

Angsten for divergens

Leander Møller Gøttcke

Keywords: Angst, divergens, enighedstrang, fortolkning, humanistisk forskning

Resumé

Artiklen argumenterer for, at humanistisk forskning, der søger at fortolke religiøse og politiske overbevisninger hos kulturpersoner (forfattere, filosoffer, videnskabsmænd etc.) ofte påvirkes af *angst for divergens*. Dette begreb betegner et ubehag, som kan opstå, når en forsker studerer en beundret person, men samtidig har religiøse og politiske overbevisninger, der adskiller sig fra denne persons. Der argumenteres ydermere for, at divergensangst resulterer i en fejlfortolkning af idolet's holdninger, fordi fortolkeren (underbevidst) forsøger at lukke den ideologiske kløft imellem sig selv og idolet. Denne introduktion til angsten for divergens forsøger at gøre tre ting:

- 1) At forklare divergensangsten som psykologisk fænomen. I den forbindelse trækker artiklen på sociologisk forskning i identitetsdannelse og på René Girards teori om mimetiske begær.
- 2) At beskrive hvordan angsten for divergens kan aflæses tekstuel. Her tages nogle lighedspunkter med Harold Blooms begreb angst for indflydelse i betragtning, men artiklen trækker også på narratologisk forskning i upålidelig fortælling.
- 3) At fremsætte klare eksempler, der illustrerer hvordan en fortolkers angst for divergens kan føre til fejlfortolkninger af hans/hendes idol. Dette vises primært i artiklens sidste sektion: en nærlæsning af Kasper Støvrings bog *Villy Sørensen og kulturkonservatismen*.

Introduktion: enighedstrang og divergensangst

I begyndelsen af det tankevækkende essay *Angsten for broderskabet* fra 1959 skriver Villy Sørensen:

Enhver kender den nydelse, der kan ligge i at være enig med en anden [...] Denne nydelse ved at være enige og komme til fuld forståelse er så stor, at mange er rede til at gå meget vidt for at opnå den: man laver gerne sine meninger en lille smule om for bedre at få dem accepteret. (Sørensen, 1961, p. 50)

Det fænomen, som Sørensen beskriver, kan de fleste sandsynligvis genkende, og hans eksempler er hentet fra almindelige dagligdagssituationer: Man møder en person, opdager at man deler holdninger med vedkommende, og snart går samtalen lystigt. Man kan bekræfte hinanden i rigtigheden af de meninger, man har til fælles. Man kan i fællesskab kritisere “fjenden”, som mener noget andet,¹ og hvis man opdager, at man på et eller andet punkt er uenige, kan man justere sine holdninger lidt for ikke at ødelægge den gode stemning.

Normalt er den slags situationer harmløse, men det psykologiske fænomen, som Sørensen fremhæver, er ikke uproblematisk. Fænomenet kalder Sørensen *enighedstrang*: Mennesker nyder at være iblandt meningsfæller, ikke kun fordi de får bekræftet deres holdninger, men også fordi fællesskabet er betryggende. Det er fristende at søge enigheden for enighedens skyld, fordi man slipper “[...] for at tænke over, hvad både man selv og den anden mener” (p. 56). Trangen til enighed kan med andre ord modarbejde evnen og viljen til at tænke selvstændigt, og ifølge Sørensen udgør det bl.a. et problem i politik: Politiske partier består som bekendt af folk, der i udgangspunktet er meningsfæller, hvorfor det for dem er særligt fristende at give efter for enighedstrangen – og opgive den kritiske refleksion.

Men hvis Sørensen har ret (og det er der, som jeg vil forsøge vise, en del, der tyder på) er det også værd at undersøge, hvordan enighedstrangen påvirker den kritiske tænkning inden for humaniora. Der er nemlig ingen grund til at antage, at humanistiske forskere er immune over for enighedstrangen, og hensigten med denne artikel er at vise, hvordan den blandt andet øver indflydelse på humanistisk forskning. I den forbindelse vil jeg introducere begrebet *divergensangst* som en betegnelse for en særligt intens og kompleks form for enighedstrang. Hovedtesen er, at mennesker ofte føler en stærk trang til at være enige med personer, som de beundrer, og at denne

¹ Som Sørensen formulerer det: “At have fælles fjender er at have en nydelse til fælles, allerede en fælles lille irritation er et godt fundament for virkelig god indbyrdes kontakt.”

enighedstrang kan medføre et ubehag eller en uro, hvis den, man beundrer, ser ud til ikke at dele ens holdninger. Det er denne uro, jeg omtaler som angsten for divergens, og den har interessante konsekvenser: Hvor Sørensen's bekymring angik individers tilbøjelighed til at opgive deres egne holdninger for at kunne indgå i et fælleskab, resulterer divergensangsten i en trang til at omfortolke *den andens* holdninger, så vedkommende kan indlemmes i det fælleskab, man selv identificerer sig med. Naturligvis er dette ikke muligt i en direkte samtale, men den humanistiske forsker møder som bekendt ofte kun den beundrede anden, f.eks. en forfatter eller en filosof, igennem de tekster, han eller hun har skrevet, og tekster er åbne for fortolkning. Man kan med en parafrase over Sørensen's formulering sige, at visse personer er rede til at gå meget vidt for at slippe af med angsten for divergens: De omfortolker gerne den andens meninger for bedre at kunne acceptere dem.

Denne artikel er et forsøg på at lave en samlet introduktion til angsten for divergens; dvs. en fremstilling, der skitserer divergensangsten som psykologisk fænomen, som beskriver, hvordan man hermeneutisk afgør, om en tekst, der udlægger en persons tanker, er drevet af fortolkerens divergensangst, og som fremlægger håndgribelige eksempler på fænomenet.

For at undgå en alt for abstrakt introduktion til emnet giver det første afsnit en kort og konkret illustration af angsten for divergens. I dette afsnit vil det blive vist, hvordan religiøse folk ofte føler trang til at betragte Albert Einstein som en trosfælle (enighedstrang), hvordan der under denne længsel efter enighed lurer en angst (divergensangst), og hvordan denne angst har givet anledning til fejlagtige fortolkninger af Einsteins religiøse ståsted.

Det andet afsnit har til hensigt at forklare angsten for divergens som psykologisk fænomen. Der argumenteres her for, at enighedstrang opstår som en konsekvens af, at individer blandt andet skaber deres identitet ved at identificere sig med bestemte grupper, og der trækkes især på sociologiske studier af identitetsdannelse af bl.a. Richard Jenkins og Anthony Giddens. Herefter vil der med afsæt i René Girards teori om mimetisk begær blive argumenteret for, at divergensangst opstår, fordi forbilleder spiller en central rolle i identitetsdannelsen.

Det tredje afsnit handler om, hvordan man identificerer tegn på divergensangst i en tekst. Eftersom angsten for divergens på væsentlige punkter minder om det, som Harold Bloom har kaldt angsten for indflydelse, vil afsnittet først vise, hvordan studier af divergensangst kan trække på indsigter fra Blooms undersøgelse af angsten for indflydelse. Herefter fremlægger afsnittet

dog også mere håndgribelige hermeneutiske principper for analysen af divergensangst – hentet fra den danske narratolog Per Krogh Hansens kategorisering af tegn på upålidelig narration.

