

DET ONDE MELLEM ONTOLOGI OG INDRE ERFARING – GEORGES BATAILLE

Asger Sørensen

Batailles begreb om det onde knytter sig til sadisme, dvs. bevidst villet og nydelsesfuld nedbrydning af et andet menneske. Det onde er både afskyeligt og tiltrækkende, dvs. hinsides godt og ondt (Nietzsche) og helligt (Durkheim-Mauss). Det onde har både betydning for menneskets indre erfaring og for dets sociale ontologi, både for den litterære fantasi og for den virkelige handle. Det onde hører til den type aktiviteter, hvor målet ligger i handlingen selv, jf. sondringen mellem praxis og poeisis (Aristoteles). Med dette begreb om det onde kritiseres opfattelsen af det onde som blot en mangel og som et problem, herunder det religiøse teodicé-problem og det sekulære fokus på lidelse som et praktisk problem. Også det onde som et umuligt projekt (Sartre) og det ondes banalitet (Arendt) kritiseres, ligesom det påvises at Batailles begreb om det onde kan finde støtte i nyere empirisk forskning.

Fra tid til anden bliver det onde meget nærværende i den almindelige snak om verdens fortrædeligheder, og det ser ud, som om, vi er midt i en af disse perioder. Hvis man før jul 2002 slog 'det onde' op på *bibliotek.dk*, så var det første, man fik frem, Tolkiens *Ringenes Herre*, et værk, hvis storslåede litterære tematisering af kampen mellem det gode og det onde netop i disse år bliver suppleret med en næsten lige så imponerende visuel fortolkning. I den virkelige verden har USA's præsident Bush siden de to tårnes fald den 11. september 2001 udslynget trusler mod »ondskabens akse«, altså mod de »slyngelstater«, der hævdes at støtte terrorisme, og mens jeg skriver her i foråret 2003, deltager vi – dvs. Danmark – i den amerikansk ledede angrebskrig mod den første af disse, Saddam Husseins Irak. Som vi kender dette ondskabens imperium – og her er det USA, jeg tænker på! – så bliver det sikkert ikke den sidste krig i denne omgang, for når politiske modstandere først betragtes som onde, så er man forpligtet til at bekæmpe dem.¹

1 Da dagbladet *Information* før nytår bragte en leder med overskriften »Kommunismens ondskab« (*Information*, 28/12-02) var reaktionen derfor også voldsom, ikke mindst fra bladets traditionelt venstreorienterede læsere.

I dagligdags tale gør det ondt, når man slår sig. Man kan dog også gøre en anden ondt i en bredere betydning, der ikke forudsætter blod og blå mærker, ligesom man kan tale om både verdens ondskab helt generelt og verdens under i flertal. For at få selve det onde til at træde mere tydeligt frem bliver man imidlertid nødt til at stille spørgsmål som f.eks., hvad er det onde i ondskabens akse, hvad er det onde i at gøre en anden ondt, eller helt generelt hvad er det onde? Et hurtigt svar kunne selvfølgelig være, at sådanne spørgsmål er meningsløse. De er udtryk for den form for metafysisk essentialisme, som har stået for skud i snart mange år, og som vi for længst burde have lagt bag os. Der er slet ikke noget, man kan kalde det onde; det onde er en konstruktion, en hypostasering af et begreb i en bestemt diskurs, en frit svævende betegnelse, der er ladet med stor ideologisk og emotiv kraft, men som i virkeligheden ikke har nogen referent. Det eneste, der findes, er et væld af ubehagelige hændelser og handlinger, eller endnu mere radikalt og præcist, ubehagelige erfaringer; for vi kan ikke vide noget om, hvad der egentlig ligger bag disse erfaringer.

Uanset om man hylder denne anti-metafysiske pointe i sin positivistiske, ideologikritiske eller diskursteoretiske form, så er det et faktum, at spørgsmålet om det onde faktisk stilles og typisk formuleres således, at det onde stiller sig som et problem, man bliver nødt til at forholde sig til. Det onde som sådan og det onde som problem bliver betragtet som meningsfuldt i forhold til bestemte meningshorisonter. Hvis man imidlertid ikke på forhånd befinder sig inden for en af disse, men prøver at identificere dem via det empiriske felt for diskussioner af det onde, så er det tydeligt, at det især er i teologiens, litteraturens og psykologiens verden, at det onde stiller sig som et påtrængende problem.² Det er her, man støder på de mest engagerede bøger og de vægtigste afhandlinger, ligesom det er her, der arrangeres akademiske konferencer, udgives temanumre og antologier. Som de seneste danske udgivelser om det onde viser, så er der også filosoffer, der tematiserer og analyserer det onde.³ Imidlertid tyder meget på, at det onde især tematiseres af den type filosofi, der har bevaret en tæt forbindelse til netop teologi, psykologi eller litteratur, altså den filosofi, der udspiller sig inden for en kristen rammefortælling eller på anden måde arbejder i forhold til et fiktivt univers.⁴

At filosofien ikke nødvendigvis opfatter det onde som et interessant begreb eller et påtrængende problem antydes af den antikke og i et kristent perspektiv hedenske filosofi, nemlig af forskellen mellem Platons og Aristoteles' forhold til det onde. Platon lader Sokrates diskutere det onde i fle-

2 Man kan selvfølgelig også finde det onde tematiseret i andre kunstneriske genrer, ikke mindst i malerkunsten (jf. f.eks. Gottlieb 1993); men det vil jeg lade ligge i denne sammenhæng.

3 Sml. Svendsen 2002, Thielst 2001, Safranski 1997 og Laustsen & Rendtorff 2002.

4 Sml. f.eks. Hansen 1996, s. 80.

re forskellige forbindelser,⁵ men har tilsyneladende ikke et samlet begreb om det onde som sådan. Det værende er, det er rationelt ordnet og det er godt; det onde kan godt være, men i forhold til det gode er det onde uorden,⁶ dvs. et fravær af det gode, uden ontologisk substans og dybde. Helt anderledes er det hos Aristoteles. Der er hverken det onde som sådan eller konkrete former for ondskab tilsyneladende værdige til at blive diskuteret filosofisk.⁷ Alligevel kan man hente inspiration til analysen af det onde hos Aristoteles, hvis man går indirekte frem. Godt og ondt er hinandens modsætninger, og når man så derudover tager Aristoteles' indledende bestemmelse af det gode som det, som alting stræber henimod,⁸ så kan man logisk udlede en indledende bestemmelser af det onde, nemlig som det, der ikke tilstræbes eller måske ligefrem er genstand for afsky.

I. Bataille, litteraturen og det onde

En sådan overordnet forståelse af det onde kunne man godt tilskrive den franske tænker Georges Bataille (1897-1962). Som frafalden katolik vælger han – efter at have været i psykoanalytisk terapi – i første omgang at tematisere det onde litterært, nemlig i hans vel nok mest berømte tekst, *Historien om øjet* (*Histoire de l'Œil*), udgivet under pseudonym i 1928. I denne historie gennemlever fortælleren sammen med veninden Simone et forløb, der begynder med udforskningen og iscenesættelsen af forskellige seksuelle perversiteter og ender med den ultimative overskridelse, nemlig tilsølingen af en kirkes hellige relikvier med menneskelige udsondringer, og efterfølgende drabet på en præst, der ydermere i selve dødsakten udnyttes seksuelt af Simone.⁹ Med denne og andre umulige fortællinger fra mellemkrigstiden bidrager Bataille til, hvad man kunne betragte som en litterær genre, nemlig den bevidst grænseoverskridende poesi og prosa, der forholder sig æstetisk til det onde som det afskyelige, det hæslige.

Også Batailles teoretiske forfatterskab er imidlertid for en stor dels vedkommende viet til udforskningen af det grænseoverskridende og afskyelige ved den menneskelige væren, altså hvad man ud fra ovennævnte første indkredsning kunne betragte som det onde. Behandlingen af det onde som explicit tema sker dog først i en række tekster efter 2. verdenskrig, hvoraf

5 Sml. f.eks. Platon *Prot.* 353b ff.

6 Jf. Friis-Johansen 1998, s. 228.

7 Jf. Schottlaender 1980, sp. 661. Dog må man sige »tilsyneladende«, fordi man kun har bevaret hvad man regner for Aristoteles' esoteriske skrifter, ikke skrifter beregnet på offentliggørelse (jf. Friis-Johansen 1998, s. 271).

