

Fejder

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2004

Omslag: Pernille Sys Hansen

Layout: Ole Klitgaard

Sats og tryk: Narayana Press

ISBN 87 7289 934 4

Omslagsillustration: Honoré Daumier: *Une cause célèbre*
(kul, pen, akvarel, 26 x 43), 1865-70 (MD 680)

Udgivet med støtte fra

Institut for Kunst- og Kulturvidenskab

og

Nordea Danmark Fonden

Museum Tusulanums Forlag

Njalsgade 94

DK-2300 København S

www.mtp.dk

Indhold

Frederik Stjernfelt, Frederik Tygstrup og Martin Zerlang
Jeg anklager! Fejden i det intellektuelle liv - 9

Jørgen Dines Johansen
Alle fejders moder
Notater om Platons angreb på digtekunsten - 19

David Scott Kastan
Sandhed som strid: eller hvorfor historikere opfører
sig dårligt - 33

Christopher Prendergast
Striden om tiden: refleksioner over århundred-hed - 47

Henrik Stampe Lund
Hegels anerkendelseskamp
Fejden mellem arbejde og myndighed - 57

Marie-Louise Svane
Den umulige satisfaktion
Om Baggesen-Oehlschlägerfejden - 65

Mette Sandbye
Daguerre - massernes Messias
Baudelaires fejde mod fotografiet - 81

Isak Winkel Holm
Fornærmelsens dialektik
Anerkendelseskampe hos Hegel og Dostojevskij - 91

INDHOLD

- Torben Kragh Grodal
Oplysning eller sjæl · 107
- Cecilie Løveid
Fejde
En Amalie Skram movie til Peter Madsen på tresårsdagen · 115
- Jørgen Egebak
Det eneste, de var enige om, tog de fejl i
Brandes og Høffding om Nietzsche · 123
- Kristian Berg Nielsen
Bataljen om spiret på Vor Frue Kirke · 133
- Peter Kirkegaard
Old frontiers – and new
F.J. Turner og Theodore Roosevelts strid om Frontier-begrebet
– og dens gennemslag i Westerngenren · 149
- Arne Melberg
Den rejsendes blik · 161
- Gert Sørensen
Den intellektuelle: fyrstens rådgiver eller historiens fortrolige
Croce og Gentile. 1925 · 171
- Carsten Thau
Avantgardens dyrkelse af det almindelige
Den ny verdens objekter – saglige, empiriske og tydelige
– men hvorledes? · 181
- Göran Dahl
Fejden om Wissenssoziologie i Weimar-Tyskland
Karl Mannheim, den kritiske teori og mandarinerne · 199

INDHOLD

- Bo Tao Michaëlis
Ikke rigtige venner siden '26
Det mærkelige (u)venskab mellem F. Scott Fitzgerald
og Ernest Hemingway · 209
- Peter Larsen
Undertekster
Note om en fotohistorisk kontrovers · 219
- Henrik Reeh
Rumsansning mellem vane og oplevelse
Walter Benjamin og Steen Eiler Rasmussen · 233
- Richard Wolin
Martin Heidegger og Hans Jonas · 247
- Allan Janik
Latinsk averroisme?
Den bitre kontrovers mellem Etienne Gilson og
Canon Fernand van Steenberghen · 253
- Hans-Jørgen Schanz
Hannah Arendt og fjendskaber · 259
- Nils Gunder Hansen
Position, projektion, generation
Om fejdens anatomi eksemplificeret ud fra debatten om
»ubekymrethed« i Heretica · 265
- Richard Plunz
Community and Privacy
– og Chermayeffs utålmodighed med idioter · 273
- Elo Nielsen
Velvet underground versus the fucking hippies · 285

- Mikkel Bogh
Kulturmøder: Primitivisme i New York - 293
- Preben Kaarsholm
Ikke mer' palaver
Forfattere, offentlighed og magthavere i Zimbabwe - 305
- Peter Duelund
Hvad Goethe var for borgeren var solidariteten for arbejderen?
Positioner i den kulturpolitiske fejde 1933-2003 - 317
- Helge Rønning
Det flakkende blik's politik
Nogle tanker om venstrefløjen, demokratiet og
menneskerettighederne - 333
- Per Aage Brandt
Hvad er værdi?
Om konflikter, kontrakter, kontanter og kys - 343
- Karen Syberg
Kampen om æblet - 353
- Om forfatterne - 369

Jeg anklager! Fejden i det intellektuelle liv

Frederik Stjernfelt, Frederik Tygstrup og Martin Zerlang

Man behøver ikke at lade sine hjerner storme længe hen over historiens sletter, før de støder ind i rasende fejder. Middelalderens universalistrid og den tidligmoderne verdens »Querelle des Anciens et des Modernes« er klassiske eksempler, og Dreyfus-affæren er vel den nyere tids prototypiske fejde, hvor det moderne begreb om den intellektuelle fødes. Men mange andre fejder melder sig for det indre blik.

I dansk sammenhæng ligner litteraturhistorien og kulturhistorien en fejders historie: Holgerfejden, Tylvttestriden, Howitzfejden, Kirkekampen, Sædelighedsfejden, Dymorfismedebatten, Koldkrigsfejderne inden for Heretica og mellem Heretica og Dialog, Kunstfonddebatten, Oprør fra Midten – og senest Lars Bukdahls fejdelystne forsøg på at gennemtrumfe Fjanteloven i dansk poesi.

I international sammenhæng kan man tænke på debatten om den frie vilje mellem Luther og Erasmus, Voltaires opgør med Rousseau (»Når jeg læser den herre får jeg lyst til at gå ned på alle fire«), Nietzsches opgør med Wagner, Virginia Woolfs og Arnolds Bennetts debat om realismen, Georg Lukács' debat med Brecht og Bloch om samme tema, Heideggers og Cassirers fejde i Davos, Sartres, Merleau-Pontys og Camus' fejde om kommunismen, Adornos opgør med Arnold Gehlen, striden om Botho Strauss' højredrejning, Salman Rushdies kamp mod præstestyret.

Fejden spiller en central rolle i det intellektuelle liv. Det gælder kunst, litteratur, politik, filosofi, videnskab – ja offentligt liv generelt. Fejdens rolle har måske ofte været underbelyst på grund af dette livs mest iøjnefaldende produkter: skrifter, værker, traktater og indlæg, oftest frembragt af enkeltpersoner – til og med enkeltpersoner, der ofte ikke sætter deres lys under en skæppe, men har en egen interesse i, at deres værker eller tanker fremstår som enestående spontane frembringelser uden baggrund i hverken ven- eller fjendskaber. For et naivt blik kan kulturhistorien måske på denne vis ligne en spraglet buket

Fejder

Studier i stridens anatomi
i det intellektuelle liv

Redigeret af
Frederik Stjernfelt
Frederik Tygstrup
Martin Zerlang

MUSEUM TUSCULANUMS FORLAG
KØBENHAVNS UNIVERSITET
2004

Noter

- 1 Charles Baudelaire: „Le public moderne et la photographie«. *Oeuvres complètes*, Gallimard 1976. Artiklen er oversat til dansk af Lars Kiel Bertelsen i *Passepartout* nr. 5 1995, og jeg citerer herfra. Se i samme nummer Lars Kiel Bertelsen og Rune Gade: »Baudelaire og fotografiet«
- 2 Bertrand Mary: *La photo sur la cheminée. Naissance d'un culte moderne*, Éd. Métaillé, Paris 1993, p. 99
- 3 Ifølge Wolfgang Kemp: *Theorie der Fotografie I, 1839-1912*, Schirmer/Mosel, München [1980] 1999, p. 109
- 4 Baudelaire [1859] 1995, p. 76
- 5 Ibid p. 71
- 6 Ibid p. 72. De spejlende metalflader henviser til daguerreotypiernes overflade.
- 7 Charles Baudelaire: *Det moderne livs maler*. Klim [1863] 2001, p. 45
- 8 Charles Baudelaire: »La Peintre de la vie moderne«. *Oeuvres complètes*, Gallimard 1976, p. 701
- 9 Baudelaire [1859] 1995, p. 74
- 10 Ibid p. 76
- 11 Julius Lange: »Fotografiens Æsthetik«. Trykt første gang i *Fædrelandet* 11. marts 1865. I Julius Lange: *Nutids-kunst. Skildringer og Karakteristikker 1873*. Artiklen er genoptrykt i *Passepartout* nr. 13 1999, og det citeres herfra.
- 12 Ibid p. 204
- 13 Ibid p. 206