I artiklens fjerde og sidste afsnit bringes de forudgående elementer i spil i en analyse af Kasper Støvrings bog *Villy Sørensen og kulturkonservatismen*. Afsnittet vil demonstrere, hvordan Støvrings forsøg på at udlægge Sørensen som en konservativ tænk er et udslag af divergensangst – med henblik på at vise relevansen af begrebet divergensangst og anvendeligheden af de fremlagte hermeneutiske principper.

Indledende illustration: Var Einstein religiøs?

Et fascinerende eksempel på divergensangst finder man i diskussionen om Albert Einsteins tro. Imod slutningen af sit begivenhedsrige liv beklagede Einstein sig over gang på gang at blive taget til indtægt for religiøse holdninger, han ikke havde: “It was, of course, a lie what you read about my religious convictions, a lie which is being systematically repeated. I do not believe in a personal God and I have never denied this but have expressed it clearly” (Einstein som citeret efter Dawkins, 2006, p. 15). Til trods for adskillige artikler og interviews, hvor han mente at have manet sådanne rygter til jorden, fortsatte de som genstridigt ukrudt med at spire frem omkring ham, og som evolutionsbiologen Richard Dawkins påpeger, lever de endnu i bedste velgående: “In greater numbers since his death, religious apologists understandably try to claim Einstein as one of their own” (p. 15). Ifølge Dawkins er dette ikke tilfældigt: “Einstein sometimes invoked the name of God (and he is not the only atheistic scientist to do so), inviting misunderstanding by supernaturalists eager to misunderstand and claim so illustrious a thinker as their own.” (pp. 37-38). Der er god grund til at antage, at den *ivrighed efter at misforstå*, som Dawkins hæfter sig ved, er angst for divergens. Uden forestillingen om en underliggende angstfølelse er det svært at forstå de voldsomme og harmfulde reaktioner, som en religionskritisk artikel, Einstein skrev i 1940, blev mødt med. Flere eksempler minder om det følgende:

Professor Einstein, every Christian in America will immediately reply to you “Take your crazy, fallacious theory of evolution and go back to Germany where you came from, or stop trying to break down the faith of a people who gave you a welcome when you were forced to flee your native land.” (som citeret efter Dawkins, 2006, p. 17)

Hvad de mange breve og artikler henvendt til Einstein mere end noget andet afslørede, var deres afsenders længsel efter at kunne betragte ham som en åndsfælle. Men kendetegnende for den længsel er, at den på ingen måde har været begrænset til religiøse mennesker, og den ironiske sandhed er, at også ateisten Dawkins ønsker at tælle Einstein blandt sine egne: Han ser splinten i sin broders øje, men ikke bjælken i sit eget. Betegnelsen ateist, som han nonchalant tillægger Einstein, tog den beundrede fysiker skarpt afstand fra, og selv om troen på en personlig Gud forekom ham naiv, erklærede han, at han var religiøs. Hans Gud var Baruch Spinozas panteistiske Gud, og det irriterede ham, når han blev misforstået af: “[...] fanatical atheists whose intolerance is of the same kind as the intolerance of the religious fanatics and comes from the same source” (Einstein som citeret efter Jammer, 1999, p. 97). Hvordan formår Dawkins at afvise Einsteins bekendelse til panteismen? Kort formuleret lyder forklaringen:

Pantheists don't believe in a supernatural God at all, but use the word God as a non-supernatural synonym for Nature, or for the Universe, or for the lawfulness that governs its workings. [...] Einstein was using 'God' in a purely metaphorical, poetic sense. (Dawkins, 2006, p. 43)

Ved at betragte panteismen som konceptuelt identisk med ateismen, kan Dawkins hævde, at Einstein *i virkeligheden* (trods alt han selv måtte have sagt) var ateist. En sådan identifikation af panteisme og ateisme er imidlertid ikke alment accepteret, og som Max Jammer, forfatteren til *Einstein and Religion* (der vel at mærke er Dawkins eneste kilde om Einsteins religionsfilosofi), påpeger: “[...] Einstein always made a sharp distinction between his disbelief in a personal God and atheism” (Jammer, 1999, p. 50). Et eksempel på dette var det svar, han sendte religionskritikeren Eduard Büsching efter at have modtaget hans bog *Es gibt keinen Gott*. Hans svar lød, at bogen ikke handlede om Gud, men kun om den personlige Gud, og burde kaldes *Es gibt keinen persönlichen Gott*, hvorefter han tilføjede:

We followers of Spinoza see our God in the wonderful order and lawfulness of all that exists and in its soul (“Beseeltheit”) as it reveals itself in man and animal. It is a different question whether belief in a personal God should be contested. Freud endorsed this view in his latest publication. I myself would never engage in such a task. For such a belief seems to me preferable to the lack of any transcendental outlook of life, and I wonder whether one can ever successfully render to the majority of mankind a more sublime means in order to satisfy its metaphysical needs. (Einstein som citeret efter Jammer, 1999, p. 51)

Einsteins Gud var ikke blot et synonym for universet og dets lovmæssighed, og han ville næppe have brugt ordet Gud uden forestillingen om det kosmiske systems sjæl. Men der er ingen grund til at tro, at Dawkins *bevidst* har fremstillet Einsteins religiøse anskuelser forkert. Tværtimod er det sandsynligt, at han blot har set, hvad han ønskede at se, og under læsningen af *Einstein and Religion* følte sig i stand til at bortforklare alt, der ikke stemte overens med den konklusion, han ønskede at nå frem til.

Hermed demonstrerer Einstein-eksemplet tre ting: 1) at mennesker (i hvert fald under visse omstændigheder) kan føle en stærk trang til at være enige med en bestemt person; 2) at fraværet af enighed med personen kan være angstprovokerende; 3) at angsten for divergens kan resultere i en *ivrighed efter at misforstå*, hvad personen mener.

Divergensangst som psykologisk fænomen

Med Einstein-eksemplet in mente rejser der sig et spørgsmål: Hvad er den psykologiske årsag til angsten for divergens? Som jeg vil forsøge at argumentere for i det følgende, er årsagen, at de holdningsbaserede fællesskaber, man indgår i, udgør et væsentligt aspekt af ens identitet, og derfor kan uenighed med en person, som man beundrer, virke urovækkende.