8 Jf. Aristoteles *Eth.Nic.* 1094a.

9 Jf. Bataille: *Histoire de l'Œil* i *Œuvres Complètes (OC)* I, s. 62-66. Henviisning til Batailles tekster sker herefter kun ved titler incl. OC-referencer; disse tekster er i literaturfortegnelsen ordnet alfabetisk.

de fleste blev offentliggjort i hans eget tidsskrift for essay-anmeldelser, *Critique*, og siden samlet i let redigeret form i bogen *La littérature et le mal*¹⁰ (*Litteraturen og det onde*) fra 1957. Som titlen antyder, forlader Bataille ikke helt det litterære felt. Bogen indeholder godt nok ingen umulige fortællinger, men hans analyser af det onde sker gennem fortolkninger af litterære værker og især værker fra den nævnte genre, altså tekster af bl.a. Markis de Sade, Baudelaire og Jean Genet. Da Bataille selv har arbejdet med denne genre, kan man læse hans litterære analyser som en række selvrefleksioner pr. stedfortræder over umulige fortællinger, samlet til én lang refleksion over litteraturen og det onde, der udnytter og udvikler de filosofiske erfaringer, som han selv har gjort sig efter *Historien om øjet*.¹¹

La littérature et le mal byder imidlertid som tekst på en række problemer. Der er således ikke tale om en traditionel afprøvelse af én klar teoretisk definition af det onde i forhold til udvalgte forfattere og deres værker. Der er heller ikke tale om, at der undervejs gennem bogen udfoldes en fuldstændig analyse af det onde i en fortløbende og sammenhængende tekst. Hver forfatter har sit kapitel, der præsenterer den litterære analyse som en selvstændig, afrundet tekst, og de enkelte kapitler refererer stort set ikke til hinanden, ligesom de udvalgte tekster ikke er ordnet kronologisk, hverken efter de enkelte forfattere, eller efter hvornår Bataille oprindeligt har forfattet dem. I forhold til de forskellige forfattere fremdrager Bataille forskellige aspekter af det onde, og i sine fortolkninger inddrager han både teksternes eksplicitte brug af udtrykket 'det onde', og hvad han udlægger som omhandlende det onde. Bataille er desuden ikke i alle artiklerne interesseret i det onde som sådan, men snarere i litteraturens væsen og sammenhængen mellem litteraturen og forestillingen om det onde, og sagen kompliceres yderligere af, at Batailles fokus ikke i alle analyserne er den udvalgte forfatter og hans eller hendes værker; i flere af artiklerne er analysen faktisk en analyse af en andens analyse af den pågældende forfatter, altså en fortolkning af en fortolkning. Det betyder i nogle tilfælde blot, at Bataille både ser den udvalgte forfatter gennem sine egne og en andens briller; men i andre tilfælde er det primære ærinde slet ikke en fortolkning af forfatteren eller værket, men en kritik af en andens fortolkning.

Alle disse forbehold til trods, så er det ikke desto mindre i disse artikler, Bataille mest eksplicit forholder sig til det onde, og det nærmeste, man kommer en generel analyse af det onde, finder man i hans fortolkning af Emily Brontës klassiske roman fra 1847, *Stormfulde højder* (*Wuthering Heights*). Denne artikel er samlingens yngste, skrevet og trykt som »Emily Brontë et le mal« det samme år som bogen og kan derfor ses som en

10 OC IX, s. 169-316; henvisninger til *La littérature et le mal* gives herefter som OC-referencer i parentes i teksten.

11 *Historien om øjet* analyseres på fremragende vis i forhold til Batailles tænkning generelt i både Brandt 1972 og Rasmussen 1994.

slags indledende efterskrift. I forhold til moderne litteraturvidenskab og tekstteori forekommer Batailles analyser meget biografiske og psykologiserende, idet der ikke gøres meget ud af at sondre mellem forfatternes og deres fiktive figurers syn på det onde; men netop denne tilgang gør det muligt for Bataille at tillægge den litterære behandling af det onde virkelig betydning, altså betydning for både forfatterens og læserens indre erfaring, for deres oplevelse og erfaring af det levede liv og for menneskets sociale væren som sådan. Med en bevidst selektiv læsning har jeg prøvet at nedtone, hvad Bataille siger om forfattere, værker og litteraturen generelt, for i stedet at fokusere på, hvad han gennem sine fortolkninger får sagt om det onde, og hvad der er på spil i denne sammenhæng i hans kritik af Sartres fortolkninger af Baudelaire og Jean Genet.¹²

Efter nærværende præsentation af Bataille og det onde (I.) vil jeg derfor i det følgende fokusere på den nævnte artikel og vise, hvordan Batailles tilsyneladende poetiske formuleringer faktisk rummer en systematisk filosofi (II.), der begrunder hans bestemmelse af det i sandhed onde (III.). Batailles forståelse af det onde sættes yderligere i perspektiv af hans generelle overvejelser over forbud og overskridelse (IV.), der sammen med hans begreb om værdi munder ud i idéen om en overmoral hinsides godt og ondt (V.). Efter en præsentation af den traditionelle filosofiske tilgang til det onde, det religiøse teodicé-problem (VI.) analyseres to tilsyneladende sekulære udgaver af det ondes problem, nemlig som hhv. den moralske kamp mod lidelse i verden (VII.) og den eksistentielle søgen efter mening med tilværelsen (VIII.). I forhold til Batailles opfattelse af det onde er selve opfattelsen af det onde som et problem imidlertid problematisk i sig selv (IX.), og Batailles forståelse af det onde uddybes i stedet i forhold til Aris- toteles' begreb om det gode samt nyere empirisk forskning (X.).

II. Stormfulde højder – og dybder

Stormfulde højder er en klassisk romantisk historie om længsel og ulykkelig kærlighed, en roman om de store passioner og især den rene kærlighed. Hovedpersonerne er Catherine og Heathcliff, hvis stærke bånd knyttes i deres fælles barndom i Nordenglands vilde natur, men som ved skæbnens ugunst aldrig får hinanden. Heathcliff sendes væk hjemmefra, og mens han er væk, bliver Catherine tiltrukket af et mere behageligt liv, lader sig forføre af en rig *gentleman* og gifter sig med ham. Da Heathcliff vender tilbage *vil* han imidlertid ikke give slip på Catherine, og han opbygger et voldsomt had til Catherines mand. Catherine *kan* på sin side ikke slippe Heathcliff, og denne tragedie når sit højdepunkt, da Catherine dør i bar-

12 Sml. f.eks. Rendtorff 1994a, der dog især betragter konflikten i et Sartresk perspektiv.

selssengen; derefter kan Heathcliffs voldsomme følelser kun leve videre i hadet til Catherines efterladte mand.

I sin forståelse af disse store følelser trækker Bataille en linje tilbage til hovedpersonernes barndom, som han beskriver som »vild«, »uden tvang og konvention« og dermed »uden for verden«. Han foreslår, at deres ubrydelige kærlighed som voksne kan ses som en nægtelse af at afslutte barndommen, en afvisning af at give afkald på »den vilde barndoms frihed« (OC IX, s. 176), som endnu ikke var underlagt lovene for socialitet og konventionel høflighed. Bataille tænker generelt i dialektiske modsætningsforhold, og her antydes to modsætninger, nemlig mellem individualitet og samfund, og mellem natur og kultur.

Den første modsætning beskriver Bataille i termer, som umiddelbart kan føres tilbage til to inspirationskilder, nemlig dels filosofen Émile Durkheim (1857-1917), der i sin sociologiske beskrivelse af moralen fremhæver »lovene for omgængelighed« og samfundets »sociale tvang« (OC IX, s. 176),¹³ dels Freuds kulturpessimistiske fornuftskritik.¹⁴ Samfundet sætter over for børnenes naive leg en fornuft, der er baseret på kalkulation af interesser, en fornuft, der gør det muligt for samfundet at skabe en orden, der kan vare ved. Samfundet kan ikke overleve som kollektiv, hvis ikke den barnlige impulsivitet undertrykkes, hvis ikke børnene underkaster sig »de voksnes fornuftige konventioner« (OC IX, s. 176).

For Bataille er det imidlertid ikke tilstrækkeligt at betragte forholdet mellem individ og samfund i et objektiverende, videnskabeligt perspektiv. Samfundets forsatte beståen er en nødvendighed, men når han beskriver opdragelsen til accepten af denne nødvendighed som en opgivelse af den »naive suverænitet«, så er fokus ikke på socialisering eller sublimeringen af den driftsmæssige natur, men på det subjektive aspekt af det menneskelige liv, den indre oplevelse af selvstændighed, der altid står i modsætning til det kollektive. I den barnlige, naive erfaring af suverænitet bliver enhver begrænsning oplevet indefra som tvang. Barndommens suverænitet er naiv, fordi man endnu ikke har erfaret og dermed forstået nødvendigheden af samfundets begrænsning af den impulsive frihedstrang.