Fornærmelsens dialektik

Anerkendelseskampe hos Hegel og Dostojevskij

Isak Winkel Holm

I Dostojevskijs roman *Kælder mennesket* lykkes det hovedpersonen at få inviteret sig selv med til en middag hvor en håndfuld gamle gymnasievenner fejrer officeren Sverkov. Som aftenen skrider frem, bliver Sverkov og vennerne mere og mere hjertelige over for hinanden, samtidig med at de behandler kælder mennesket som den bare luft. Til sidst retter kælder mennesket sig forbitret op i stolen og holder en kort tale hvor han efter bedste evne forsøger at tilføje Sverkov en blodig fornærmelse. Vægelsindet som han er, undskylder han naturligvis fornærmelsen straks efter, men ifølge Sverkov er der slet ikke noget at undskylde: »Fornærmet? De-e? ... Mi-ig?? De skal vide, højt-ærede, at De aldrig og under ingen omstændigheder vil være i stand til at fornærme mig«¹

Med denne restaurantscene demonstrerer Dostojevskij fornærmelsens essentielt sociale karakter. Når Sverkov og vennerne fornærmer kælder mennesket, er det fordi de hele aftenen har holdt ham uden for deres sociale fællesskab. Man kunne klassificere dette som en indirekte fornærmelse; det er en form for fornærmelse der ikke er knyttet til en afgrænset og intenderet talehandling, men snarere skyldes den eller de fornærmendes generelt uopmærksomme eller respektløse opførsel (de andre middagsgæster opfører sig ifølge kælder mennesket »som om jeg slet ikke befandt mig i lokalet«, og de ser på ham »som var jeg et insekt«²). Den indirekte fornærmelse er typisk et symptom på et heterogent socialt rum hvor der ikke foreligger entydige spilleregler for god opførsel, eller hvor de interagerende ikke er enige om hvordan man skal tolke disse regler. Når kælder mennesket på sin side »aldrig og under ingen omstændigheder« vil være i stand til at fornærme Sverkov, har det samme årsag: at han ikke er en del af fællesskabet. Man kunne her tale om en direkte fornærmelse; dette ville så være en form for fornærmelse der er knyttet til en enkeltstå-

ende talehandling, nogle gange enkelte særligt fornærmende ord som den fornærmende person håber at kunne støde sin modpart med (i kælder menneskets korte tale kalder han blandt andet Sverkov for en »levemand«, en »klubnitjnik«). Når den direkte fornærmelse mislykkes for kældermennesket, er det fordi den typisk finder sted mellem ligemænd i et homogent socialt rum – hvor et stabilt normsystem gør det nogenlunde indlysende hvilke ord der med succes kan bruges til at fornærme med.

Både den indirekte og den direkte fornærmelse, både taktløsheden og perfiditeten, er altså sociale handlinger der ikke bare tematiserer den fornærmedes status i fællesskabet, men også mere grundlæggende – og vel at mærke på hver sin måde – er bestemt af dette fællesskabs beskaffenhed. Det er netop denne dobbelte sammenhæng mellem fornærmelse og fællesskab der interesserer det 19 århundredes to store fornærmelsestænkere – G.W.F. Hegel og Fjodor Dostojevskij.

Hos Hegel er fornærmelsen et af omdrejningspunkterne i teorien om anerkendelsens dialektik, en teori som man overordnet kan beskrive som Hegels indlæg i den klassiske naturretstradition. Thomas Hobbes stillede det velkendte spørgsmål om hvordan menneskene har bevæget sig fra den kaotiske naturtilstand, hvor alle kæmpede bestialsk mod alle, til en eller anden form for samfund og fællesskab; Hegel viderefører diskussionen, men afviser forestillingen om en samfundspagt: det giver ikke mening at forestille sig at de sociale individer lige pludselig indgår en aftale der etablerer et retsligt fællesskab funderet på gyldige normer. Det er snarere anerkendelsen – forstået som en række forskellige, konkrete anerkendelsesprocesser – der lidt efter lidt samfundsmæssiggør de atomiserede individer. Det samme spørgsmål om konstitueringen af det menneskelige fællesskab er centralt ikke bare i *Kældermenneskets* restaurantscene, men i hele Dostojevskijs forfatterkab. I *Vinternoter om sommerindtryk* – som Dostojevskij skrev efter sin Europarejse i 1862, og dermed umiddelbart før han gik i gang med *Kældermennesket* og *Forbrydelse og straf* – diagnosticeres kældermenneskets problem som et særligt vesteuropæisk problem: det er »Vestens kamp mellem personlighedens princip og den absolutte nødvendighed af på en eller anden måde at leve fredeligt sammen, på en eller anden måde at få dannet et fællesskab, at indrette sig i den samme myretue.«³

Umiddelbart ville man måske betragte fornærmelse som et lidt perifert og tåbeligt fænomen, men ifølge Hegel og Dostojevskij har fornærmelsen filosofisk og litterær relevans fordi den giver en privilegeret adgang til et samfundsfilosofisk problem: fornærmelsen åbenbarer på kondenseret og konkret vis den ellers uindfangelige dynamik i forholdet mellem det enkelte menneske og det sociale fællesskab

Anerkendelse og fornærmelse

De fleste udlægninger af anerkendelsesbegrebet giver et resumé af selvbevidsthedskapitlet fra *Åndens fænomenologi* hvor Hegel fortæller den velkendte komprimerede historie om herren og slavens anerkendelseskamp i et næsten tegneserieagtigt abstrakt rum. Alexandre Kojève har med sine indflydelsesrige, heideggeriserende Hegel-forelæsninger yderligere forstærket det abstrakte præg ved anerkendelsesbegrebet. Siden Kojèves forelæsninger i 1930'erne har man imidlertid fået adgang til Hegels omfattende noter fra hans år i Jena op til udgivelsen af *Åndens fænomenologi*, og i dette materiale finder man en anderledes konkret diskussion af anerkendelsen med et væld af historiske, sociologiske og juridiske detaljer. I de forelæsningsnoter fra 1805-06, som er blevet kendt under navnet *Jenaer Realphilosophie*, spiller fornærmelsen en central rolle i analysen af anerkendelseskampen. I løbet af forelæsningerne diskuterer Hegel forskellige konkrete fornærmelsesscenerier på en række forskellige trin i åndens udvikling; fælles for alle disse scenarier er at de har nogenlunde samme struktur som restaurantscenen i *Kældermennesket*.

Udgangspunktet er en indirekte fornærmelse hvor den fornærmede føler sig overset af et andet menneske. Hegels vigtigste eksempel på dette handler om ejendom: det vil uvægerligt opleves som en fornærmelse når et menneske tilegner sig en ting helt uden at tage hensyn til at andre mennesker der ved afskæres fra denne ting. I denne primære fornærmelse har »den udelukkede« en oplevelse af »ikke at være for den anden, fordi den anden har udelukket ham fra det værende.«⁴ Næste skridt i processen er hvad man kunne kalde en genfornærmelse hvor den udelukkede person forsøger at gøre sig synlig over for sin uopmærksomme modpart. I eksemplet med ejendomsbesiddelsen består reaktionen ganske enkelt i at begå hærverk mod den ejendom som den anden i sin ubetænksomhed lagde beslag på. I de andre konkrete

fornærmelsscenarier som Hegel diskuterer, kan reaktionen være en forbrydelse, et mord eller – som i kælder menneskets tilfælde – blot en verbal fornærmelse (223). Det afgørende i alle disse tilfælde er at fornærmelsen denne gang er en bevidst handling der sigter direkte mod at krænke den andens selvfølelse: den fornærmede gør det »for at give sig selv selvfølelse, men ikke en tom selvfølelse, snarere ved at sætte sit selv i et andet selv, i en andens viden. Handlingen retter sig ikke mod det negative, mod tingen, men mod den andens viden om sig selv« (209)