Identitetsdannelse er imidlertid et komplekst fænomen, og det må understreges, at man ikke kun er defineret af sin enighed og uenighed med andre. Køn og seksuel orientering er f.eks. fundamentale aspekter af de fleste menneskers identitet og implicerer ikke i sig selv bestemte overbevisninger. Som sociologen Richard Jenkins forklarer i sit grundige værk *Social Identity*, er identitetsdannelse en proces, hvor man klassificeres (af sig selv og af andre) i forhold til andre, som man har ligheder med og er forskellig fra:

'Identity' denotes the ways in which individuals and collectivities are distinguished in their relations with other individuals and collectivities. [...] Identity is our understanding of who we are and who other people are, and, reciprocally, other people's understanding of themselves and of others (which includes us). It is a very practical matter, synthesising relationships of similarity and difference. (Jenkins, 2008, p. 18)

Ens identitet opstår i et dialektisk spil imellem, hvordan andre kategoriserer én, og hvordan man kategoriserer sig selv, og Jenkins betegner derfor identitetsdannelse som en "[...] internal-external dialectic of identification" (p. 40). Et eksempel kunne være et forældrepar, som i udgangspunktet

kategoriserer deres barn som en heteroseksuel dreng – og ikke som homoseksuel eller som pige. Senere i livet vil barnet muligvis modsætte sig disse klassifikationer og definere sig som homo- eller transseksuel, men omgivelsernes klassifikationer spiller altid en rolle: En persons selvbillede påvirkes uvægerligt af, hvordan det omkringliggende samfund ser på “den slags folk,” uanset hvilken slags folk, der er tale om.

Som det fremgår har individet langt fra fuld kontrol over sin egen identitet, men eftersom identitetsdannelse blandt andet handler om, hvordan man kategoriserer sig selv i forhold til andre, følger det, at spørgsmålet om, hvem man deler holdninger med, har stor betydning for, hvem man *identificerer* sig med. At få en identitet kan derfor i vid udstrækning betragtes som det at finde sit ståsted i verden: Man må tage nogle mennesker til sig og afvise andre, bifalde nogle værdier til fordel for andre, og man må – med en større eller mindre grad af omhu – vælge sine politiske og religiøse overbevisninger. Identitetsdannelse indebærer således et element af selvkategorisering, hvor man vælger sine *personlige holdninger* (holdninger, der er med til at definere en som person) og indskriver sig i et (ofte abstrakt) ideologisk og/eller religiøst fællesskab.

Ifølge Anthony Giddens er dette imidlertid primært et moderne fænomen.² I førmoderne, traditionsbundne samfund var individet i langt højere grad defineret af eksterne forhold, end det havde mulighed for at definere sig selv. For de fleste mennesker var det ikke noget reelt valg, hvilken religion de skulle tilhøre, hvad deres politiske overbevisning var, hvilken type familie de skulle stifte, eller hvilken karrierevej, de skulle slå ind på. Dette afhang af, hvilken kultur og familie de blev født i. I sammenligning hermed har det moderne individ en anseelig frihed til at skabe sin egen identitet, men som Giddens skriver i *Modernity and Self-Identity*, er denne frihed ofte en kilde til eksistentiel angst:

Anxieties and insecurities have plagued other ages besides ours, and there is probably little justification for the assumption sometimes made that life in smaller, more traditional cultures had a more even tenor than that of today. But the content and form of prevalent anxieties certainly have become altered.

The reflexivity of modernity extends into the core of the self. Put in another way, in the context of a post-traditional order, the self becomes a *reflexive project*. [...] In the settings of modernity [...] the altered self has to be explored and constructed as part of a reflexive process of connecting personal and social change. (Giddens, 1992, pp. 32-33)

² Dette synspunkt deles af en lang række sociologer. Se bl.a. Zygmunt Bauman (1988, p. 62) og Howard (2000, pp. 367-368).

Fordi identiteten er blevet et refleksivt projekt, som individet selv har ansvaret for, er eksistentiel angst et udbredt fænomen i moderniteten. Angst er dog ikke, påpeger Giddens, identisk med en følelse af frygt, for angst er ikke knyttet til en ydre fare, men til en indre utryghed (ofte i forhold til identitetsprojektet). Individet behøver derfor ikke have en konkret følelse af angst for at være angst: “We should understand anxiety essentially as an unconsciously organised state of fear.”

På denne baggrund begynder enighedstrangen og angsten for divergens at blive forståelige som psykologiske fænomener: Oplevet indefra handler identitetsdannelse om at finde ud af, hvor man står i forhold til andre mennesker, og i moderne samfund indebærer dette bl.a. at få klarhed over, hvem man deler politiske og religiøse overbevisninger med. Når en person rammes af enighedstrang og bekræfter sin samtalepartner i den livsanskuelse, de har tilfælles, er det samtidig vedkommendes egen identitet, der bekræftes. Enigheden er betryggende, og uenighed kan under særlige omstændigheder medføre angst.

Under hvilke omstændigheder bliver uenighed med en person en kilde til angst? Indtil videre er beundring nævnt som en central forudsætning for divergensangst, men hvis dette er tilfældet, hvad er så årsagen? En ansats til svaret kan man finde i den franske litteratur- og religionsforsker René Girards teori om *mimetisk begær*. Girard gør i sin teori op med forestillingen om, at begær opstår spontant: “Man is the creature who does not know what to desire, and he turns to others in order to make up his mind” (Girard, 1987, p. 122). Begæret opstår med andre ord som en efterligning af en andens begær. Logikken i denne proces lyder: Man beundrer en bestemt person, denne person begærer noget, og fordi den beundrede person udpeger det som attråværdigt, begynder man selv at attrå det.

Man kan kritisere Girard for at være reduktionistisk, når han anser begæret for *kun* at være mimetisk (hvorved han bl.a. negligerer biologisk betinget tiltrækning), men det er indiskutabelt, at menneskets opførsel i vid udstrækning er mimetisk: Børns lege mimer de voksnes aktiviteter (de leger f.eks. “far, mor og børn”), og reklamer bruger sportsstjerner og skuespillere til at vise folk, hvad de skal begære. Den slags reklamer virker, fordi folk længes efter at være ligesom dem, de beundrer.³

³ Girard lancerede først begrebet mimetisk begær i det litteraturteoretiske værk *Mensonge romantique et Vérités romanesque* (1961) og har desuden brugt det i analyser af myter og ritualer i bl.a. *La Violence et le Sacré* (1972). Han baserer hermed ikke sin tese om begærets mimetisme på f.eks. på neurologisk forskning, men neurologiske studier har siden bekræftet Girards tese: Menneskers begær og generelle opførsel er i høj grad mimetisk (Lebreton et al., 2012, pp. 1-12).

Det er vigtigt at bemærke, at det mimetiske begær altså ikke kun er en længsel efter at *have noget*, men også efter at *være noget*, og derfor spiller det mimetiske begær en vigtig rolle for identitetsdannelsen: Et forbillede er netop en person, som en anden person (i større eller mindre grad) former sig selv efter. På denne måde kan forbilleder og idoler fungere som pejlemærker i individets søgen efter en identitet, og efterhånden som identiteten dannes, og individet finder sine personlige værdier og overbevisninger, kan disse idoler og forbilleder ydermere fungere som en sikring imod tvivl. Sandheden af ens overbevisninger bekræftes af forestillingen om forbilledernes enighed.