At blive voksen betyder dog ikke for Bataille, at dette suveræne aspekt forsvinder i form af sublimering, socialisering eller dialektisk ophævelse. Der udvikles godt nok et dialektisk forhold mellem den indre erfaring af suveræn selvstændighed og af den kollektive nødvendigheds begrænsning, tvangen; men en endelig forsoning bliver der ikke tale om. Suveræniteten er for Bataille selve selvstændigheden som princip, en nødvendig umulig-

13 Sml. Sørensen 1998.

14 Freuds indflydelse er tydeligst i »Fascismens psykologiske struktur« (»La Structure psychologique du fascisme«) fra 1933. Bataille betragtes som en af de første, der i Frankrig bruger psykoanalysens begreber til politiske analyser (jf. Surya 1992, s. 220).

hed, nødvendig for at være menneske, men umulig som livsprojekt.¹⁵ If. Bataille skyldes Heathcliffs voldsomme følelser over for Catherine efter tilbagekomsten at han ikke er blevet modnet på den rette måde, og at han derfor oplever, at hun med sine handlinger har »förrådt barndommens absolut suveræne kongedømme, som hun sammen med ham *tilhører* med krop og sjæl« (OC IX, s. 177).

Den anden modsætning, modsætning mellem natur og kultur beskrives ikke i så høj grad som den antydes, nemlig i et meget kortfattet indledende afsnit, hvor man støder på kryptiske formuleringer som »kærligheden er dødens sandhed«, »den individuelle død er ikke andet end et aspekt af værens frigørende udskjelser« og »fundamentet for den seksuelle udladning er negationen af jeg'ets isolation« (OC IX, s. 174-75). Bag disse tilsyneladende blot poetiske formuleringer gemmer sig imidlertid en systematisk tankegang, en filosofi om den menneskelige væren og forholdet til naturen, en filosofi, som Sartre foragteligt, men faktisk temmelig rammende har kaldt en blanding af scientisme og mystik.¹⁶

Den rene kærlighed er for Bataille en ren form for det, han kalder 'erotisme', altså en ren, men stadig overdreven optagethed af erotik. Erotisme er ikke seksualitet som dyrisk drift, men den indre erfaring af denne drift,¹⁷ bevidsthedens rettethed mod og oplevelse af et erotisk objekt. Forståelsen af Batailles overvejelser vanskeliggøres imidlertid af, at han hele tiden medtænker det driftsmæssige grundlag for erotismen, således at den naturlige nødvendighed slår igennem i den indre erfaring. Når han skriver, at »Erotismen er [...] tilegnelsen af livet indtil døden« (OC IX, s. 174), så ligger der to ting i det, nemlig dels at erotismen som indre erfaring munder ud i orgasmens oplevelse af intethed, som på fransk ofte benævnes *la petite mort*, den lille død, dels at død og seksuel reproduktion også ontologisk tænkes sammen som en helhed.

Med dette dobbeltperspektiv anfægter Bataille den eksistentielle tilgang til døden, altså døden som livets begrænsning, livet som væren-til-døde.¹⁸ Døden kan betragtes som det enkelte menneskes absolutte grænse, og umiddelbart forekommer det som den mest naturlige måde at betragte døden på i forhold til den indre erfaring. Døden fremtræder imidlertid kun som den absolutte grænse i ét bestemt perspektiv, nemlig i det enkelte menneskes handlingsperspektiv, i rettetheden mod fremtiden, i udkastelsen af projekter, hvis mening ligger i deres planlagte fuldførelse. I dette perspektiv er døden rigtignok for Bataille »ødelæggelsen af det isolerede individs system i søgen efter lykken i varen« (OC IX, s. 181); men Bataille

15 Dette begreb om suverænitet er en vidererefleksion af begrebet om herren, som udviklet af Hegel og Nietzsche. For en videre uddybning, se f.eks. Sørensen 1994, s. 187-96.

16 Jf. Sartre 1943, s. 157 ff.

17 Jf. *L'Érotisme*, OC X, s. 35.

18 Sml. Heidegger 1927, s. 237 ff.

anerkender andre typer erfaringer af og perspektiver på den menneskelige tilværelse end dette pragmatiske handlingsperspektiv, og derfor er døden ikke kun livets absolutte grænse. I det enkelte menneskes handlingsperspektiv kan døden betragtes som intethed, men denne intethed kan man i den indre erfarings perspektiv opleve uden at ophøre med at eksistere som levende menneske. Det er tværtimod en nødvendig del af at leve som menneske at opleve denne intethed, som f.eks. i det øjeblik, hvor man videregiver livet i den seksuelle akts klimaks. Eller sådan kan man i hvert fald beskrive den mandlige oplevelse af orgasmen.

Som sagt medtænker Bataille bestandigt det mere generelle naturperspektiv. Den indre erfaring af intethed er både tabet af det individuelle handlingsperspektiv, for Bataille af individualiteten som sådan, og den naturlige forening af to eksemplarer i videreførelsen af noget, der rækker ud over det individuelle liv, nemlig livet som sådan. I begge perspektiver kan man betragte dette klimaks, den seksuelle udladning som en »ophævelse af jeg'ets isolation« og en benægtelse af døden som livets absolutte grænse. Livet går videre, når de enkelte individer dør, ja, faktisk kan man sige, at døden og den kønnede reproduktion er de to nødvendige ingredienser i den metafysiske udviklingslogik, som styrer det naturlige livs vækst, og hvis hidtil mest imponerende og skræmmende resultat netop er mennesket. I den ukønnede deling af encellede organismer forsvinder det oprindelige eksemplar samtidigt med, at to nye opstår, og den kønnede formering er for Bataille blot en mere kompliceret udgave af denne livets udødelighed, som den ukønnede reproduktion demonstrerer.¹⁹ Livet som sådan er udødeligt, men det udvikler sig via den individuelle død. Bataille kan derfor også skrive, at »den seksuelle reproduktion implicerer døden« (OC IX, s. 174), både fordi de nyttilkomne forlænger og erstatter de forsvundne, og fordi seksualiteten sætter livet på spil gennem resultatet af reproduktion, altså de nyttilkomne eksemplarer, hvis tilværelse efter fødslen ikke kan forudsiges ved undfangelsen. Og når han skriver, »at reproducere sig er at forsvinde« (OC IX, s. 174), så henviser det således både til den beskrevne indre erfaring af intethed i den seksuelle akt og til den seksuelle reproduktions ontologi.

Og ikke blot er livet udødeligt, det er også udtryk for en stadigt brusende overflod, der bestandigt eksperimenter med nye strukturer og former.²⁰ Dette er for Bataille livets »generelle økonomi«²¹, og han kan derfor sige, at litteraturen i disse analyser er »betragtet ud fra en økonomisk vinkel« (OC IX, s. 204). På baggrund af en sådan generel økonomi fremtræder den individuelle død som livets ødselhed, som »værens frigørende udskjelser«. Da ren kærlighed er en form for erotisme, og erotisme har den beskrevne forbindelse til døden, kan Bataille slå fast, at kærlighed er knyttet

19 Jf. *L'Érotisme*, OC X, s. 98.

20 Jf. *La part maudite*, OC VII, s. 40 ff.

21 *Samme*, s. 27.

til døden i den grad, at man både kan sige, at »døden [...] er kærlighedens sandhed« og omvendt, at »kærligheden er dødens sandhed« (OC IX, s. 174). Bag Batailles tilsyneladende blot poetiske formuleringer gemmer sig altså en udbygget metafysik, dvs. en systematisk udlægning af de principper, som styrer såvel den menneskelige som den øvrige naturs væren. Det er denne mystisk-scientistiske metafysik, Bataille udfolder systematisk i de nævnte værker, *La part maudite* (*Den forbandede del*) fra 1948 og *Erotikken* (*L'Érotisme*) fra 1957, men som i disse litterære analyser blot antydes.

III. Det i sandhed onde: Sadisme

I *Stormfulde højder* suspenderes kærlighedens sensuelle, kropslige aspekt, men det gør ikke følelserne mindre voldsomme. I »den rene kærligheds lidelser« kan man se en »lastefuldhed«, og det er disse følelser, der gør spørgsmålet om det onde aktuelt, »som var det onde den stærkeste måde at fremvise passionen på« (OC IX, s. 175). Bataille mener således, at man i denne »måske den smukkeste, den mest grundlæggende voldsomme kærlighedshistorie« (OC IX, s. 174) får præsenteret det onde »i sin mest perfekte form« (OC IX, s. 175).

Som en indledende bestemmelse af det onde præciserer Bataille, at handlinger, hvor målet er et materielt gode, ikke kan ses som udtryk for det onde. De er uden tvivl egoistiske, men det er noget andet end »selve det onde« (OC IX, s. 176). Heller ikke mord kan siges at udtrykke det onde som sådan. Selvom døden er den mest fuldstændige ødelæggelse af det menneskelige liv, så udtrykker et drab ikke det onde som sådan. Det klareste udtryk for det onde er sadistiske handlinger. Sadismen er »det virkeligt onde, det rene onde«, fordi den implicerer nydelsen af selve den »iagttagne nedbrydelse« (OC IX, s. 176).