Tredje skridt i fornærmelsens dialektik er endnu en genfornærmelse hvor den person der oprindeligt fornærmede, nu fornærmer tilbage for at genetablere sin selvfølelse: han »ser sin egen forsigværen som ophævet« og må derfor slå igen for at »genoprette [...] sin viden om sig selv, dvs. at blive *anerkendt*« (211). Hermed har Hegel introduceret det begreb der ligger til grund for hele hans analyse af fornærmelsen. Den styrende ambition hos begge parter er at blive anerkendt af modparten, hvilket på meget kort begreb vil sige at få den anden til at bekræfte sig som fri selvbevidsthed. Hegel bruger en række forskellige formuleringer til at beskrive ambitionen om at opnå en sådan eksistensgaranti fra den anden: det handler om at »gælde som absolut for den anden« (211), om at »fremstille min formigværen« (223), om at den fornærmende »vil være *noget* (ligesom Herostrat), ikke netop berømt, men at han har sat *sin* vilje igennem på trods af den almene vilje« (223)

Den principielt endeløse række af herostratiske fornærmselser og genfornærmselser kunne umiddelbart fremstå som en destruktiv mekanik, men for Hegel er det afgørende at kampen for selvhævdelse har – eller i det mindste kan have – en vigtig konstruktiv funktion for så vidt som den er med til at etablere et socialt fællesskab. Som Hegel-forskeren Ludwig Siep elegant har formuleret det, er der tale om en »integration gennem dissociering«. ⁵ Anerkendelseskampens serie af fornærmselser har en integrerende funktion fordi den forandrer de stridende parter.

For det første distancerer anerkendelseskampen subjektet fra dets egen fysiske eksistens. Efterhånden som genfornærmelse følger på genfornærmelse, bliver det så vigtigt for subjektet at hævde sig selv som fri selvbevidsthed over for sin modpart at det glemmer sine egne

materielle interesser. Selvhævdelsen kommer til at gå forud for selvo-pholdelsen, og det vil i yderste instans sige at subjektet er parat til at sætte livet på spil for at få bekræftet sig selv som fri. Hegels pointe er her at subjektet ved at prioritere på denne måde gør sig fri af sine partikulære interesser og behov og forvandler sig til et alment subjekt.

For det andet bevirker anerkendelseskampen en decentrering af subjektet. Formuleringerne med denne artikels begreber kan anerkendelseskampen beskrives som en glidning fra en indirekte fornærmelse mod stadig mere direkte og bevidste former for fornærmelse. I løbet af denne glidning retter de to kombattanter sig mere og mere mod hinanden, og det går efterhånden op for dem at de kun kan få bekræftet deres selv gennem hinanden. Med Hegels formulering kan de kun få den attraktive selvfølelse ved at sætte deres selv i et andet selv. Hegels pointe er her at subjektets vej til selvbevidsthed tvinger det ud af sig selv. Det er sådan han opsummerer hele sin beskrivelse af fornærmelsens dialektik: »begge *vil* have betydning for den anden; det er *målet* for dem begge at anskue *sig selv* i den anden. Begge to er *ude af sig selv* [*außer sich*]« (210). I de langt senere *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* formuleres decentreringen af subjektet meget enkelt: »det materiale, hvori Jeget, friheden, kan realisere sig, er alene en anden selvbevidsthed, dette er frihedens realitet, objektivitet, udvorteshed.« ⁶

På denne baggrund kan Hegel tolke anerkendelseskampen som en samfundsmæssiggørelse af naturtilstandens asociale individer. Den smertefulde distancering og decentrering rustet det enkelte subjekt til at tilsidesætte sine egne egocentriske behov til fordel for det almene, og dvs. at indordne sig under de intersubjektivt forpligtende normer der udgør grundlaget for fællesskabet. Fornærmelsen er således ikke bare et symptom på et defekt menneskeligt fællesskab; den er også en dynamik der er med til at skabe og udvikle fællesskabet. Hegel taler et sted om »den *nødvendige* krænkelser der skal føre til anerkendelse.« ⁷ Jo mere direkte og perfidt vi fornærmer hinanden, desto mere bliver klar over at vi hænger på hinanden.

Sandheden lige i fjæset

Det er en pladskrævende opgave at danne sig bare et nogenlunde overblik over Dostojevskijs talløse fornærmelsesscener. I stedet skal jeg nøjes med at se nærmere på den mest komplicerede, men også langt mest detaljerede af Dostojevskijs fornærmelser, nemlig de berømte samtaler mellem Porfirij Petrovitj og Rodion Raskolnikov i *Forbrydelse og straf*. Undersøgelserdommeren og den mistænkte mødes tre gange, første gang hjemme hos Porfirij, anden gang på hans kontor og tredje gang i Raskolnikovs usle kammer. Alle tre samtaler bliver af Raskolnikov oplevet som en ubærlig fornærmelse. Ved deres andet møde bliver Porfirij's talestrøm over lange stræk kun afbrudt når Raskolnikov skiftevis hviskende og råbende gentager »Jeg vil ikke finde mig i det«, »Jeg vil ikke finde mig i at blive pint,« osv.⁸ Og allerede ved det første møde kan man i Raskolnikovs særegne blanding af indre dialog og indre monolog se hvordan fornærmelsens dialektik sammenkæder den primære fornærmelse og genfornærmelsen:

»De spytter mig i ansigtet, helt åbenlyst!« Han rystede af raseri nu. »Hvorfor så ikke slå til imod mig, ærligt og redeligt, i stedet for at lege katten og musen. Det er for infamt, Porfirij Petrovitj, og jeg vil ikke finde mig i det! ... Om lidt rejser jeg mig og slynger sandheden lige i fjæset på dem; så vil de få at se hvor meget jeg foragter dem! ...« (306)

Ligesom kældermennesket rejste sig op i stolen for at holde sin fornærmende tale til Sverkov, forestiller Raskolnikov sig altså at han vil reagere på Porfirij's fornærmelser ved at rejse sig op og slynge sandheden om dobbeltmordet på pantelånersken og hendes søster i fjæset på ham. Formuleret med Hegels begreber vil Raskolnikov bruge sandheden om mordet til »at give sig selv selvfølelse«; provokationen af Porfirij er hans eneste mulighed for at »sætte sit selv i et andet selv, i en andens viden«

Samtalernes spil af fornærmelser og genfornærmelser bliver meget tydeligt metaforiseret som en kamp med udfordringer (313, 402) og militære analogier (408). Ligesom Hegels anerkendelseskamp er det vel at mærke en kamp hvor selvhævdelsen går forud for selvopholdelsen. Hvis Raskolnikov virkelig slyngede sandheden i hovedet på

Porfirij – hvad han kun *næsten* gør i slutningen af den anden samtale – så ville denne selvhævdelse koste ham livet eller i hvert fald friheden. For det er netop den sandhed om mordet som Porfirij skal bruge, og som han ikke kan fremskaffe ved almindeligt politiarbejde. Undersøgelserdommerens strategi er altså at friste Raskolnikov til en herostratisk provokation. Allerede fra første færd har han lagt mærke til at Raskolnikov er præget af »ungdommelig og ubestikkelig stolthed« (546), og i de tre samtaler satser han på at hvis han bare fornærmer Raskolnikov tilstrækkelig groft, så vil den unge mand prioritere sin stolthed højere end sin materielle eksistens og gøre »et eller andet der får det hele til at stå lige så lysende klart som at to gange to er fire« (409).

Men hvad er det egentlig der er så fornærmende ved Porfirij's opførsel? Med denne artikels begreber er der tale om en indirekte fornærmelse, men den adskiller sig i høj grad fra de andre indirekte fornærmelsesscener hos Dostojevskij. Når kældermennesket eksempelvis forsøger at fornærme en tilfældig officer ved at stille sig i vejen for ham, får han dokumenteret sin ubetydelighed på en meget håndgribelig måde: »Uden et ord til forklaring greb han mig i skuldrene og flyttede mig fra det sted hvor jeg stod, selv gik han forbi som om han ikke havde bemærket mig.«⁹ Raskolnikov oplever ikke samme håndgribelige uopmærksomhed; Porfirij er snarere overordentlig forekommende og høflig over for ham, og han betror oven i købet Raskolnikov at han har ventet så længselsfuldt på ham at det gav ham hjertebanken (547).