Men hvad nu hvis man har et idol, der så at sige “stikker ud”; f.eks. en forfatter, man ikke kan lade være med at beundre, selv om vedkommende ideologisk står langt fra dem, man normalt identificerer sig med. Hvis et forbilledes enighed kan virke betryggende, kan dets uenighed virke urovækkende, og det er i bestræbelsen på at fastholde en livsanskuelse og identitet, at idolets divergens kan opleves som foruroligende. En person, man på den ene side ikke kan lade være med at beundre og på den anden side ikke kan erklære sig enig med, vækker et ubehag. De normalt klart adskilte kategorier af fornuftige og ufornuftige positioner sløres, og grunden under det etablerede verdensbillede bliver usikker. Forbilledets uenighed vækker en angst, som individet forsøger at gøre sig fri af. Dette er angsten for divergens.

Divergensangst som hermeneutisk udfordring

Hvis angsten for divergens påvirker humanistisk forskning, er det værd at spørge, hvordan man vurderer, om en tekst er influeret af divergensangst. I den forbindelse kan det være nyttigt at inddrage Harold Blooms *The Anxiety of Influence*. Ganske vist handler dette værk om, hvordan digtere påvirkes af deres forgængere og altså ikke om humanistisk forskning, men den psykologiske mekanisme, som Bloom kalder angsten for indflydelse, har vigtige ligheder med angsten for divergens.

Ifølge Bloom har alle store digtere siden renæssancen lidt under frygten for, at deres forgængere har udtømt poesens kilder, at de selv, på grund af deres sene ankomst til verden, er henvist til at gentage og plagiere, og at fortidens mestre har gjort enhver originalitet umulig. Dette virker i sandhed som et lammende vilkår, og det kan, skriver Bloom, kun overvindes, hvis digteren læser sine forgængere på en måde, der efterlader ham et territorium, han selv kan appropriere:

Poetic Influence – when it involves two strong, authentic poets, – always proceeds by a misreading of the prior poet, an act of creative correction that is actually and necessarily a misinterpretation. The history of fruitful poetic influence, which is to say the main tradition of Western poetry since the Renaissance, is a history of anxiety and self-saving caricature, of distortion, of perverse, willful revisionism without which modern poetry as such could not exist. (Bloom, 1997, p. 30)

Paradoksalt nok har angsten for indflydelse ligheder med angsten for divergens, netop fordi de er hinandens diametrale modsætninger. Den ene udspringer af drømmen om at være enestående, den anden af ønsket om at være ens. Men de har mindst tre afgørende ting til fælles. For det første involverer de begge et subjekts besværlige forhold til sit forbillede, for det andet synes de begge at være moderne psykologiske fænomener; og for det tredje resulterer de i subjektets fejltagtige læsning af sit forbilledes udsagn. Disse lighedspunkter er ikke tilfældige. Som nævnt handler identitetsdannelse om at definere, hvem man er *i forhold til andre*; hvordan man er *ligesom* eller *forskellig fra* andre. Det følger, at man – ligesom man kan få en identitet ved at identificere sig med folk – kan danne sin identitet i opposition til folk. Angsten for divergens kan derfor formodes at opstå hos det individ, der vælger identifikationsstrategien, hvorimod angsten for indflydelse opstår hos den, der vælger oppositionsstrategien.⁴

Bloom har dog kun udvist moderat interesse for angsten for indflydelse som psykologisk fænomen og er endda gået så vidt som til at skrive: “[...] influence anxiety [is] not an affect in a person, but the relation of one literary work to another, and so the result, rather than the cause, of a strong misreading [...]” (Bloom, 2000, p. vii). Hvad der primært interesserer Bloom er angsten for indflydelse som *tekstuel* fænomen, og skønt det ville være meningsløst at afvise fænomenets psykologiske aspekt, er dette punkt væsentligt for spørgsmålet om, hvordan man afgør, om en tekst er påvirket af divergensangst. Hvis angsten for indflydelse lader sig aflæse på et tekstuel plan, er der nemlig grund til at antage, at det samme gælder angsten for divergens.

Bloom fremlægger imidlertid ikke nogen systematisk metodologi, som kan danne præcedens for analyser af divergensangst.⁵ Derfor må der hentes inspiration andetsteds fra, og

⁴ Det må indskydes, at dette ikke er Blooms præsentation af den psykologiske årsag til angsten for indflydelse. I Blooms udlægning beror fænomenet nemlig på en ødipal konflikt, men fordi han støtter sig til Freuds teori om ødipuskomplekset, er han ude af stand til at forklare, hvorfor angsten for indflydelse først opstår i den tidlige modernitet. Ifølge Freud er ødipuskomplekset ikke, som angsten for indflydelse, historisk betinget. Der må derfor være historiske grunde til, at angsten for indflydelse opstår på dette tidspunkt – og en plausibel forklaring er, at det netop er i moderniteten, at individet begynder at skulle danne sin egen identitet.

⁵ Som allerede Paul de Man bemærkede i sin anmeldelse af *Anxiety of Influence*: “There is an abundance of poetic quotation and, in the case of Milton, Blake, Stevens, Emerson, and others, implicit interpretation on an advanced level, but always embedded within the argument and without clarifying comment, as if the inferred meaning of difficult and ambiguous passages could be taken for granted. [...] For the most part,

jeg vil her trække på den narratologiske forskning i upålidelig fortællen. Årsagen hertil er, at angsten for divergens ser ud til at efterlade sig spor. Selv i Dawkins' summariske præsentation af Einsteins "ateisme" finder man tegn på, at noget er galt: Dawkins skriver konsekvent, at Einstein ikke troede på Gud – og citerer ham konsekvent for at sige, at han ikke tror på nogen *personlig* Gud. Hvis Einstein var ateist, og han ydermere var frustreret over at blive betragtet som troende, virker dette tilbagevendende forbehold mærkværdigt. Det er kort sagt et tegn på upålidelighed i Dawkins tekst.

Den narratologiske forskning i upålidelig fortællen er omfattende, men Per Krogh Hansen har i artiklen *Reconsidering the unreliable narrator* leveret en imponerende oversigt over feltet (fra Wayne C. Booths *The Rhetoric of Fiction* og frem) og på den baggrund fremsat en kategorisering af indikatorer, som får læsere til at konkludere, at en fortæller er upålidelig. I Hansens taksonomi for upålidelig narration skelnes der imellem fire former for tegn på upålidelighed:

- 1) *Intranarrationel upålidelighed*. Nogle tegn på upålidelighed viser sig alene i kraft af, hvad der fortælles, og hvordan det fortælles. Det er, som Hansen skriver, "[...] unreliability established and supported by a large stock of discursive markers." (Hansen, 2007, p. 241). Disse markører inkluderer bl.a. verbale tics (et behov for, nærmest besværgende, at gentage bestemte ting), selvmodsigelser og forsøg på at vige uden om bestemte spørgsmål.
- 2) *Internarrationel upålidelighed*. Fortællerens upålidelighed kan vise sig i mødet med en anden fortæller. I skønlitteraturen findes der utallige eksempler på, at én fortællers troværdighed synker i grus, når en anden fortæller introduceres, selv hvis den nye fortæller kun optræder kortvarigt – f.eks. i et brev. Dette svarer til den upålidelighed, der opstår imellem Dawkins tekst om Einstein og de Einstein-citater, han anfører.
- 3) *Intertekstuel upålidelighed*. Hvor de to forudgående indikatorer kan spores i selve det analyserede tekstkorpus, refererer intertekstuel upålidelighed til tilfælde, hvor en fortællers utroværdighed viser sig i relation til andre tekster. Når Patrick Bateman i *American Psycho* analyserer Huey Lewis' *Hip to be square* uden at den citeres, må man kende

the examples are a priori assertions of influence based on verbal and thematic echoes and stated as if they spoke for themselves. Bloom has no time to waste on technical refinements. In fact, he cares little for the corrective consequences of his argument; his interest in the methodological debates that agitate American and European criticism is peripheral." (De Man, 1983, p. 268)

sangen for at vide, at Bateman overser Lewis' ironi, og at hans fortolkning er upålidelig. På samme måde fremstår Dawkins tekst om Einstein markant mere upålidelig, hvis man har læst den kilde han henviser til.

- 4) *Ekstratekstuel upålidelighed*. Hansens skriver: “[...] the extratextual variant designates unreliability depending on the reader’s direct implementation of own values or knowledge in the textual world.” (pp. 242-243) Kognitive narratologer har påpeget, at læsere har en tilbøjelighed til at betragte en fortæller som upålidelig, hvis vedkommendes værdier eller verdenssyn adskiller sig fra deres. Overført til analyser af divergensangst er dette en vigtig påmindelse om, at analysen må være reflektiv: Man må altid spørge, om man selv er ramt af divergensangst, hvis man anklager en anden for at være det.⁶

Hvorfor skulle divergensangst vise sig på samme måde som de tegn på upålidelighed, man finder i fiktionsværker? En del af svaret er allerede antydet: Internarrationel upålidelighed viser sig som en diskrepans imellem det, et idol hævdes at mene, og det, som idolet citeres for at mene. Intertekstuel upålidelighed viser sig imellem de værker, som forbilledet har skrevet, og det, som de fortolkes til at mene. Disse symptomer på divergensangst kan altså – ligesom tegn på angsten for indflydelse – ses i “the relation of one literary work to another” (Bloom, 2000, p. vii).

Internarrationel og intertekstuel upålidelighed er imidlertid ikke nok til at fastslå, at en tekst er motiveret eller påvirket af divergensangst. Hvis disse to upålidelighedsindikatorer er de eneste, som er til stede, kan der ganske enkelt være tale om en dårlig fortolkning. Man kan trods alt godt udlægge citater og hele værker fejlagtigt, uden at det skyldes, at man underbevidst manipulerer med dem. Hvis man hævder, at en fortolkning er resultatet af divergensangst, forudsætter det derfor, at upålideligheden også viser sig *intranarrationelt*; i verbale tics, i selvmodsigelser, i forsøg på at vige uden om bestemte spørgsmål og oplagte svar – og, vigtigst

⁶ Jeg har taget udgangspunkt i P. K. Hansens begrebsapparat, men begreberne intertekstuel og ekstratekstuel upålidelighed anvendes her lidt anderledes end hos Hansen. Dette viser sig ved, at Hansen anfører passagen om Huey Lewis' "Hip to be square" i *American Psycho* som et eksempel på ekstratekstuel upålidelighed – hvilket er forståeligt, da sangen strengt taget ikke er en tekst, selv om den har en tekst. Hansen taler kun om intertekstualitet, når der i et litterært værk henvises til andre tekster i *snæver forstand*, hvilket ekskluderer popsange og film etc. Imens Hansens intertekstualitetsbegreb er smalt, er hans ekstratekstualitetsbegreb bredt: Det betegner al viden om verden, som læseren har (inklusive viden om popsange, film etc.), samt læserens værdier og holdninger. I realiteten bliver det intertekstuelle hermed en delmængde af det ekstratekstuelle, da ens viden om bøger er en del af ens viden om verden. Til forskel herfra har jeg udvidet intertekstualitetsbegrebet, så det dækker henvisninger til værker fra alle medier, der kommunikerer ved hjælp af sprog – og desuden har jeg indsnævret ekstratekstualitetsbegrebet, så det kun betegner læserens holdninger og værdier. Begrundelsen for denne indsnævring er, at uoverensstemmelser angående faktisk viden sjældent vil være relevant i analyser af divergensangst.

af alt, i en generel tendens til at manipulere med fremstillingen, så fortolkeren når sit ønskede mål om at gøre idolet til en meningsfælde.

At angsten for divergens giver sig udslag i intranarrationelle tegn på upålidelighed sker formentlig ikke uden grund. Som Giddens påpeger, har angst en tendens til at vise sig i diverse besættelser, der reelt har til hensigt at kontrollere angsten. Som han skriver: “Freud’s writings contain many illustrations of people who exhibit fixations or obsessions of various kinds, but otherwise appear relatively free from anxious feelings. Anxiety is substitutive: the symptom replaces the anxiety, which is ‘swallowed up’ by the rigid pattern of behaviour that is adopted” (Giddens, 1992, p. 44). Der er grund til at tro, at når en person skriver for at overvinde angsten for divergens, vil angsten (eller rettere: det symptomatiske forsøg på at overvinde den igennem fortolkningsarbejdet) komme til udtryk i teksten.

Afsluttende illustration: Var Sørensen konservativ?

Den teoretiske præsentation af angsten for divergens er hermed bragt til ende. Hvad der mangler er kun et konkret eksempel på, hvordan angsten for divergens efterlader sig spor i en tekst. En del forfatterskabers receptions historier ville være interessante at inddrage, men eftersom den afsluttende case må være så illustrativ som muligt, er det nødvendigt at kaste et blik på et værk, der ligefrem flyder over af tegn på divergensangst, og jeg kender her ikke noget bedre eksempel end Kasper Støvrings bog *Villy Sørensen og kulturkonservatismen*.

I bogens indledning erklærer Støvring, at hans ærinde består i at læse Sørensen “[...] på en ny måde” (Støvring, 2011, p. 7). Støvring, der er en ihærdig eksponent for konservatismen, ønsker at vise, at Sørensen ikke var kulturradikal, som det ofte siges, men derimod kulturkonservativ. Som han skriver:

Selv om Villy Sørensen ikke bruger ordet konservativ om sig selv – og endda kun sjældent bruger det, og når det sker, er det oftest kritisk [sic] – er det imidlertid min antagelse, at konservatismen altid, i det mindste i kulturkritisk form, har været en integreret del af hans tænkemåde. (p. 9)

Kort formuleret handler Støvrings projekt om at *omkategorisere* Sørensen og indskrive ham i den konservative tradition, han selv tilhører, og da han ikke lægger skjul på sin beundring for

Sørensen, er divergensangstens basale præmisser til stede: Støvring ser sig selv som konservativ; han beundrer Sørensen; men Sørensen er kanoniseret som kulturradikal.