Og det er faktisk det onde i denne form, som kommer til udtryk i Heathcliffs handlinger. Han opdager, at Catherines svigerinde er forelsket i ham, gifter sig med hende, og begynder umiddelbart efter brylluppet at håne hende og i det hele taget behandle hende med en sådan hensynsløshed, at hun drives til håbløs fortvivlelse. Det onde i disse handlinger er ikke blot Heathcliffs hensynsløshed over for sin egen kone eller hans intention om at gøre Catherines mand så meget ondt som muligt; det virkeligt onde ligger i, at Heathcliff udtrykker ønsket om også at kunne tilbyde sig selv den »fornøjelse« at underkaste både Catherines mand og sin egen kone en »langsom visektion« (OC IX, s. 178), altså at skære dem op i levende live blot for eksperimentets skyld. For Bataille er det Heathcliffs udtrykte og bevidste længsel efter nydelsen ved at gøre ondt, der er »det i sandhed onde«.

Heathcliffs handlinger udtrykker afvisningen af at give afkald på barndommens kongedømme, barnets oprør mod de voksne, en »dæmonisk vilje« til at kæmpe mod den virkelige verden, mod fornuften og mod viljen til

at bestå, kort sagt, det ondes oprør mod det gode. Heathcliff bekæmper den fornuftige verden indædt, rasende og præcist, og Bataille indskærper i denne forbindelse, at netop fordi Heathcliff bekæmper denne verden, kan han ikke i sin egen indre erfaring identificere den *med* det gode; men han kan ikke desto mindre identificere den fornuftige verden *som* det gode, altså som det, hans raseri retter sig imod, den verden, der præsenteres som det gode. At Heathcliff »hader menneskeheden og godheden« (OC IX, s. 178) betyder, at han ved, hvad der almindeligvis betragtes som godt og ondt; ellers ville han slet ikke kunne gøre oprør mod det gode ved at gøre det onde.

Den nære sammenhæng mellem det gode og det onde kommer imidlertid ikke kun til udtryk hos Heathcliff, men også hos Catherine. Catherine er »absolut moralsk«, »så god at hun dør af ikke at kunne løsrive sig fra den, hun elskede som barn«. Vel vidende, at det onde i den grad er i Heathcliff, elsker hun ham alligevel i en sådan grad, at hun udbryder »Jeg er Heathcliff« (OC IX, s. 179). Mens Bataille uden for »fortællingens charme« må betragte Heathcliff-figuren, »en personage så perfekt viet til det onde« som »kunstig« og »fabrikeret«, så ser han den ulykkelige Catherine som Emily Brontës *alter ego*. Heathcliff-figuren hidrører »ikke fra forfatterens logik, men fra hendes drøm« (OC IX, s. 178), og Bataille kan derfor betragte det onde som »det godes drøm« (OC IX, s. 179). Det interessante for Bataille er derfor, at Emily Brontë faktisk har opfundet denne utroværdige figur, og at hun kan forestille sig, at den gode Catherine kan elske det onde erfaret i så ekstrem en form.

Catherine forbliver til sin død tro mod sin mand og samfundets normer, men ved fortsat at elske den vilde Heathcliff forbrøder Catherine sig alligevel mod »troskabens lov«. Emily Brontë viser gennem sin fortælling forståelse for såvel denne splittelse som forholdet mellem lov og overskridelse. Alligevel er der ingen løsning inden for fortællingens rammer, og Bataille kan derfor betragte *Stormfulde højder* som en klassisk græsk tragedie, hvor den enkelte står splittet over for loven som det almene.

IV. Moralens lov og overskridelse

For Bataille har også dette tema en langt videre betydning end selve denne litterære analyse, og igen i retning af modsætningen mellem natur og kultur. Spørgsmålet om lov og overskridelse vedrører nemlig selve det grundlæggende forhold mellem civiliseret menneskelighed og naturlig voldsomhed, og det er i denne forstand, at Batailles biografiske og tilsyneladende psykologiserende og temmelig primitive analyseform bliver produktiv. Via begrebet om den indre erfaring kan han nemlig knytte en imaginær fortællings figur og struktur til forfatterens ontologiske grundvilkår som menneske, og derved betragte den litterære erfaring som udtryk for noget alment menneskeligt. Det område, loven nægter adgang til, »det forbudte

område«, kan i forhold til det litterære beskrives som »det tragiske«; med en forskydning i retning af mennesket som sådan kan Bataille imidlertid direkte begynde at tale om »det hellige« (OC IX, s. 179), og som Durkheim bestemte dette domæne sociologisk, så rummer det hellige altid dobbeltheden af god og ond.²²

Bataille går også her videre end den sociologiske beskrivelse af positive givne lovmæssigheder, og betragter det hellige som udtryk for en dobbelthed i den menneskelige væren som sådan, d.v.s. den dobbelthed, som ovenfor blev beskrevet som en uforsonlig dialektik indenfor den indre erfarings domæne, men som også kan genfindes i menneskets sociale og naturlige væren. I den generelle økonomis perspektiv er den naturlige væren, livet som sådan et overføddighedshorn, en bestandig vækst og overflod, der skylder solen og dens generøse udstråling af energi sin overdådighed.²³ For den menneskelige væren er den grundlæggende økonomiske dobbelthed modsætningen mellem på den ene side produktion og akkumulation og på den anden side unyttigt forbrug og ødsel gavmildhed. Den økonomiske modsætning afspejler sig som splittelse i den menneskelige aktivitet mellem handlinger med mål og den blotte gøren, hvor målet er indeholdt i selve aktiviteten.²⁴

Denne sondring minder meget om den klassiske sondring mellem *poiesis* og *praxis* hos Aristoteles, hvor forholdet mellem handling og mål bestemmer forskellen mellem teknisk produktion og politisk-etisk handling; produktion er kendetegnet ved instrumentel handling, d.v.s. handlinger, hvor målet ligger uden for handlingen, mens politik og etik er kendetegnet ved, at målet er indeholdt i selve handlingen.²⁵ Holdes de to sondringer sammen, kan man tænke sig en politisk-etisk økonomi, hvor fundamentet for udveksling ikke er egennyttigt bytte men generøs gavegivning, og det var præcist en sådan økonomi, som en anden af Batailles store inspirationskilder, Durkheims nevø, antropologen Marcel Mauss, mente at kunne se det hos forskellige folk i Stillehavsregionen. Mauss var imidlertid heller ikke tilfreds med den blotte videnskabelige beskrivelse og generaliserede sine empirisk baserede analyser i retning af filosofisk antropologi og etik.²⁶

Bataille kan siges at videreføre en bevægelse, som Mauss påbegyndte, nemlig dels den specifikke udvikling fra positivistisk sociologi over forstående sociologi til et filosofisk begreb om den indre erfaring,²⁷ dels den generelle forskydning fra det videnskabelige til det ontologiske niveau, der samlet sigter på en bestemmelse af menneskets sociale væren som sådan. I

22 Jf. Durkheim 1906, s. 64 ff.

23 Jf. »L'Économie à la mesure de l'univers«, OC VII, s. 9 ff.

24 Jf. *La Souveraineté*, OC VIII, s. 263.

25 Jf. Aristoteles *Eth.Nic.* 1140b.

26 Jf. Sørensen 2001a, s. 88 f.

27 Sml. Marcel 2003, s. 147 ff.

et sådant generelt metafysisk perspektiv er politik og etik imidlertid ikke den eneste type menneskelig aktivitet, hvor handlen og mål går op i ét. I den generelle økonomis perspektiv viser suveræniteten sig ikke blot ved generøs gavegivning, men også religiøs og kunstnerisk aktivitet, erotik, leg og spilaktiviteter, hvor målet er selve aktiviteten i sig selv. Fælles for denne type suveræne aktiviteter er i økonomisk henseende, at de i forhold til produktion er rent forbrug, unyttig given ud; i den indre erfarings perspektiv ligger det meningsfulde i handlingen i nu'et, i nydelsen ved selve handlingen og ikke som i produktionen skudt ud til indfrielse af det resulterende produkt.²⁸

I forhold til Aristoteles' oprindelige sondring er det almene *normative* sigte på, hvad politik og etik ideelt *bør* være, nemlig et demokrati, først erstattet af en sociologisk-antropologisk beskrivelse af, hvordan mennesker *faktisk* opfører sig i et samfund, og dernæst af en ontologisk bestemmelse af, hvad den grundlæggende struktur *er* i det menneskelige handlingsliv; og i dette sidstnævnte perspektiv kan Bataille kun bestemme en handlings mål som nydelse, enten her-og-nu i selve aktiviteten eller udsat, og kulturens byrde består – jf. Freud – netop i denne udsættelse.