Den tyske socialfilosof Axel Honneth kan bringe os et skridt nærmere Porfirij's fornærmelsesstrategi. På baggrund af Hegels anerkendelsesteori sonderer Honneth mellem visuel og social usynlighed, mellem et fravær af erkendelse og et fravær af anerkendelse.¹⁰ Det der mangler når man føler sig socialt usynlig, er at modparten bekræfter sin opmærksomhed over for en ved bestemte kropslige udtryk såsom gestik og mimik. »Den slags grundlæggende »eksistensgaranterende handlinger« giver en »social bekræftelse« der definerer ens samfundsmæssige status (som ven, kollega, overordnet, underordnet, osv). Det er den slags basale anerkendende kropsudtryk som kældermennesket må undvære Porfirij, derimod, tager »imod sin gæst med alle tegn på glæde« (400), og med sin mimik og gestik viser han den høfligste

opmærksomhed over for Raskolnikov. Men der er alligevel et eller andet galt, for alle Porfirij's ydre signaler på anerkendelse giver ikke nogen egentlig anerkendelse. Når Porfirij's opførsel er fornærmende, skyldes det at hans overdrevne sociale bekræftelsesgestik kører i tomgang. Trods al høfligheden har Porfirij ret når han ser tilbage på deres andet møde: »Vi opførte os ærlig talt ikke særlig anstændigt over for hinanden den dag, opførte os ikke som *gentlemen*« (542). Mere præcist skyldes Porfirij's uanstændighed tre forskellige fornærmelsesstrategier:

Porfirij fornærmer for det første ved sin *uoprigtighed*. Han retter sig nogenlunde efter spillereglerne for »gentlemanlike« optræden, men allerede fra starten har Raskolnikov en fornemmelse af at denne anstændighed er fingeret. Flere gange i løbet af de tre samtaler blinker Porfirij pludselig hånligt til Raskolnikov i en brøkdelt af et sekund, som et signal om at det hele kun er noget de leger. Raskolnikov gentager ikke bare »Jeg finder mig ikke i det!« men råber også igen og igen »De lyver hele tiden!« – som om den egentlige fornærmelse er uoprigtigheden i den venskabelige sociale interaktion.

For det andet fornærmer Porfirij gennem en *umyndiggørelse* af Raskolnikov. Porfirij bruger enhver lejlighed til at tegne et billede af Raskolnikov som en utilregnelig person der handler i febevildelse: »Det er en sygdom, Rodion Romanovitj, en sygdom! Det tager ikke nok hensyn til at De er syg« (416). For at redde sin selvagtelse må Raskolnikov fremstille sig selv som et sundt og autonomt subjekt der er i stand til at handle ud fra fornuftsgrunde: »Det var ikke vildelse; jeg var ved mine sansers fulde brug! ... Ved mine sansers fulde brug! hører De?« (ibid.) Ved at fremstille sin modpart som en omsorgskrævende patient der har mistet frihedsevnen, satser Porfirij på at lokke Raskolnikov til en provokerende genfornærmelse for at hævde sin frihedsfølelse – hvilket så ganske vist vil koste ham livslang indespærring.

For det tredje – og vigtigst – fornærmer Porfirij ved hjælp af samtalerens *formløshed*. Porfirij og Raskolnikov har tilfældigvis fælles bekendte, og hvis Raskolnikov ikke var blevet syg efter mordet, ville de formentlig have mødt hinanden til en fest hos Raskolnikovs ven Razumikin aftenen før den første samtale. Dette er også grunden til at dette møde finder sted hjemme hos Porfirij selv og ikke på hans

kontor. Porfirij har meget travlt med at understrege deres familiære forhold til hinanden; han kalder Raskolnikov for en gæst, tiltaler ham med det hyggelige russiske »lillefar« (404, 401), og han beskriver deres samtale som »et par minutters selskab med en ven« (405). Hans intime trumfkort er hans hæmorroider der – betror han Raskolnikov – tvinger ham til at gå frem og tilbage under deres samtale (406). Når Raskolnikov reagerer på denne formløshed ved at insistere på at blive underkastet et »officielt forhør« (eller forskriftsmæssigt: »po forme«, 404), er Porfirij's replik på samme tid afdramatiserende og angstfremkaldende: »hvorfor gøre alt så officielt? Formaliteter, ved De, er ofte bare noget fnidderværk. Somme tider kan en venskabelig samtale give én langt mere« (406).

Man kan sige at Porfirij virkeliggør etymologien i det danske ord fornærmelse: han nærmer sig så anmassende at han kommer inden om de sociale spilleregler der gælder for den anstændige interaktion mellem to gentlemen. Det ville imidlertid ikke være helt rigtigt at beskrive den intime venskabelige sfære som et socialt rum uden spilleregler. Når Raskolnikov sammen med Razumikin træder leende ind af døren til den første samtale, er han selv overordentlig bevidst om hvordan han skal opføre sig for at give den afslappede situation »et skær af autentisk munterhed« (299). Da han leende har taget Porfirij's hånd, holder han den for længe i kunstig åndsfraværelse, »men da han vidste der var en grænse, udså han sig et naturligt tidspunkt at trække hånden til sig på« (ibid.). Også det uformelle, venskabelige samvær bygger tydeligvis på uudtalte regler for hvor længe det er naturligt at holde nogens hånd, hvornår man kan bryde spontant ud i latter osv. På Raskolnikovs tilbagevendende selvkritiske refleksioner kan man se at også den intime interaktion er et spil med sine egne spilleregler: »Var det godt nok? Virkede det naturligt? Nu overdrev jeg vel ikke for meget?» tænkte Raskolnikov. »Men hvorfor sagde jeg dog 'I ved hvordan kvinder er?'« (303).

Porfirij's strategi er således ikke at opløse det officielle forhør i formløs venskabelighed; den går snarere ud på at spænde samtalerne med Raskolnikov ud mellem to forskellige sæt sociale spilleregler. Den truende formløshed opstår således i de stadige sammenstød mellem to uforenelige sociale former, mellem forhøret og det venskabelige samvær. Disse sammenstød medfører at samtalerens sociale inter-

aktion bliver underligt inkonsistent og hakkende. Da Raskolnikov ankommer til det andet møde, kalder Porfirij ham »lillefar« og rækker ham begge hænder i en overstrømmende gestus, men så snart Raskolnikov forsøger at besvare denne venskabelige hilsen, trækker Porfirij sine hænder til sig og lader ham stå med fremstrakte arme (401). Når Porfirij bevæger sig omkring i lokalet som en uindfængelig gummibold, gestikulerer han »på en måde der overhovedet ikke passede til det han sagde« (407). Og også hans tonefald skifter fra øjeblik til øjeblik (Raskolnikov: »det er løgn alt sammen ... De talte helt anderledes til mig før«, 419). Denne inkonsistente opførsel finder man også hos Raskolnikov der selv ler højt flere gange – for pludseligt at afbryde sin latter (403, 413).

Sammenstødet mellem to sæt sociale spilleregler er i parentes bemærket et tilbagevendende tema hos Dostojevskij. En parallel scene er forhøret af Dmitri i *Brødrene Karamazov*. Også Dmitri har mødt sin forhørsdommer, Nikolaj Parfenovitj, i selskabelig sammenhæng hvor de har snakket kvinder, så også her kolliderer det venskabelige samvær med det ydmygende retslige forhør (hvor den mistænkte bl.a. tvinges til at afføre sig sit ikke helt rene undertøj). I modsætning til Raskolnikov insisterer Dmitri ikke på det lovformelige forhør, men på venskabet fælles sociale koder: »Som dannede mennesker og med fælles æresbegreber burde vi vel kunne forstå hinanden. Tillad mig – i dette for mig så nedværdigende øjeblik – at betragte Dem som mine venner!«¹¹ Hos Dostojevskijlæseren Franz Kafka finder man endnu mere groteske sammenstød mellem to forskellige sociale spil, mellem en retslig og en affektiv anerkendelsesform, mellem uniformer og snavset undertøj¹².