For at give sin nyfortolkning maksimal plausibilitet henviser Støvring i begyndelsen af bogen til to udtalelser, som Sørensen fremsatte i midten af 1990'erne. Den første stammer fra 1994, hvor Sørensen ved modtagelsen af Paul Hammerich Prisen talte om “[...] nødvendigheden af en godartet kulturkonservatisme.” (Sørensen som citeret i Støvring, 2011, p. 9). Den anden udtalelse er en kommentar til den første. I 1996 spurgte Peter Øvig Knudsen i et interview, om bemærkningen markerede et holdningsskift, hvortil Sørensen svarede:

Jeg ville ikke have talt om nødvendigheden af en godartet kulturkonservatisme, da jeg var ung, så i den forstand har du ret. Men i dag er det jo de politisk konservative, der er udviklingstroende, og de er ikke interesseret i at bevare værdier, men kun privilegier. Derfor må nogle af os andre tage sig af værdierne. (Sørensen som efter Støvring, 2011, pp. 9-10)

Med afsæt i dette citat skriver Støvring: “Der er ikke tale om en vending hos Sørensen med denne bekendelse til kulturkonservatismen, snarere er det tidsånden, der har ændret sig, for selvoverensstemmelse, kontinuitet og konsekvens *er* Sørensen-dyder.” (p. 9)

Det er værd at bemærke, at det er Støvring, som hævder, at *selvoverensstemmelse*, *kontinuitet* og *konsekvens* er Sørensen-dyder, og at påstanden tjener et formål: Den skal sandsynliggøre, at konservatismen *altid* har været til stede i Sørensens forfatterskab. Men denne manøvre, der skal indlemme den yngre Sørensen i de konservatives kreds, skaber straks et problem for Støvring: Hvordan kan man på én gang hævde, at konservatismen altid har været en integreret del af Sørensens tænkning, og at hans tænkning kendetegnes ved selvoverensstemmelse, når han f.eks. har skrevet *Oprør fra midten*; et værk, der skitserer et radikalt anderledes og næsten utopisk samfund? I forsøget på at forklare hvordan en angiveligt konservativ Sørensen kunne skrive denne bog, griber Støvring ca. 15 sider senere til den modsatte påstand: “Konservatismen er en spændingsfyldt samling af ideer, tanker og holdninger, ligesom hos Sørensen: Ikke blot strider hans kulturkonservatisme med hans radikale politiske holdninger, også flere af hans konservative tanker strider mod hinanden” (p. 26). Allerede inden de første 30 sider er passeret har Støvring introduceret to hjælpemypoteser, der udelukker hinanden – i begge tilfælde for at bevise, at Sørensen var konservativ.

Når Støvring først hævdede, at konservatismen *altid* har præget Sørensen's tænkning, skyldes det sandsynligvis, at han vil have *bele* Sørensen ind i den konservative lejr. Det er derfor logisk, at han – efter at have opdelt forfatterskabet i to hovedtendenser (en før-politisk konservativ og en politisk radikal) – stadig ikke er tilfreds. Helst vil han konkludere, at kun den konservative side virkelig repræsenterer Sørensen:

Fremskridtspessimismen er en klangbund så dyb i *Oprør fra midten*, at kulturkrisen synes uheldbredelig – hvilket forfatterne selvfølgelig ikke kan sige direkte, eftersom de ønsker at udkaste en – utopisk – løsningsmodel. [...] Det er fristende at sige, at Sørensen's konservative kritik fremstår mere redelig og ægte end hans progressive politisk-utopiske løsning, der nærmest får karakter af magisk besværgelse eller ønsketænkning. (p. 71)

For en nøgtern betragtning er der en indlysende sammenhæng imellem fremskridtspessimismen og ønsket om radikale forandringer: jo større den økologiske og sociale krise bliver, jo mere er der behov for omfattende samfundsændringer. Men for Støvring strider dette imod det eftertragtede mål om at indskrive Sørensen i den konservative tradition, og derfor hævder han, at *Oprør fra midten* ikke er et *autentisk* udtryk for Sørensen's tænkning; at den *ægte* Sørensen var konservativ.

Hvad enten Sørensen's tænkning er præget af selvoverensstemmelse eller af en mangel herpå (sagen afgøres aldrig, og man finder udtalelser i bogen, der stritter i hver sin retning), må man undre sig over, hvordan Sørensen's "kulturkonservatisme" kunne udmønte sig i så radikale politiske holdninger, som *Oprør fra midten* giver udtryk for. Interessant nok undviger Støvring konsekvent dette spørgsmål. Imod bogens slutning skriver han f.eks.: "På de foregående sider er der fremkommet ikke så få spændinger. Dels i selve konservatismen [...] dels i Villy Sørensen's forfatterskab mellem en konservativ og en progressiv side (som dog ikke har været et tema i denne bog) [...]" (p. 251). Det fundamentale paradoks, som Støvrings nyfortolkning medfører, at Sørensen på én gang skulle være konservativ og progressiv, ignoreres.

Indtil videre er vi stødt på en række intranarrationelle tegn på upålidelighed: Der findes i Støvrings bog en fundamental og gennemgående selvmodsigelse; et centralt spørgsmål, som han undlader at besvare; og en *hyst* til at skelne imellem den *ægte* Sørensen og forfatteren til *Oprør fra midten*. Men der foreligger også adskillige *internarrationelle* upålidelighedsmarkører; afsnit, hvor

Sørensen citeres, hvorefter citaterne udlægges eller behandles på måder, der påkalder sig opmærksomhed. Et eksempel er Sørensens berømte hverken-eller-program:

Kunne den gamle kulturradikalisme ikke blot på det politiske, men også på det sociale, videnskabelige og religiøse område kæmpe på én front, må den, der er intellektuelt redelig nok til ikke at abstrahere fra en del af virkeligheden, nuomstunder stride på to:

- 1) mod den egoistiske angst for socialt fremskridt – men også mod den letkøbte tro på at det sociale fremskridt i sig selv er et mål og ikke kun et middel ;
- 2) mod angsten for den videnskabelige erkendelse og dens destruktion af gamle fordomme – men også mod det positivistisk forenkledede menneskebillede, der giver sig ud for at være videnskabeligt ;
- 3) mod troen på at der er andre drivkræfter på spil i tilværelsen end de rent menneskelige – psykologiske og sociale – faktorer, – men også mod den rationalistiske forkastelse af de – religiøse og kunstneriske – symboler, som menneskets følelsesliv og dybeste erkendelse udtrykker sig igennem. (Sørensen, 1961, p. 244)

Som det fremgår, kan man ikke uden videre kalde dette et konservativt program. Det udfolder ikke i punktform de bærende ideer i konservatismen, og havde det været tilfældet, var Sørensen næppe blevet kanoniseret som en af kulturradikalismens arvtagere. Men i Støvrings hænder ender det alligevel med at blive udlagt som et konservativt program, og han benytter sig her af to interessante greb. Det første består i at kursivere sidste halvdel af hvert punkt:

Jeg kursiverer de sekundære led i citatets modsætningspar, fordi jeg gerne vil fremhæve de konservative, kulturkritiske elementer i Sørensens program [...] og det er da også disse elementer, der gør det vanskeligt at identificere programmet som en entydigt nyradikal videreførelse af kulturradikalismen. (Støvring, 2011, p. 41)

Flere ting påkalder sig opmærksomhed her: Det er bemærkelsesværdigt, at Støvring fremhæver programmets sekundære led for at vise, at det indeholder konservative elementer, da det er selve grundtanken i hverken-eller-programmet, at man *ikke* skal være ensidigt fokuseret på de primære eller de sekundære led, men at de betinger hinanden og må læses sammen. Dernæst er der også en modsætning imellem, hvad kursiveringen skal vise – at halvdelen af programmet er konservativt – og Støvrings forsigtige delkonklusion: de sekundære led gør det *vanskeligt* at betragte programmet som en *entydigt* nyradikal videreførelse af kulturradikalismen. Men forsigtigheden er berettiget: både fordi de primære led ikke kan kaldes konservative, og fordi de

sekundære led – om end de ikke strider imod konservatismens grundlæggende ideer – ikke kan betragtes som specifikt konservative: Det er ikke en specifikt konservativ tanke, at det sociale fremskridt ikke må betragtes som et mål i sig selv. Det er ikke specifikt konservativt at opponere imod en positivistisk menneskeforståelse. Det er ikke specifikt konservativt at mene, at religiøse og kunstneriske symboler giver udtryk for menneskelige følelser og erkendelser.

Det mest bemærkelsesværdige moment indfinder sig imidlertid med Støvrings næste greb: “Hverken-eller-tænkingen kan i øvrigt gerne tolkes som en negering af de ensidige reaktionære og progressive positioner, som i anden omgang fremtvinger et positivt tredje standpunkt, der så at sige indeholder indsigter fra begge lejre. Altså et balanceprincip, hvilket i sig selv er en evergreen i den konservative tradition tilbage fra Edmund Burke” (pp. 41-42). Efter disse ord slutter afsnittet brat. Intet har ændret sig i programmet, og Støvring har ikke påpeget noget nyt om dets indhold, men med to sætninger er læsningen gledet fra “halvdelen af programmet er konservativt” til “hele programmet er konservativt.” Og det bliver så Støvrings konklusion. Det argumentatoriske skred er så påfaldende, at han selv må have bemærket det – med mindre det, vi her er vidne til, er selve fortrængningsarbejdets manifestation i skriveprocessen.

Om hverken-eller-programmet skriver Sørensen, at det udtrykker en *intellektuel radikalisme*, der sættes i klar forbindelse med kulturradikalismen: Kulturradikalismen var, skriver Sørensen, ensidig, men havde gode grunde til at være det, da den skulle samle sig imod nazismen:

[...] hvis det meget enkle program, som de kulturradikale i sin tid kunne samles om, uændret føres over i nutiden, forekommer det utilladelig forenklet, fordi nazismen nu ikke kan lokaliseres geografisk, men i det skjulte gør sig gældende overalt. Den kommunistiske udløber af kulturradikalismen er en sådan forenkling – og en ligeså utilladelig forenkling er naturligvis den anti-kommunisme, som så mange konservative intellektuelle nu kan samles om, i stiltiende alliance med kræfter, som også nazismen allierede sig med (nazismen sejrede ikke mindst i kraft af sin anti-kommunisme.) (Sørensen, 1961, p. 243)

Sørensens intellektuelle radikalisme er formuleret som et korrektiv til kulturradikalismen – bl.a. i forbindelse med en kritik af visse konservative strømninger. Men hverken Sørensens selv kategorisering som radikal eller hans kritik af konservatismen bekymrer Støvring. I hans bog finder man nemlig en række begrebsudredninger, der virker som skabt til at tage højde for sådanne eventualiteter.

Vi kan begynde med Støvrings behandling af begrebet radikalisme. I talen “Radikalisme og radikalisme” har Sørensen sagt: “[...] radikalitet har efter mine begreber slet ikke noget med ekstremisme at gøre, radikalitet går i dybden og skejer ikke ud til siderne. Radikalitet er simpelthen at se realiteterne i øjnene, at skære igennem illusionerne og interesserne” (Sørensen som efter Støvring, 2011, p. 28). Med disse ord er der tydeligvis ikke sagt noget substantielt om radikalismen; de fleste, der tilslutter sig en –isme, gør det, fordi de mener, at den ser realiteterne i øjnene. For Støvring bliver det imidlertid en gylden mulighed for at hævde, at når Sørensen kaldte sig radikal, mente han reelt konservativ:

En terminologisk pointe skal også knyttes til betegnelsen “radikalisme”; den betegnelse bruger jeg i det følgende ikke i Sørensens betydning: at gå i dybden og skære gennem illusionerne, men som en vilje til at foretage drastiske ændringer. Altså den direkte modsætning til konservatismens ønske om at bevare. Radikalisme, som jeg bruger ordet, betyder at rive noget op med rødderne, ikke “at gå til problemets rod”. At gå til roden ser jeg netop som konservatismens og Sørensens projekt (i overensstemmelse med hans egen definition – af radikalisme!) (Støvring, 2011, p. 29)

Det er denne “terminologiske pointe,” der skal legitimere, at Støvring omtaler Sørensen som konservativ, selv når han citerer ham for at bekende sig til radikalismen – hvilket må ses som et internarrationelt tegn på divergensangst.

På tilsvarende vis kan Støvring afvise, at Sørensens konservatismekritik skulle være en kritik af konservatismen. Hvordan? Han hævder ganske enkelt, at Sørensen generelt misforstod konservatismen: “Sørensen har en tendens til at forstå konservatismen som et forsvar for den bestående (liberalistiske) økonomiske orden, altså kapitalismen.” (p. 78) Og når Sørensen ikke forvekslede konservatismen med den økonomiske liberalisme, identificerede han den til gengæld fejlagtigt med “det reaktionære.” Støvring skelner nemlig:

[...] mellem på den ene side “reaktion/det reaktionære”, som betegner den regulære modoplysning samt den anti-demokratiske og før-moderne position eller en position, der søger tilbage og ønsker at genføde fortiden i dens renhed, og på den anden side “konservatisme”, der netop ikke er en bagudrettet ideologi, men en moderat, reformvenlig position. [...] De steder, hvor Sørensen måtte bruge betegnelsen konservativ om positioner, der er eksplicit reaktionære, oversætter jeg ligeledes i overensstemmelse hermed. (pp. 28-29)

Herefter bliver Sørensen's konservatismekritik konsekvent behandlet, som om den ikke vedrører konservatismen, og kun et enkelt sted (naturligvis i en note) bemærker Støvring, at man ikke kan skelne så kategorisk imellem konservatismen og den reaktionære: "Man kunne også kalde den [reaktionære tradition] konservativ i visse aspekter. Men den betegnelse reserverer jeg altså i det følgende til Sørensen's placering imellem den progressive og den reaktionære position" (p. 276). En underholdende konsekvens af denne "begrebsafklaring" er den forvirring, den afføder: F.eks. fremgår det ikke helt, om Edmund Burke, der kaldes konservatismens fader, var konservativ eller reaktionær. Han omtales både som det ene og det andet.