I denne adskillelse af aktivitet og mål, handling og mening, dannes et mellemrum, en udsættelse af den umiddelbare behovstilfredsstillelse og nydelse, og i denne pause kan den fornuftige tænkning opstå. Denne pause gøres selv mulig af et grundlæggende forbud, ikke blot mod nydelse, men mod naturen og dens voldsomhed i det hele taget.²⁹ Dette grundlæggende forbud ligger under de næsten universelle forbud, sociologien og antropologien har afdækket, altså forbud mod »incest, kontakt med menstruationsblod, obscønitet, mord og fortæring af menneskekød« (OC IX, s. 313). Det er dette grundlæggende forbud, der gør det civiliserede menneske muligt, uanset hvordan det historisk er foregået. Forbudet mod voldsomhed muliggør et menneske, der kan adlyde samfundsmæssige love, arbejde, og kalkulere rationelt.³⁰ Men det betyder ikke, at naturen bare forsvinder. Den bryder igennem den kollektive og individuelle civilisering, igennem sublimering, socialisering og dialektisk ophævelse, både i konkret forstand som naturkatastrofer eller orgasmer og som en indre erfaring af intethed, af ukontrolleret angst, henrykkelse eller begge dele på én gang; og det er netop i disse gennembrud, at såvel civilisationen som det civiliserede menneske sættes på spil.

Bataille insisterer på »den fundamentale enhed af alle de bevægelser, hvorved vi undslipper kalkulen af interesser, i hvilke vi fornemmer det nuværende øjeblikks intensitet« (OC IX, s. 184). Det er denne enhed, Bataille i sine tidlige skrifter udtrykker idealtypisk med begrebet om det heteroge-

28 Jf. *La Souveraineté*, OC VIII, s. 248.

29 Jf. *L'Érotisme*, OC X, s. 45.

30 Jf. *samme*, s. 48.

ne. Det heterogener modsætning er det homogener, det viser sig i arbejde, fornuft og samfundsmæssig moral.³¹ Det homogener er forholdsvis klart defineret som struktureret af instrumentel rationalitet, mens det heterogener er negativt defineret som alt det, der ikke lader sig rekonstruere ud fra en sådan rationalitet. I *Stormfulde højder* finder Bataille en klar forståelse af det gode baseret på »hensynet til fælles interesser, som implicerer [...] overvejelser vedr. fremtiden« (OC IX, s. 179-80), mens det onde ikke blot er fraværet af dette, men det, der aktivt modsætter sig eller undslipper kalkulerende og produktion. Den lov, som Heathcliff bryder, og som Catherine mod sin vilje bryder med ham, er først og fremmest »fornuftens lov« (OC IX, s. 181).

V. Over-moral – hinsides godt og ondt

Bataille går imidlertid videre endnu. Med Durkheim kan Bataille uden videre konstatere, at det hellige på samme tid er genstand for både tiltrækning og afsky, og at forbudet »samtidigt en invitation og en forhindring« (OC IX, s. 179). Hvis vi forstår det gode og det onde, som vi indledningsvis bestemte dem, altså som hhv. tiltrækkende og afskyeligt, så rummer det hellige både det gode og det onde. Det finder Bataille bekræftet i den moral, han ser hos Emily Brontë, nemlig en moral, der går ud over den blotte samfundsmæssige sanktion, ud over tvang og belønning. Ifølge en sådan nærmest amoralsk moral er »fordømmelsen af det nuværende øjeblik til fordel for fremtiden« en »afvigelse«, og i forlængelse af den netop beskrevne struktur i det menneskelige handlingsliv, kan Bataille ligefrem erklære, at »det er nødvendigt at genfinde øjeblikkets domæne (barndommens kongedømme), og det kræver en midlertidig overskridelse af forbudet« (OC IX, s. 180). I Emily Brontës sympati for Catherines længsel efter det onde demonstreres for Bataille en »rædsel for forsoning« (OC IX, s. 180), som udvikles til det, han vælger at kalde en »over-moral«, d.v.s. »etiske værdier«, som anfægter den almindelige moral, og som sigter mod en frigørelse fra den blot samfundsmæssige moral. En sådan frigørelse er if. Bataille nødvendig for enhver kunstner, og »den føles måske endnu stærkere af dem, hvor de etiske værdier er stærkest forankret« (OC IX, s. 180). Det er denne tætte forbindelse mellem overskridelsen af den moralske lov og over-moralen, som for Bataille er meningen med *Stormfulde højder* (OC IX, s. 180).

For Bataille er dette imidlertid ikke blot én enkelt romans mening. Over-moralens påbud om overskridelse af moralen udtrykker noget alment ved menneskets sociale væren, der blot skærpes af kunstneren, nemlig det su-

31 For en uddybelse af forholdet mellem det homogener og det heterogener, se f.eks. Sørensens 2001b, s. 246 ff.

veræne som det nødvendige subjektive aspekt ved livet som menneske.³² Den skærpede suverænitæt hos kunstneren betyder imidlertid, at litteraturen må betragtes som »næsten asocial« (OC IX, s. 183). Litteratur skrives alene og henvender sig udelukkende til »individet, isoleret og tabt, til hvilket den intet andet giver end øjeblikket«, og litteraturen kan tilmed afsløre spillet mellem lov og overskridelse, hvormed den selv bliver »en overskridelse af den moralske lov, en fare« (OC IX, s. 182).

Denne sammenhæng sammenfatter flere af de andre analyser i *La littérature et le mal*. I analysen af Baudelaires *Det ondes blomster* (*Les fleurs du mal*) uddybes, hvad det betyder at betragte poesien under den økonomiske synsvinkel (OC IX, s. 204), nemlig at romantik kan betragtes som et oprør mod den kapitalistiske akkumulation på linje med arbejderbevægelsen (OC IX, s. 206). I tilfældet Kafka bliver det tydeligt, at en sådan barnlig ligegyldighed over for samfundet også provokerer kommunister (OC IX, s. 285), mens Proust tydeliggør det antiautoritære islæt af kunstnerens over-moral: »Hvis jeg foretrækker nydelse, så afskyer jeg undertrykkelse.« (OC IX, s. 269).

Forordet til Michelets *Heksen* knytter over-moralen stærkt til værdibegrebet, idet både det onde og det gode for Bataille kan være en værdi. Værdi er grundlæggende »intensitet« (OC IX, s. 219), hvilket igen demonstrerer arven fra Durkheim, der netop betragter samfundsmæssige værdier som skabt i særligt intense perioder i samfundets kollektive liv, som f.eks. den franske revolution, der fik værdierne frihed, lighed og broderskab indlejret i det moderne samfund.³³ Batailles oprindeligt Nietzsche-inspirerede ønske om en »omvurdering af værdierne«³⁴ kan med dette værdibegreb yderligere udvikles ontologisk, så der bliver et antropologisk grundlag for ønsket. Værdi i denne forstand kan ifølge Bataille ikke reduceres til behag eller nydelse, og heller ikke til det gode. »Værdien falder nogle gange sammen med det gode, andre gange [...] med det onde.« Værdier placerer sig i den indre erfaring »hinsides det gode og det onde«, men i to forskellige forhold. Begæret efter det gode begrænser den bevægelse, der bærer os til at søge værdien; friheden i forhold til det onde åbner omvendt for overdrevne former for værdi. Værdi er at gå »så langt som muligt«, i forhold til det gode til dér, hvor samfundet ikke længere kan udvikle sig socialt, i forhold til det onde så langt som individer »for en tid« (OC IX, s. 220) kan gå.

Det onde for Bataille bestemmes i forhold til flere perspektiver, som ikke kan reduceres til hinanden, men som ikke desto mindre er tæt forbundne. I forhold til den almindelige samfundsmæssige moral, så er det onde den bevidste overskridelse af diverse forbud, der alle har det til fælles, at de prioriterer det fremtidige frem for nu'et. Det onde er den bevidste for-

32 Jf. *La souveraineté*, OC VIII, s. 325.

33 Jf. Durkheim 1911, s. 134; sml. også Sørensen 2002a.

34 »Nietzsche et les fascistes«, OC I, s. 452.

nøjelse ved at være asocial, i sin reneste form den nydelsesfulde ødelæggelse af et andet menneske. Ethvert menneske er imidlertid asocialt i den grad og i de øjeblikke, det er suverænt. I forhold til den indre erfaring er det onde derfor ikke blot overskridelsen af disse forbud, men også disse forbud selv, der erfares som tvang, uanset om de erfares som gode eller onde. I forhold til den suveræne over-moral har det onde værdi, nemlig som en vej til den nødvendige, men umulige frigørelse, på godt og ondt, fra enhver form for samfundsmæssig tvang. Denne tanke, at kærligheden til det onde har værdi,³⁵ er imidlertid stærkt kontroversiel, både for religiøse og erklæret sekulære tankegange.