Porfirij redegør løbende for sin strategi over for Raskolnikov, og det betyder at han selv fortæller hvordan han forestiller sig at den fornærmende formløshed virker. Formløsheden kan blandt andet skyldes at man undlader at arrestere en mistænkt:

For ved at arrestere den skyldige på et forkert tidspunkt – også selv om jeg er sikker på at det er ham – berøver jeg mig selv muligheden for at han inkriminerer sig selv, og hvorfor gøre det? Fordi jeg så at sige anbringer ham i en fast defineret situation, har klassificeret ham psykologisk og beroliget ham, så han kan trække sig ind

i sit sneglehus og gemme sig for mig: Han forstår straks at han er en *arrestant* (408)

En arrestation vil virke beroligende på en mistænkt, for på den måde giver man ham en socialt defineret identitet; dette giver den mistænkte »moralisk støtte« (408) og sætter ham i en »hvileposition« (533). Når Porfirij leger katten og musen med Raskolnikov, er det altså for at undgå at deres samtaler får karakter af en »fast defineret situation« – for en fast defineret situation ville kunne give Raskolnikov en beroligende social bekræftelse. Når Raskolnikov på sin side bliver ved med formalistisk at kræve et »officielt forhør«, er det omvendt for at opnå et afstivende sneglehus til sit uformelige jeg. Det er altså ikke så meget fordi han som samfundsborger er foruroliget for sin retssikkerhed; det er snarere fordi han på et dybere eksistentielt niveau er foruroliget over samtalerens bestandige undergravning af de faste rammer som ville kunne have klassificeret ham socialt som enten en ven eller en arrestant.

Tilsammen udgør Porfirij's tre strategier – uoprigtigheden, umyndiggørelsen og formløsheden – et præcist negativbillede af anerkendelsesmekanismen i normale, velfungerende samtaler. Af scenerne mellem Porfirij og Raskolnikov kan man lære at samtalepartnere normalt ikke bare konsoliderer hinanden med imødekommende mimik og gestus, sådan som Honneth fremhævede, men at anerkendelsen også kræver at de agerer på basis af et fælles sæt af spilleregler, at de tager disse regler alvorligt, og at de tiltror hinanden de fornødne åndsevner til at efterleve reglerne. Porfirij forbyder sig mod disse krav, og dermed placerer han sit offer i et anerkendelsesvakuum. Den frustrerende negative frihed som Raskolnikov oplever, skal med andre ord ikke bare beskrives med bred idéhistorisk pensel som nihilisme eller værdiopløsning; der er snarere tale om en form for lokal, mikroklogisk nihilisme der indtræder når interaktionen mellem mennesker mister sin normale eksistensgaranterende funktion.

Det er på den baggrund at man skal forstå Raskolnikovs paradoksale fascination af Porfirij. I løbet af det andet møde skitserer Porfirij det resultat som han forventer at få ud af at lege katten og musen med sit offer:

Har De set et møl svirre rundt om et lys? På samme måde er det med ham [den mistænkte]; han vil hele tiden cirkle om mig, som møllet rundt om et lys; friheden vil blive uudholdelig for ham, han vil begynde at tænke og spekulere, fare vild, vikle sig ind i sit eget spind, skræmme sig selv til døde! (410)

I slutningen af den tredje samtale sker netop det som Porfirij har beskrevet. Da undersøgelsesdommeren, som endnu et trick, siger at han ikke længere har Raskolnikov mistænkt for mordene, er Raskolnikovs reaktion umiddelbart set paradoksal: »Den tanke at Porfirij kunne betragte ham som *uskyldig* skræmte ham pludselig« (544). Raskolnikovs skræmthed demonstrerer det hegelske begær efter anerkendelse i rabiater form: hans behov for en eksistensgaranti kan han kun få opfyldt gennem Porfirij's mistænksomhed; det er den samme logik der får kælder mennesket til at længes efter at blive kaldt en dovenkrop: »det ville faktisk være overordentlig rart at høre om mig selv. Det betyder at jeg er positivt defineret« (38). Det fornærmende anerkendelsesvakuum får Raskolnikov til – ligesom Herostrat – at ville være *noget*. Hellere være mistænkt end at være ingenting

Afslutning

I det foregående har jeg beskrevet Porfirij's forhørsteknik som en slags anvendt Hegel: hans strategi er at bruge Raskolnikovs begær efter anerkendelse til at løse en politimæssig opgave (»Jeg *regnede* med Deres karakter«, 543). Men samtalerne fornærmelsesdialektik spiller også en vigtig rolle i det mere overordnede perspektiv som Dostojevskij i *Vinterner om sommerindtryk* omtalte som »Vestens kamp mellem personlighedens princip og den absolutte nødvendighed af på en eller anden måde at leve fredeligt sammen.« I epilogen til *Forbrydelse og straf* bliver Vestens problem symboliseret som en hærgende pestsygdom: den fængslede Raskolnikov drømmer om en uhyggelig pestepidemi der gør alle de smittede enkeltindivider urokkeligt sikre på at netop de sidder inde med den eneste sandhed, hvilket naturligtvis gør dem ude af stand til at indgå i et fællesskab med andre mennesker. Det er i øvrigt det samme problem der ligger i hans navn, som kommer af *raskol*, spalte, skisma, og som spiller på *raskolnik*, en religiøs skismatiker (på russisk oftest brugt om de »gammeltroende«, der holdt sig

til de byzantiske ritualer og kritiserede den ortodokse kirke på forskellige måder). Spørgsmålet er blot hvad samtalerne anerkendelseskamp gør ved det problematiske forhold mellem det fraspaltede individ og fællesskabet.

Den franske litterat René Girard bruger begreberne fra Hegels anerkendelsesdialektik til at beskrive det problematiske forhold mellem individualitet og fællesskab hos Dostojevskij. »Jeg'et er sat ved sit forhold til den Anden,« skriver Girard meget hegelsk i *Dostojevskij Fra dobbeltgænger til enhed* (1976).¹³ Det skiftevis rivaliserende og afgudsdyrkende forhold til den Anden som man finder i Dostojevskijs romaner, udgør ifølge Girard et system af tvangsmekanismer som han under ét kalder kældermentaliteten: tilværelsen i kælderdybet er kendetegnet ved »denne klistrethed til den Anden, denne nedsynkning i de Andre«.¹⁴ Det er denne blindgyde af selvhævdelse og hovedkulds underkastelse som præger *Forbrydelse og straf*: »Raskolnikov kan ikke undslippe kældermentalitetens stadige skiften; alt, hvad der lykkes ham, er at give den et grufuldt omfang. Radikaliseringen af hovmodet formår med andre ord ikke at føre Raskolnikov op fra kælderdybet.«¹⁵

Som jeg ser det, er denne udlægning af Raskolnikovs hovmod grundlæggende forkert. Trods de hegelske begreber er Girards tese den stik modsatte af Hegels – der som nævnt betragtede anerkendelseskampen ikke som en blindgyde der fører ned i kælderdybet, men som en smertefuld, men konstruktiv udvikling af de implicerede parter der efterhånden bliver i stand til at indgå i et socialt fællesskab. Men Girard misforstår ikke bare Hegel, han misforstår også Dostojevskij. Det antydes blandt andet i en af Dostojevskijs dagbogsoptegnelser om Raskolnikov: »NB. Med selve hans forbrydelse begynder hans moralske udvikling, muligheden for de spørgsmål som ikke fandtes før.«¹⁶ Den moralske udvikling der begynder med mordet, tager for alvor fart i de vigtige samtaler med den prostituerede Sonja og med undersøgelsesdommeren Porfirij. Set i dette udviklingsperspektiv er forhørsscenerne ikke bare en subtil form for intellektuel tortur, sådan som de gerne fremstilles i sekundærlitteraturen; de udgør snarere en smertefuld læreproces hvor den asociale Raskolnikov efterhånden bringes til at forstå at han ikke er en Napoleon der er suverænt hævet over det sociale fællesskab, men er uomgængeligt afhængig af andre

mennesker. Som Porfirij formulerer det, er konsekvensen af denne indsigt at Raskolnikov må tilstå sin forbrydelse og tage lidelserne på sig, og derfor nytter det ikke noget at forsøge at flygte fra Skt. Petersborg:

At være på flugt er en besværlig og byrdefuld måde at leve på, hvorimod De frem for alt har brug for et liv, for faste rammer og en luft der gavner Dem, og ville det være Deres slags luft, tror De? Hvis De flygter, vil De komme tilbage af Dem selv. (558)

Som vi så, er anerkendelseskampen også ifølge Hegel en læreproces der leder den kæmpende frem til en indsigt i at han kun kan udvikle sig til fri selvbevidsthed i kraft af sin modpart: den subjektive frihed kan kun få realitet gennem den levende sociale sammenhæng som Porfirij vælger at kalde luft, og som Hegel vælger at kalde ånd. Det 19 århundredes to store fornærmelsesteoretikere er med andre ord enige om at beskrive fornærmelsens dialektik som et nødvendigt onde der gør asociale individer til samfundsborgerne der kan leve fredeligt sammen inden for fællesskabets faste rammer. Fornærmelsens dialektik indprenter nemlig en smertefuld erfaring som er grundlaget for alt socialt liv; det er den erfaring som Porfirij – i en kursiveret sætning – ekspliciterer umiddelbart efter at han har sagt at Raskolnikov vil komme tilbage af sig selv hvis han skulle prøve at flygte: »Uden os kommer De ingen vegne.«

Noter

1. Fjodor Dostojevskij, *Kælder mennesket*, oversat af Ole Husted Jensen, København 1994, s. 111
2. Dostojevskij, *Kælder mennesket*, s. 110 og 106
3. Dostojevskij, *Samlede værker*, København 1966, bd. 22, s. 56. Oversættelsen er venligst korrigeret af Tine Roesen efter Dostojevskij, *Polnoe Sobranie Sochienii*, Leningrad 1972-1990, bd. 5, s. 69
4. G.W.F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, i: *Frühe politische Systeme*, Ulm 1974, s. 209 (De følgende sidetal i teksten henviser løbende til denne udgave)
5. Ludwig Siep, »Der Kampf um Anerkennung«, i: *Hegel-Studien*, Bonn 1974, nr. 9, s. 175

6. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, Berlin 1827/1828, i: *Vorlesungen*, bd. 13, Hamburg 1994, s. 170
7. Hegel, *Das System der spekulativen Philosophie*, Hamburg 1986, s. 219, min udhævelse
8. Dostojevskij, *Forbrydelse og straf*, oversat fra russisk af Jan Hansen, København 2003, s. 413ff. (I det følgende henvises løbende til denne udgave i teksten)
9. Dostojevskij, *Kælder mennesket*, s. 73
10. Axel Honneth, »Usynlighed. Om 'anerkendelsens' erkendelsesteori«, i: *Behovet for anerkendelse*, Gyldning 2003, s. 98-118
11. Dostojevskij, *Brødrene Karamazov*, Haslev 1978, bd. 2, s. 143
12. Se hertil min »Kafka og passet«, i: Jesper Gulddal og Mette Mortensen (red.), *Pas Identitet, kultur og grænser*, København 2003
13. René Girard, *Dostojevskij. Fra dobbeltgænger til enhed*, Frederiksberg 1991, s. 65
14. Girard, op cit., s. 55
15. Girard, op cit., s. 46
16. Dostojevskij, *Polnoe Sobranie Sochienii*, bd. 7, s. 140

op igen i det følgende århundrede af Dionysius Exiguus, en skytisk munk, der ligeledes syslede med spørgsmålet om Påsken, men som tog sit udgangspunkt i fødselsberetningen, selvom det ikke var med den udtalte hensigt at opstille en dateret kronologi. Han valgte at se bort fra Diokletians kalender og daterede det første år i Påskecyklussen fra inkarnationen. Hans udregninger blev senere kodificeret og udbredt af Whitbys synode, og efterhånden som de blev antaget som almindelig praksis lagde de grunden for betragtningen af den historiske tid som opdelt i et før og efter Kristi fødsel, selv om den systematiske organisering i historiske enheder af hundrede års længde endnu måtte vente knap tusind år.

2. Det engelske *century* kommer fra latin *centuria*, som oprindeligt blev brugt om en division af den romerske hær på et hundrede soldater. Det blev efterfølgende overtaget i det tidligt moderne engelske sprog i betydningen »hundrede ting«, herunder, siden begyndelsen af det syttende århundrede, »hundrede år«. Men det var først i løbet af det attende århundrede, det blev almindeligt i England at periodisere på grundlag af århundreder.

Oversat af Frederik Tygstrup

Hegels anerkendelseskamp Fejden mellem arbejde og myndighed

Henrik Stampe Lund

Samtidig med, at de demokratiske ideer begyndte at sætte sig historisk igennem i Europa omkring år 1800, nedskrev G.W.F. Hegel en eksemplarisk sammenfatning af en imaginær kamp mellem en herre og en slave. En kamp, som siden har fået en omfattende filosofisk og idéhistorisk receptionshistorie, ikke mindst i Frankrig¹, hvor demokratiets lighedsprincip var mest virksomt på Hegels tid. Vi står tilsyneladende over for et paradoks: Den tid, der har knæsat og realiseret et formelt og lige begreb om anerkendelse mellem borgerne, har bl.a. spejlet sig i tanker og overvejelser om en ulige og asymmetrisk anerkendelsesfejde på liv og død. Det kunne tyde på, at der findes indsigter i Hegels beskrivelse af en fiktiv urkamp, som trods alt også er egnet til at bearbejde og spejle erfaringer indhøstet i demokratiets tidsalder.

Anerkendelseskampen

Hegel tager i sin fremstilling af kampen om anerkendelse i *Phänomenologie des Geistes* (1807) udgangspunkt i en kamp på liv og død mellem to mennesker. Men kampen ender ikke i døden. Den overvundnes liv skånes til gengæld for, at denne underkaster sig. Ud af kampen frembringes der ved en herre og en slave. Kampen er hos Hegel ikke en kamp om noget specifikt, såsom mad eller klæder, men en mere principiel kamp om herredømme og anerkendelse. Man kan sige, at virkelighedens konkrete kampe implicit er bærer af de mere overordnede strukturer, som Hegel forsøger at eksplicite begrebsligt. Kampens resultat er en cementering af ulighed og dermed også ulige anerkendelse. Herren anerkender kun den anden som afhængig, dvs. som slave, og slaven har intet andet valg end at anerkende herrens overlegenhed, hvis han vil beholde sit liv. Anerkendelseskampen er derfor i praksis udtryk for en mangelfuld og ulige anerkendelse mellem to personer.

Det aspekt, der har pirret eftertidens tænkere mest, er den poten-

tielle omvendning af magtforholdet, som opstår af en grundlæggende forskel: Slaven arbejder og herren nyder frugterne af slavens arbejde. Slaven kæmper med naturen på herrens vegne og muliggør dennes frihed. Herrens tilværelse mangler således ifølge Hegels analyse to afgørende aspekter: egentlig anerkendelse i form af ligebyrdighed og arbejde, dvs. to fundamentale forudsætninger for dannelsen af en identitet. I modsætning til tomheden i herrens eksistens, det Alexandre Kojève kalder en »eksistentiel blindgyde«,² kommer slaven »gennem arbejdet (...) til sig selv«.³ I dannelsesmæssig henseende har slaven eller »den arbejdende bevidsthed«⁴ derfor fremtiden på sin side. Den frihed, som slaven kæmper sig frem til, er af en mere substantiel karakter end herrens, da den ved egne kræfter er erobret fra nødvendighedens rige.

