samfundsvidenskab. Men i kraft af sit udgangspunkt, sin *vision* eller sit perspektiv, bliver Marx i stand til samtidig på afgørende vis at understrege, at disse bevægelseslove ikke er naturlige og evigt gyldige, men at de tværtimod har en begrænset historisk gyldighed og derfor også kan ændres i og med at menneskene, just i kraft af deres arbejde, ændrer historien. Og endvidere at muligheden for en sådan ændring allerede er til stede i disse love selv, hvorfor det altså gælder om at lære dem at kende til bunds, få afgørende indsigt i dem.

Det er altså i kraft heraf, at Marx' integrerede utopi kan blive et væsentligt led i en revolutionær teori. Netop fordi den først og fremmest er et integrerende element i en streng videnskabelighed, som just henter sig strenghed, altså sin

konsekvens, fra det revolutionære perspektiv, der har sit grundlag i en konsekvent og radikal materialistisk antropologi. Det er akkurat denne strenghed, der gør det muligt at tage kritisk stilling til de forsøg på at realisere Marx' utopi, vi hidtil har været vidne til. Ligesom den gør det muligt at tage kritisk stilling til Marx selv og f.eks. korrigere ham på de punkter, hvor den historiske udvikling ikke har vist sig at være i overensstemmelse med hans, nødvendigvis historisk begrænsede, forudsigelser. Og sidst, men ikke mindst: korrigere marxismen.

Således er utopien blevet dialektisk. Samtidig med at dialektikken viser sig, i denne strenge forstand at være utopisk.

ISBN 87 87489 29 5