VI. Teodicé-problemet

I den kristne menighed tænkes det onde mest primitivt ved antagelsen af *den* onde, altså Satans eksistens.³⁶ Den klassiske måde at fremstille det onde som et filosofisk problem er i form af det, som siden Leibniz er blevet kaldt *teodicé*-problemet, efter græsk for hhv. gud (*teos*) og retfærdighed (*dike*).³⁷ Det afgørende spørgsmål er her, hvordan det onde kan have plads i en verden, der er skabt og styret af en almægtig, alvidende og algod gud. Teodicé-problemet stiller sig specielt som et problem for den troende, men er relevant for alle tankegange, der antager en verden styret af det gode. Det kan i forskellige udgaver spores helt tilbage til kristendommens tidligste teologiske diskussioner, ligesom beslægtede problemstillinger også kan findes i den antikke græske filosofi, ja, sågar endnu længere tilbage.³⁸ Problemet tilspidses specielt for jødedommen, da man dér traditionelt betragter sig som Guds udvalgte folk, men ikke desto mindre kan se tilbage på en historie præget af alle mulige former for udelukkelse, undertrykkelse og forfølgelse.³⁹

Leibniz gav selv en løsning, der var genial i sin enkelthed: Gud er fuldkommen, og hvis han havde skabt verden som fuldkommen i samme forstand, så ville der være fuldstændig overensstemmelse mellem Gud og verden, og han ville så at sige have skabt sig selv. En sådan udlægning af forholdet mellem Gud og verden stemmer imidlertid ikke overens med skabelsesberetningen, hvor der – hvis man læser den forholdsvis bogstaveligt – er en tydelig forskel på Gud og det univers, han skaber ud af intet. Vi må derfor antage, at Gud i sin fuldkomne algodhed har skabt den bedst mulige verden for mennesker, men at det netop derfor nødvendigvis må være

35 Jf. også *Sur Nietzsche*, OC VI, s. 166.

36 Sml. Harbsmeier 2000, s. 18.

37 Jf. Svendsen 2001, s. 31.

38 Sml. Pedersen 1996, s. 245, Thielst 2001, s. 11 ff. & Svendsen 2001, s. 31.

39 Sml. Leamann 1997.

en verden med visse mangler. Det onde er en sådan mangel, et tegn på fraværet af den fuldkomne godhed, som kun Gud besidder.⁴⁰

Teodicé-problemet hviler på accepten af to præmisser, nemlig at det onde findes, og at der er en algod, alvidende og almægtig gud, der har skabt og fortsat styrer verden,⁴¹ hvilket som nævnt skærpes ved at man som folk er denne guds udvalgte. Hvis disse præmisser modificeres eller helt dropes, så vil teodicé-problemet tilsvarende blive mindre betydningsfuldt eller sårar helt forsvinde. Én måde at modificere præmisserne er at ændre gudsopfattelse. Den hidtil skitserede gudsopfattelse kaldes som regel *teisme*; hvis man i stedet opfatter Gud *deistisk*, så bliver teodicé-problemet mindre akut. En deist mener nemlig, at Gud har skabt verden med de love og sammenhænge, som den nu engang har, incl. den menneskelige frihed, og derefter ikke griber ind i verdens videre gang. For en troende kan det dog stadig være et problem, hvorfor Gud tilsyneladende har skabt en verden, som bestandigt kan hjem søges af det onde, men det kan evt. forklares ved vores begrænsede horisont, altså at »disorder is harmony not understood«⁴². Dermed antydes, at teodicé-problemet ikke er et problem, blot fordi man er troende; det onde stiller sig som et problem, hvis, som det udtrykkes af Nelson Pike, »man går til teologien som et quasi-videnskabeligt emne«⁴³, altså hvis man ikke er tilfreds med at tro og acceptere Guds vilje, men tillige forlanger at kunne forstå fornuften i det hinsides. Teodicé-problemet er først og fremmest et problem for en teologi, der vil placere religionen inden for rammerne af fornuften, altså specielt for religiøse filosoffer.

Blandt de klassiske forslag til løsninger af teodicé-problemet kan man spore forskellige typiske argumenter. Mange er variationer over de to allerede nævnte, nemlig bestemmelse af det onde som blot en mangel, og den ydmyge accept af ikke at kunne gennemskue fornuften i Guds handlinger: »Herrens veje er uransagelige«. Ud over disse kan yderligere to typer løsninger kaldes klassiske, nemlig at det onde er menneskenes ansvar, fordi det er et resultat af den viljesfrihed, Gud har givet menneskene, og at Gud bevidst har skabt mennesket ufærdigt, fordi det bliver bedre, hvis det selv må stræbe efter og realisere det gode. Ingen af dem kan siges at levere den endelige løsning – som den australske filosofi John Mackie påpeger (og Svendsen citerer), så kunne en almægtig gud vel have skabt viljesfriheden på en sådan måde, at den ikke ville det onde⁴⁴ – men sidstnævnte er interessant derved, at den indeholder den teleologiske udviklingstanke, som hos Hegel udvikles til et storslået historisk løsningsforslag på teodicé-proble-

40 Sml. Thielst 2001, s. 54 & Svendsen 2001, s. 42.

41 Sml. Pike 1963, s. 40 f.

42 Mackie 1955, s. 26.

43 Pike 1963, s. 52.

44 Jf. Mackie 1955, s. 33.

met,⁴⁵ og hvis marxistiske udgave var den direkte anledning til Batailles udforskning af de mindre stuerene sider ved den menneskets sociale væren.⁴⁶

Hegels løsning på teodicéen er historien om, hvordan slavens undertrykkelse, angst for døden og lydige arbejde er det, der bringer bevidstheden videre på vejen mod absolut viden. For den generelle udvikling har Hegel tillid til, at virkeligheden er fornuftigt ordnet: Med fornuftens list, den usynlige hånd, der virker bag om ryggen på de enkelte aktører, føres historien frem til den endelige slutning, paradiset på jord.⁴⁷ I Marx' udgave blev den samme logik fortolket som kampen mellem klasser, mellem proletarer og kapitalister, og udviklingslogikken så han bekræftet i den politiske økonomis lovmæssigheder. Bataille protesterede mod både troen på en historisk udviklingslogik, der med nødvendighed gik i retning af en *happy ending*⁴⁸ og mod idealiseringen af slavetilværelsen. I arbejderbevægelsens kamp mod kapitalisme og fascisme var han fra begyndelsen usikker på udfaldet; men uanset hvad den måtte ende med, så måtte det eneste, der var værd at kæmpe for, være et samfund, hvor alle var herrer, ikke et samfund af slaver.⁴⁹

VII. Lidelse og empirisme

I det lys kan det synes meget fornuftigt, når Svendsen skriver, at teodicéproblemet »repræsenterer en fejlagtig indgangsvinkel til det ondes problem, fordi den ikke tager lidelserne tilstrækkeligt alvorligt«⁵⁰. I teodicéproblemet er fokus rigtignok på retfærdiggørelse, både det ondes retfærdiggørelse og retfærdiggørelsen af Guds eksistens, og, som Svendsen erklærer: »Det onde skal ikke retfærdiggøres, men minimeres.«⁵¹ Ræsonnementet afslører imidlertid, at Svendsen allerede på forhånd har besluttet, hvad det onde er, nemlig menneskers konkrete og aktuelle lidelser. Som han skriver til slut: »Det onde er ikke først og fremmest et teoretisk problem, men et praktisk problem.«⁵² Svendsen medgiver, at grænserne mellem teologi og filosofi kan være lidt uklare i spørgsmålet om det onde, men mener selv, at han forholder sig til sagen med »et moderne, sekulært, vestligt perspektiv«⁵³. Med accepten af det onde som primært et praktisk

45 Jf. Svendsen 2001, s. 48.

46 Sml. »Matérialisme«, OC I, s. 179.

47 Jf. »Hegel, l'homme et l'histoire«, OC XII, s. 358 ff.

48 Jf. *La Souveraineté*, OC VIII, s. 319 f.

49 Jf. Sørensen 2001b, s. 254 ff.

50 Svendsen 2001, s. 53.

51 Svendsen 2001, s. 54.

52 Svendsen 2001, s. 161.

53 Svendsen 2001, s. 10. For en nutidig religiøs diskussion af det onde som et problem, se f.eks. Hafstad 1993, s. 9.

problem har han imidlertid blot skiftet det religiøse perspektiv ud med et moralsk; han spørger ikke, hvad det onde er, for det onde »findes ikke«, ej heller hvilken rolle, det onde spiller for den menneskelige væren, for det onde er blot »en mængde fænomener, som alle bidrager til at gøre livet mindre godt«⁵⁴. Svendsen gør en dyd ud af at forblive »på overfladen«⁵⁵ og forsøger ikke at forstå, hvorfor det onde kan virke som »fascinationsobjekt«, hvorfor det er noget, »vi kan frådse i og have det morsomt med«. Det eneste, vi if. Svendsen har brug for at forstå er »de forpligtelser, vi har over for andre mennesker«⁵⁶, og de situationer, hvor »hensyn til konsekvenser kan overstyre« de »moralske principper«⁵⁷. En så bastant kobling af etisk og empiristisk reduktionisme i tilgangen til spørgsmålet om det onde er imidlertid ligeså frugtesløs som den teologiske dogmatik. Ingen af dem stiller spørgsmålet om, hvad det onde egentlig er, da de på forhånd kender svaret, nemlig hhv. Djæveln og menneskelige lidelser.