Den suggestive beskrivelse af en kamp på liv og død, der transformeres til et ulige anerkendelsesforhold mellem en herre og en slave, er for Hegel en lejlighed til en fundamental analyse af, hvilke mangler denne magtrelation lider under: En negativ indkredsning af, hvad genuin anerkendelse betyder. En analyse som påviser intet mindre end selvbevidsthedens skabelsesbetingelser. Hegel skriver i den passage, hvor den afgørende præmis fremlægges: »Selvbevidstheden er i og for sig selv, idet og ved at den er i og for sig selv for en anden selvbevidsthed; dvs. den er kun til som anerkendt«.⁵ Den individuelle selvbevidsthed opstår gennem og samtidig med, at den anden selvbevidsthed kommer til sig selv. Med dette udgangspunkt bliver det tydeligt, hvori problemet i kampen om anerkendelse mellem herren og slaven består. Begge er de beskadigede ved roden af deres selvbevidsthed: Ingen af dem ser »sig selv i den anden«.⁶ De anerkender ikke hinanden, men kæmper om herredømmet over den anden.

Lad os følge argumentationen i begyndelsen af det centrale afsnit om »Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins, Herrschaft und Knechtschaft«, som leverer det normative udgangspunkt for kritikken af den asymmetriske anerkendelse i anerkendelseskampen. Når fænomenet selvbevidsthed i det hele taget findes »i og for sig«⁷ er det igennem dens eksistens »i og for sig« for en anden bevidsthed, dvs. selvbevidstheden er afledt af gensidig anerkendelse. Selvbevidsthed er ikke et fænomen, der forefindes i naturen, men sættes i denne gensidige anerkendelsesproces. Anerkendelse

har således at gøre med en form for gensidighed (psykologisk talt: respekt) mellem to bevidstheder. Det fundamentale er, at en selvbevidsthed ikke kan eksistere alene eller isoleret, den er en konsekvens af en proces, hvor dens enhed opnås gennem fordobling. Begrebet anerkendelse er et forsøg på at indkredse denne fordobling, som egentlig er en »åndelig enhed«.⁸ Selvbevidsthed er et ledsagefænomen til gensidig anerkendelse, respekt og indlevelse, dvs. intersubjektive processer. Hegels interesse i subjektivitet og selvbevidsthed er, modsat en hyppig analyse i moderne tid, ikke identisk med en fremhævelse af individualisme og hin Enkelte. Selvbevidstheden har en forhistorie, en genealogi, som det er ambitionen at skrive i *Phänomenologie des Geistes*. Den gensidige anerkendelse er per se et intersubjektivt begreb. De anerkender hinanden som gensidigt anerkendt.⁹ Disse to gensidigt konstituerende »i og for sig« hvilende selvbevidstheder handler med et mere moderne ord om identifikation: De to selvbevidstheder ser »sig selv« i den anden.

En selvbevidsthed, der ikke ser sig selv i den anden og den anden i sig selv, fornægter sin genealogi og eksistensgrundlag. Mod den gængse forestilling om at individet begrænses af det fællesskab, det indgår i, hævder Hegel den mere fundamentale indsigt, at individet udgår fra det fællesskab, det senere må indgå et kompromis med. Tyngdepunktet i selvbevidstheden er derfor ikke et centrum, som kan lokaliseres i selvbevidsthedens indre, men en relation i udvekslingen af anerkendelse med den anden. Anerkendelse er »fordoblingen af selvbevidstheden i sin enhed«.¹⁰ Derfor gælder det i en sammenfattende formulering om forholdet mellem to selvbevidstheder: »Enhver er for den anden den midte gennem hvilken enhver er formidlet og sammensluttet med sig selv«.¹¹ At blive set og anerkendt af den anden, er ikke muliggjort af det enkelte individs eksistens, tværtimod er det anerkendelsen, der gør selvbevidstheden mulig. Jürgen Habermas siger det på den sammenfattende måde, at bevidstgørelse, som igen hænger nært sammen med opdagelsen af individet selv, har en »indbygget strukturel fejlmulighed«, nemlig »hypostaseringen af egne præstationer til et An-Sich«.¹² Selvbevidstheden forledes, af overdreven bevidsthed om sit selv, til at tro, at den har sat sig selv.

Selvbevidsthedens dannelse hører organisk sammen med evnen til at se sig selv udefra. At se sig selv i den anden, betyder også at kunne

se sig selv gennem den anden. Vi er hermed ved kernen af socialiseringen: At opøve evnen til at se sig selv med andres øjne og forventninger. Derved skabes et billede af én selv, som man prøver at leve op til. Disse strukturelle analyser af selvbevidsthed og anerkendelse er ikke mindst interessante, fordi de, som allerede antydte, har implikationer i retning af andre centrale begreber som lighed, gensidighed, intersubjektivitet og sædelighed. Begreber der kæder begrebet anerkendelse sammen med centrale samfundsmæssige relationer.

Disse centrale formuleringer i *Phänomenologie des Geistes* i diskussionen af betingelserne for anerkendelse, og dermed subjektivitetens og identitetens dannelse, peger tilbage til den unge Hegels Jena-skrifter. Hovedtanken var at subjektivitet er et intersubjektivt fænomen eller som teologen H. C. Wind sammenfatter det: »Subjektivitet er *indersiden af anerkendelsen*«¹³

Arbejde og frihed

Hegels anerkendelseskamp rekonstruerer på den ene side magtforhold og kamprelationer, der bl.a. gennem sprogbrugen (herre og slave) vækker historiske associationer til samfundsforhold i antikken og middelalderen, og analyserer på den anden side, gennem den egentlige, lige anerkendelse og selvbevidsthedernes gensidige forbundethed, grundlaget for ideale anerkendelsesforhold i det gryende demokrati. Men det lader stadig spørgsmålet om attraktionen ved kampen mellem herren og slaven i moderne tænkning stå åbent.

Et svar, som jeg vil forfølge her, kunne være at anerkendelse, selvbevidsthed, selvbestemmelse også under demokratiske former er indskrevet i asymmetriske magtrelationer. Demokratiet afskaffer med sit formelle lighedsbegreb i princippet de feudale herre-slaveforhold. Fordi man afskaffer en social form, har man imidlertid ikke nødvendigvis overvundet de modsætninger og dilemmaer som hedengangne sociale former var ét ud af flere mulige historiske svar på. Francis Fukuyama skriver om overgangen til demokrati: »Ved at opgave herre-slave-modsigelsen bevarer man noget af begge vilkår: herrens frihed og slavens arbejde«¹⁴ Begge vilkår, herrens frihed og slavens arbejde, måske de to kategorier, der spiller den største rolle i det moderne menneskes selvforståelse, fortættes fra at være adskilte sociale roller til at være en mere kompliceret relation i den enkelte

Hvor slaven i anerkendelseskampen løfter det arbejde, der gør herren fri, må den frie borger selv præstere det arbejde, der gør ham myndig. Når den frie borger i antikkens Athen i løbet af dagen kunne hellige sig offentlige sager var den materielle forudsætning en husholdning bestående af slaver. Den private sfære og arbejdet havde lav social status. I hierarkiske og klassesdelte samfund var rollerne fordelt på forskellige mennesker. I det realiserede demokrati forholder det sig mindre entydigt. Hvor magten var meget eksplicit fordelt og retfærdiggjort i tidligere samfund, er den i mere egalitære samfund i høj grad afviklet på det politiske niveau, men ikke af den grund mindre kompliceret indskrevet i praksis.

I demokratiet udfolder friheden sig på andre betingelser end tidligere. Betingelser som ikke overflødiggør en analyse af et kampforholdet mellem en herre og en slave, men stiller spørgsmålet på en historisk ny måde. I borgerens tilværelse sker en vis psykologisering af problemet, idet han ikke er en andens undersåt, men sin egen herre. Kampen for myndighed er indskrevet i et magtforhold, som ytrer sig som stræbsomhed, selvdisciplin, en vis hensynsløshed mod sig selv og andre. Borgeren må selv arbejde sig til den frihed, han nyder godt af. Meget tyder på, at det skaber en mere kompliceret subjektivitet, der midt i sin frihed gør erfaringer med tvang og ufrihed (arbejde og præstationskrav). Hvis sociale hierarkier har spillet en større rolle i tidligere samfund, har erfaringerne, der har været knyttet til rollerne, formentlig også været mere entydige. Hvis rollerne i demokratiet pga. den formelle lighed bliver mere overlappende, må erfaringerne også tilsvarende blive mere komplekse.