Herudover foreligger der en række *intertekstuelle* tegn på divergensangst. Støvring antyder ofte, at Sørensen var inspireret af konservative tænkere uden at ville indrømme det, og derfor finder man forskellige variationer over sætningen: "[...] uden nødvendigvis at eksplicite det finder han mange af konservatismens indsigter nyttige [...]" (p. 28). Ifølge Støvring er Sørensen's tænkning knyttet til konservatismen på en lang række punkter, men flere af disse punkter får en kortfattet behandling, og hvis man er bekendt med Sørensen's forfatterskab, virker de uholdbare.

Vi kan tage begrebet fremmedgørelse som eksempel; et begreb, der med jævne mellemrum dukker op hos Sørensen, og som de fleste umiddelbart vil forbinde med Marx. Når Støvring imidlertid taler om fremmedgørelsestemaer i Sørensen's forfatterskab udlægges det som et konservativt begreb:

Fremmedgørelse udtrykker det negative i fremskridtet, og derfor opererer marxismen med et amputeret begreb om fremmedgørelse, netop fordi marxismen er en progressiv ideologi. Skønt marxismen har gjort begrebet fremmedgørelse populært, er det i virkeligheden et konservativt begreb, hos [sociologen Robert A.] Nisbet især udtryk for den fællesskabsopløsning, der indtræder, når individet "frigøres" fra nedarvede sociale bånd og forpligtelser. (p. 67)

Nok er det sandt, at konservative tænkere har talt om fremmedgørelse (senere inddrager Støvring også Hegel's fremmedgørelsesbegreb) og nok er det korrekt, at Sørensen kritiserede troen på fremskridtet (ikke troen på at det er muligt at gøre fremskridt imod et bedre samfund, men på at fremskridtet indfinder sig med historisk nødvendighed). Intet af dette betyder dog, at fremmedgørelse *i virkeligheden* er et konservativt begreb, og hvis man konsulterer Sørensen's egne bemærkninger herom, virker henvisningerne til Nisbet og Hegel besynderlige. I artiklen

“Fremmedgørelsen før og nu” nævnes de ikke; det bemærkes kun lige i en bisætning, at også de tyske romantikere anvendte begrebet. Til gengæld omtales Marx og Herbert Marcuse positivt, og selv om Sørensen altså vidste, at: “Fremmedgørelsesbegrebet har en forhistorie før Marx [...]” (Sørensen, 1969, p. 135), er det Marx’ fremmedgørelsesteori han knytter an til i *Uden mål – og med*:

Ved at fremhæve at det kapitalistiske produktionsapparat, der degraderer arbejderne til sine redskaber, derved *gør dem fremmede for sig selv*, fastholdt han [Marx] at mennesket *af naturen er frit*, at det – med andre ord – har et naturligt behov for selvudfoldelse, der ikke kan komme til sin ret, før det råder over produktet af sit eget arbejde. [...] Man kan diskutere [...] om Marx bedømte udviklingen rigtigt eller forkert; men at teorien stadig er aktuel, kan ikke diskuteres: største delen af den moderne *kulturkritik* er mere eller mindre marxistisk præget. At der i de moderne industrisamfund er opstået en *kulturindustri* kan således opfattes som et vidnesbyrd om at den økonomiske udvikling stadig bestemmer den kulturelle. (Sørensen, 1973, pp. 19-20)

Sørensen var ikke marxist, men inspireret af Marx – og ikke kun “uden nødvendigvis at eksplicite det,” som Støvring ville sige. Det må imidlertid tilføjes, at Sørensen var inspireret af mange forskellige tænkere, og at hans egen filosofi ikke let alder sig rubricere. Ikke desto mindre er netop dét Støvrings hovedærinde, og derfor vikler han Sørensen ind i et intertekstuel net af konservative filosoffer som John Gray og Roger Scruton og kommunitarister som Alasdair MacIntyre, Michael Walzer og Michael Sandel, hvor lighederne er små og forskellene store.

Frem til dette punkt har gennemgangen af *Villy Sørensen og kulturkonservatismen* været struktureret over Per Krogh Hansens taksonomi, og hvis den systematiske progression skulle føres til ende, ville vi nu være nået til det *ekstratekstuelle* moment i analysen og altså til spørgsmålet: Er denne kritik af Støvrings bog selv et resultat af divergensangst? Men dette spørgsmål kan ikke stilles *til sidst*. Det må stilles, før analysearbejdet påbegyndes og holdes in mente, så længe det varer ved. Derfor har det været nødvendigt nøje at overveje hvert skridt, der er taget. Og dog forbliver spørgsmålet relevant, for Sørensen *er* et af mine forbilleder, og til trods for, at jeg betragter mig selv som mere konservativ, end han var, er jeg uden tvivl mindre konservativ, end Støvring er. Jeg kan derfor ikke afvise, at analysen skulle være præget af divergensangst, selv om jeg naturligvis håber, det ikke er tilfældet.

Kun hvis vi anerkender muligheden for, at vi kan være påvirket af angsten for divergens, kan vi *forsøge* at tage højde for den. Men der findes ingen absolutte garantier. Mennesket har en forbløffende evne til kun at se det, det vil se.

Litteratur

- Bauman, Z. (1988). *Freedom*. Milton Keynes: Open University Press.
- Bloom, H. (1997). *The Anxiety of Influence*. Oxford: Oxford University Press.
- Bloom, H. (2000). Foreword. In *Anatomy of Criticism* (vii-xi). Princeton: Princeton University Press.
- Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*. London: Bantam Press.
- De Man, Paul (1983). *Blindness and Insight*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Giddens, A. (1992). *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Girard, R. (1987). Discussion. In *Violent Origins* (pp. 106-147) Stanford: Stanford University Press.
- Hansen, P. K. (2007). Reconsidering the unreliable narrator. *Semiotica*, 165 (1/4): 227-246.
- Howard, J. A. (2000) Social Psychology of Identities. *Annual Review of Sociology*, 26.
- Jammer, M. (1999). *Einstein and Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Jenkins, R. (2008). *Social Identity*. Abingdon: Routledge.
- Lebreton, M., Kawa, S., Forgeot d'Arc, B., Daunizeau, J., & Pessiglione, M., (2012). Your Goal Is Mine: Unraveling Mimetic Desires in the Human Brain. *The Journal of Neuroscience*, 32 (21): 1-12.
- Støvring, K. (2011). *Villy Sørensen og kulturkonservatismen*. København: Informations Forlag.
- Sørensen, V. (1961). *Hverken-Eller*. København: Gyldendal.
- Sørensen, V. (1969). *Mellem Fortid og Fremtid*. København: Gyldendal.
- Sørensen, V. (1973). *Uden mål – og med*. København: Gyldendal.