Svendsens måde at behandle det onde på er imidlertid ikke enestående; allerede Hume gik til sagen på denne måde og gled fra tale om det onde som lidelser direkte over i overvejelser over ubehag og smerte.⁵⁸ Det er imidlertid denne afmystificerende, sekulariserede tilgang til spørgsmålet om det onde, der virkelig åbner for muligheden af at dyrke det onde på en ufarlig og uforpligtende måde, dvs. at svælge i beskrivelser af menneskelige lidelser. Når formålet med at diskutere det onde udelukkende er praktisk, altså at forhindre menneskelig lidelse, så bliver man nødt til at vide, under hvilke omstændigheder menneskelig lidelse opstår. Det fører den erklæret overfladiske moralfilosof til at undersøge de mest kendte eksempler på grusomheder og hensynsløs gennemtvungelse af idealer eller personlige præferencer. Sådanne undersøgelser kan imidlertid højst gå i retning af kausale forklaringer af psykologisk, sociologisk eller historisk karakter, for filosofisk er der ikke mere at diskutere, og derfor bliver resultatet ofte lange beskrivelser af eksemplerne på menneskelig lidelse, fulgt af en opfordring til at forhindre, at noget sådant kan opstå igen, altså den mest primitive form for moraliseren. Den sekulariserede filosof har således begrænset sin filosofiske indsats til blot at gentage den kristne forsagelse »fri os fra det onde«.⁵⁹

54 Jf. Svendsen 2001, s. 19.

55 Svendsen 2001, s. 22.

56 Svendsen 2001, s. 7 f.

57 Svendsen 2001, s. 167.

58 Jf. Pike 1963, s. 38.

59 Sult, ulighed, udbytning og den samfundsmæssige struktur, der forstærker disse on-
der, kan samlet beskrives som »det politiske onde«, som »den menneskeskabte ulyk-
ke, som ikke er nødvendig« (Thomassen 1987, s. 64 f.). Denne formulering tydelig-
gør, at det kunne være anderledes, men hvis ikke det skal forfalde til den beskrevne
form for moralisme, kræves der præcise politiske analyser og handlingsanvisninger.

Moderne filosofisk litteratur om det onde deler sig derfor ofte i to, nemlig dels de nævnte beskrivelser af, hvordan den menneskelige værens skyggesider har vist sig historisk,⁶⁰ dels idéhistoriske beretninger om, hvordan man i tidligere tider filosofisk har tematiseret det onde.⁶¹ Selve diskussionen om det onde træder i baggrunden, ja, faktisk bliver det svært overhovedet at diskutere noget. Det er kendt, at det ondes fascinationskraft kan bidrage til bevidst eller ubevidst overdrivelse, som selvfølgelig »fremmer forståelsen«, men som kan være svær at håndtere. Den bastante moraliseren og den overfladiske empirisme gør det imidlertid upassende at være skeptisk over for, om alle de beskrevne grusomheder og lidelser nu også har fundet sted som beskrevet, ja, det bliver endog upassende at rejse banale kildekritiske spørgsmål. Ikke blot er filosoffer typisk stærkt normative; de lærer typisk også at forholde sig til det sagte, som det siges, og er således metodemæssigt dårligt rustede til at forholde sig kritisk til empiriske beskrivelser; og denne metodiske overfladiskhed forstærkes af såvel empirisme som moralisme. Både det ondes fascinationskraft og det upassende ved at være almindelig skeptisk kan imidlertid betragtes som udtryk for det ondes stærke symbolske kraft og værdiladning, men en undersøgelse af det onde i denne retning kræver en anden tilgang end den moralistisk-empiristiske reduktionisme.

VIII. Eksistens og mening

Hvis man dropper den teologiske og den empiristiske tilgang til spørgsmålet om det onde, men stadig formulerer det onde som et problem, så kan man i stedet for at antage eksistensen af en gud som præmis betragte denne antagelse som et svar på et eksistentielt problem, nemlig hvad der dog gør livet værd at leve, når det tilsyneladende ikke er andet end en uendelig række af lidelser. Troen på en algod, alvidende og almægtig gud tilbyder et svar på den tilsyneladende meningsløshed, der gør det muligt at holde lidelsen ud, nemlig at der grundlæggende er noget godt i verden, at der er en mening med galskaben, selvom man ikke selv kan gennemskue, hvad det egentlig er. I et individuelt psykologisk perspektiv kan denne ydmyge tro opfattes som en lindring af den oplevede lidelse, mens den i et bredere sociologisk perspektiv – jf. Marx – kan betragtes som opium for folket, altså noget, der holder folket i ro og gør fortsat udbytning og undertrykkelse mulig.

Psykologiske og sociologiske forklaringer har imidlertid ikke kunnet få hverken teodicé-problemet eller det eksistentielle problem til at for-

60 Sml. f.eks. Svendsen 2001, Rendtorff 2002 og Vetlesen 2002.

61 Sml. f.eks. Svendsen 2001 og Thielst 2001.

svinde.⁶² Kravet om en mening med tilværelsen, kravet om at tilværelsen skal være godt for noget er tilsyneladende udtryk for noget grundlæggende menneskeligt. For en ateist som Sartre er det eksistentielle udgangspunktet, at mennesket er dømt til frihed og dermed bestandigt må kæmpe imod kontingensens meningsløshed. Når han på det grundlag skal fortolke Jean Genet og hans *Tyvens dagbog*, betyder det, at Genets liv bliver paradoksalt og umuligt. Genet vælger at ville det onde som projekt, men for Sartre er det onde en mangel, et intet i forhold til væren og kan som sådan ikke være genstand for et meningsfuldt projekt.⁶³ Sartre viser, hvordan alle Genets forsøg på at realisere det onde gennem sine handlinger mislykkes. Som bevidst ond må Genet bestandigt udfordre det gode i form af det bestående samfund og den almindelige moral; men under nazismen, hvor den samfundsmæssige moral pludselig bliver det onde, så fanges Genet i et paradoks. For hvad skal han gøre i forhold til jøder og kommunister? Hvis han håner og mishandler dem, bliver han accepteret som en del af det bestående, men hvis han afviser at udnytte dem, bliver han en helt, fordi han har gjort det gode.⁶⁴

For Sartre kan stræben efter ondskab og rædsel simpelthen ikke udgøre et konsistent livsprojekt; idet Genet vælger at ville det onde, så forvandles det onde til »en slags gode« (OC IX, s. 300), nemlig til det han vil. Man kan kun ville noget, ikke intet. Genet erkender imidlertid det umulige i sit paradoksale livsprojekt og vælger derfor fantasiens verden, dvs. vælger at skrive om det onde, vælger, som den danske filosof Jacob Dahl Rendtorff udtrykker det, »en imaginær fremstilling af intet, der ikke er begrænset af situationens realitet«⁶⁵. Sartre bekræfter tilsyneladende ligesom Svendsen den indledningsvist nævnte anti-metafysiske pointe, at det onde som sådan blot er en illusion, at det onde ikke eksisterer som sådan. Derved åbnes der op for fortolkningen af det onde som en fantasme, et simulakrum, en frit svævende betegnelse, en fortolkningkategori, der har sin egen ideologiske logik og skræmmende ladning, men som ikke refererer til noget bestemt. Det onde bliver projektionen af ens egen eksistentielle angst, dvs. en frygt uden objekt, et ubehag ved tilværelsens tilsyneladende meningsløshed, udsigten til tilværelsens endelighed, væren til døden, en eksistentiel svimmelhed, kvalme eller hvad man nu har kaldt det.