Fællesskab

I en politisk diskussion vil den, der betoner magtens realitet, ofte nyde anelse for at være realisten, mens den der betoner nødvendigheden af gensidighed og respekt, vil fremstå som afmægtigt appellerende til det gode. I en genlæsning af Hegels anerkendelseskamp gør Francis Fukuyama opmærksom på naiviteten i en sådan tilgang til, hvad der er forudsætningen for, at et samfund kan holdes sammen. Ingen forening, familie, sammenslutning, virksomhed eller institution, kort sagt intet samfund, ville kunne fungere, hvis ingen var i stand til at tilsidesætte egne ønsker og interesser. Den liberale samfundskontrakt,

hvor borgerne kun forfølger deres egne interesser, kan ikke forklare kernen i den sociale sammenhængskraft: »At opdrage børn og få et ægteskab til at fungere et liv igennem kræver personlige ofre, som er irrationelle, hvis man betragter dem fra en cost-benefit-analyses perspektiv. De virkelige goder ved et holdbart familieliv tilfalder nemlig ofte ikke dem, der bærer de tungeste byrder, men overføres til andre generationer«. ¹⁵ Et fællesskab udelukkende modelleret efter markedets logik kan ikke redegøre for, hvorfra initiativet til dette sociale mer-arbejde kommer.

Tolkningen af kampen om fordelingen af byrden af den samlede arbejdsmængde, som skal præsteres for at holde et samfund oppe, lader sig ikke udtømme i en herre-slave-dialektik, hvor striden står om at gøre den anden til middel for egne behov. Behovet for social anerkendelse og identitet udgør sideløbende hermed et virksomt socialt princip. ¹⁶

Hegels afsnit om anerkendelseskampen er et nedslagspunkt for centrale begreber og deres indbyrdes relation. På få sider bringes begreberne arbejde, bevidsthed, selvbevidsthed, erfaring, anerkendelse, ånd, midte og fremmedgørelse i spil. Det er ikke mærkeligt, at en så fortættet analyse kan fungere som spejl for konkrete erfaringer i nyere tid. Ikke mindst dens evne til at spejle to modsatte erfaringer samtidig, vidner om dette. Hegels analyse rummer både mulighed for en indsigt i, at tvangen er indskrevet i friheden samtidig med, at fællesskabet er båret af frivilligt arbejde, som ikke er tvang i betydningen: en tabt anerkendelseskamp på liv og død.

Kampens a priori er, at den anden er en fremmed, der kan bekæmpes som en ydre fjende. At der skulle være en midte eller et hvilepunkt mellem de to kombattanter forekommer udelukket. Og det er netop det, der er problemet i anerkendelseskampen. Der opstår ingen balanceret subjektivitet, som vedkender sig sin oprindelse i den andens frie og lige anerkendelse. Den sande selvbevidsthed findes ikke i den afgrænsede polarisering, men i midten: »selvbevidstheden er midten«. ¹⁷ I anerkendelseskampen går sansen for midten tabt. Den midte uden hvilken, der ikke ville være selvbevidsthed.

Besvarelsen af det indledende spørgsmål, hvordan beskrivelsen af en ulige kamp mellem en herre og en slave, har evnet at tiltrække så mange grundlæggende socialfilosofiske diskussioner i demokratiets

tidsalder, kan på den baggrund opdeles i to hovedpunkter. For det første leverer Hegels tekst i modsætning til mange andre tænkeres betoning af det moderne subjekts opvågning til et netværk af magtrelationer, hvoraf Machiavelli og Hobbes er de mest oplagte, analytiske midler til at konkretisere, hvordan arbejde, dominans og autonomi er vævet sammen. Hvor f.eks. Martin Heideggers sidste ord i den sag er, at det frie subjekt i »Neuzeit« bliver herre over bestemmelsen af sit eget væsen, hvorved magt bliver en »Grundwirklichkeit«, ¹⁸ er dette hos Hegel udgangspunktet for en egentlig analyse af komplicerede sammenhænge på nye historiske betingelser. Hegel gør i langt højere grad pointen historisk for pligten. Med til den overlegne kompleksitet i Hegels beskrivelse af en kamp hører for det andet påpegningen af den fundamentale samhørighed mellem de kæmpende: Den rene selvholdelse kan ikke indfri behovet for lige anerkendelse, uden hvilken selvbevidstheden er stækket ved roden. Den kæmpende selvbevidsthed er, hvor snedigt den end sørger for sin egen overlevelse, naiv i sin manglende viden om, at der findes et fælles identitetsmæssigt grundlag under enhver strid. Det er ikke tilfældigt, at Hegels mest dybsindige litterære analyser findes i hans beskrivelser af, hvordan de tragiske helte i antikkens hævndramaer bekæmper mennesker og synspunkter, hvis berettigelse de senere lærer at indse gennem den smerte, der udspringer af konsekvenserne af deres egne ensidige handlinger.

Passagen om anerkendelseskampen i *Phänomenologie des Geistes* er et spejl, som demokratiet kan holde op foran sig. Spejlet rummer ikke svarene på de mange dilemmaer i prioriteringen mellem selvholdelse, arbejde, selvrealisering, anerkendelse og frihed, men det ejer evnen til at stille spørgsmålene i en så differentieret form, at det i det mindste bliver tydeligt, hvad det er for udfordringer, der skal besvares personligt og politisk.

Noter

1. Se Mark Poster: *Existential Marxism in postwar France: from Sartre to Althusser*, Princeton 1975
2. *Existential Marxism in postwar France: from Sartre to Althusser*, s. 13
3. G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Stuttgart 1987, s. 148
4. Ibid

5. Op cit., s 140.
6. Ibid
7. Op cit., s. 145
8. Ibid
9. Op cit., s 147.
10. Op cit., s 142
11. Ibid
12. Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985, s. 97.
13. H.C. Wind: *Anerkendelse Et tema i Hegels moderne filosofi*, Aarhus 1998, s. 266
14. Francis Fukuyama: *Historiens afslutning og det sidste menneske*, København 1993, s. 314.
15. Op cit., s. 337
16. Axel Honneth beskriver hvordan Hegels Jena-filosofi kan ses som et opgør med Hobbes' socialfilosofi, der bygger på »atomistiske præmisser« (25), *Kampf um Anerkennung Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1992
17. *Phänomenologie des Geistes*, s. 141
18. Martin Heidegger, *Nietzsche*, bd II, Pfullingen 1961, s. 144

Den umulige satisfaktion. Om Baggesen-Oehlenschläger-fejden

Marie-Louise Svane

»Aladdin Adam Øhlenschläger!
Noureddin Baggesen, ukendt med Svig,
Uegennyttig, umisundelig,
Froe, hos sin Ven at see den Skat, han ønskede sig,
Opkalder Dig:
Aladdin Adam Øhlenschläger!
Ved Lampen! ved Naturens Tryllebaand!
Ved Lampen! ved den aldrig seete Haand!
Ved Lampen! ved den Piil, som saarer og som læger!
Ved Lampen! og ved Lampens Aanders Aand!
Stig op af Hulen under Jorden!
Hør Luftens rene Storm og Himlens høie Torden!
Slæng bort de gamle Ledebaand;
Kast bort de tydske Snurrepiberier!
Behold kun Lampen i den ene Haand,
Og ræk din Ven den anden! - Stormen tier,
Og Tordenen forstummer - Solens Sang
Opkalder Dig, i alle Stjerners Klang,
Til Lampens Aanders høie Harmonier!
Stig op! stig op!
Høit! høiere! Til Bierget! til dets Top!
Der sæt Dig, Lykkelige! Ved min Side!
Og jeg, som ikke Lampen har, men veed
Om Lampens Brug, og Lampens Aand, Besked,
Vil lære Dig, dens Kobberrust at gnide!«

(Fra Jens Baggesens rimbreve »Noureddin til Aladdin.
Til Digteren, Adam Øhlenschläger, i Paris« 1806)¹