For Bataille er dette perspektiv alt for forenklet. Sartre opererer med en alt for simpel opfattelse af strukturen i det menneskelige handlingsliv, den sociale væren og i forholdet mellem det gode og det onde. For Sartre er det primære ikke handlingen, men valget, der går forud for handlingen. Genet vælger if. Sartre det onde som projekt, men man kan kun ville noget, der i

62 Sml. f.eks. Safranski 1997, Hafstad 1993 og Thomsen 2000.

63 Jf. Rendtorff 1994b, s. 80.

64 Jf. Rendtorff 1994b, s. 83.

65 Rendtorff 1994b, s. 85.

en eller anden forstand er godt, altså en væren, der giver mening. Den fri vilje kan derfor kun vælge det gode, men for Sartre er det gode samtidigt det samfundsmæssigt accepterede, der har »reglens lukkede karakter«⁶⁶. Men, slår Bataille fast, hvis det gode forstås sådan, så er det »i overensstemmelse med nytten« og dermed intimt forbundet med »underkastelse« og »lydighed«, mens »frihed altid er en åbning mod oprøret«. Sartre når if. Bataille godt nok til at »tale om det onde i termer af frihed« (OC IX, s. 309), men i sidste ende forstår Sartre alligevel ikke, hvor grundlæggende denne forbindelse er. Bataille slår fast, at »det unyttige forbrug forholder sig til produktionen som suverænen til den underordnede, som frihed til slaveri« (OC IX, s. 308), og derfor kan man aldrig udlede en traditionel samfundsmæssig nyttemoralsk opfattelse af det gode ud fra den frihed, mennesket if. Sartre er fordømt til. Sartres tænkning bliver i sidste ende, som Rendtorff udtrykker det, »en tragisk filosofi«⁶⁷, hvis moralske anliggende kun kan udtrykkes som en »'fodnote-filosofi' om etiske temaer«⁶⁸, og det lykkes ham heller ikke at forsone sig politisk med den Hegel-marx-ske løsning på det ondes problem.⁶⁹

For Bataille er Sartres tilgang en misforståelse: »Det, som [...] forkastes i det onde, er hensynet til fremtiden.«⁷⁰ Sartres tankegang er udtryk for, at den homogene arbejdsomhed dominerer det menneskelige liv. Det tragiske er selve formuleringen af det onde som problem og den eksistentielle fordring om mening. De er begge udtryk for den side af den menneskelige væren, der udelukkende lægger vægt på den rationelle planlægning af projekter, hvis mening er deres fremtidige realisering, og den rationelle produktion, hvor målet er uden for handlingen. Det er slaven, der i sit slid har brug for at kunne se en mening uden for handlingen; for den, der nyder sin nuværende aktiviteter, for den, der gør noget, som er meningsfuldt i nu'et, for kunstneren, kongen og livsnyderen, så er kravet om yderligere mening slet ikke meningsfuldt.

IX. Det afskyelige problem

Igen kan man imidlertid vende perspektivet om. De ovennævnte problemer, teodicéen og det eksistentielle, er problemer set indefra, altså fra den enkeltes subjektive forståelses- og handlingsperspektiv, problemer for mig og min handlen i forhold til den alt for nærværende virkelighed. Problemet er ganske enkelt, at omverdenen yder modstand mod min frie handlen.

66 Sartre: *Saint Genet*, s. 221 (OC IX, s. 309).

67 Rendtorff 1994b, s. 81.

68 Rendtorff 1994b, s. 92.

69 Sml. Rendtorff 1993, s. 132 f.

70 *Sur Nietzsche*, OC VI, s. 50.

Hvis man således i stedet betragter situationen lidt fra oven, så er det ikke nødvendigvis de begrænsninger, virkeligheden pålægger mig, der er problemet; det kan lige så vel være mig selv, der er det objektive problem for virkeligheden. Set udefra – eller ovenfra – kan det problem, der giver anledning til forestillingen om det onde, udmærket være de enkelte mennesker og deres egensindige tanker og handlinger, altså de mennesker, der betragter deres eget liv og frihed som så betydningsfuldt, at den modstand, de erfarer, kun kan forstås som det onde. Indefra bliver det ydre det onde; men udefra bliver det indre det onde. For den etablerede orden er friheden det onde, mens den etablerede orden netop er det onde for friheden. Det er denne dobbelthed, der kommer til udtryk i Batailles bestemmelse af det onde i den indre erfaring både af forbudet og af overskridelsen af forbudet, en overskridelse, der både sker for sin helt egen skyld, i nu'ets nydelse af friheden, i den henrykte rædsel, og som er nødvendig for fastholdelsen af det subjektive aspekt ved det menneskelige liv.

Hvis man husker på den indledende definition af det onde, nemlig som det, der ikke tilstræbes eller måske ligefrem afskyes, så kan man betragte Batailles bestemmelse af det onde som en specificering af, hvad det afskyelige egentlig er. Denne definition var imidlertid en konstruktion, nemlig en negation af Aristoteles' klassiske afgrænsning af det gode. Aristoteles havde som nævnt intet begreb om det onde, men hvis det gode er det, alting stræber imod, og hvis god og ond er modsætninger, så bliver det onde for at være helt præcis *enten* alt det, intet stræber imod *eller* det alting flygter fra, altså enten det ondes kontradiktoriske eller kontrære modsætning.

Hvis det sidste er tilfældet, altså hvis det gode og det onde er kontrære modsætninger, så gives der mulighed for at betragte både det gode og det onde som noget substantielt, således som f.eks. manikærerne gjorde.⁷¹ Det muliggør imidlertid også en tredje position, et mellemrum mellem de to modpoler, et neutralt felt, der hverken er godt eller ondt. I dette felt kan hverken handlinger eller hændelser bedømmes moralsk, og derved frisættes der en del af det værende, såvel i naturen og samfundet som i mennesket og dets handlinger. Dette er ikke tilfældet, hvis modsætningen er kontradiktorisk. Så vil sondringen mellem det gode og det onde være udtømmende og de to vil udelukke hinanden. Det vil sige, at man både kan betragte det onde som fravær af det gode og det gode som fravær af det onde, og her er der ikke plads til et neutralt felt på samme niveau som det gode og det onde; friheden må derfor findes hinsides godt og ondt.

Batailles modsætningsforhold er typisk af den kontradiktoriske type; ellers ville der ikke være tale om dialektik i Hegels forstand.⁷² Batailles dialektik er imidlertid ikke helt ortodoks, idet han også medtænker den indre erfaringens kontraritet, altså de polære modsætninger. Endelig går han ikke

71 Jf. Pedersen 1996, s. 251.

72 Sml. Sørensen 2002b, s. 268.

kun fremad og viser, at indre modsætninger opstår ud af figurerne; han går også tilbage og viser, at modsætningerne forudsætter hinanden, at de har nødvendige fælles, nærmest transcendentale forudsætninger på et andet niveau, såvel logisk som ontologisk. På dette samlede grundlag kan Bataille siges at dekonstruere ideen om det onde som sådan og gøre den relationel. I modsætning til de i indledningen nævnte anti-metafysiske strategier, så dekonstruerer Bataille ikke det onde ved blot at vise dets logisk-sproglige forhold til det gode, men også ved at vise, hvordan både det gode og det onde har substans både i ontologisk forstand og som indre erfaringer, og at de i begge tilfælde er knyttet dialektisk til hinanden, til menneskets sociale ontologi og til en vitalistisk naturmetafysik. Spørgsmålet er imidlertid stadig, hvad Batailles begreb om det onde kan sige til dem, der virkelig betragter det onde som et problem.

Typisk stilles spørgsmålet om det onde som nævnt nemlig ikke som et tema eller et begreb, men som et problem, ja, ofte taler man simpelthen om det ondes problem uden nærmere indledning. Et problem opstår dog ikke bare ud af ingenting. Noget er kun et problem i et bestemt perspektiv, men det betyder ikke, at det blot er et individuelt problem. Men uanset om et problem er individuelt eller kollektivt, subjektivt eller objektivt, så skal et problem afdækkes gennem en undersøgelse, og uanset om det problem, der viser sig, er et problem for nogen eller for noget, så implicerer formuleringen af noget som et problem, at der er en løsning.⁷³ Og at gøre noget ved et problem er en aktivitet, der har sit mål uden for selve aktiviteten, altså den type aktivitet som Aristoteles kalder *poieisis*, og som står i modsætning til såvel *praxis* som alle de aktiviteter, der ifølge Bataille får deres mening i nuet, som får værdi gennem den intensitet, hvormed de dyrkes, altså leg, erotik, kunst, oprør osv.

Disse aktiviteter, der alle trodser fornuftens lov, er if. Bataille det ontologiske grundlag for erfaringen af det onde; det onde viser sig i den indre erfaring af forbudet mod sådanne blot forbrugende aktiviteter. At stille det onde som et problem implicerer, at der lægges op til en instrumentelt rationel problemløsende aktivitet, der sigter på at fjerne det onde. I et Bataille'sk perspektiv ville det betyde, at man fjerner ikke bare det nødvendige grundlag for det civiliserede menneske som sådan, den indre erfaring af forbudet, men også den suveræne overskridelse af det forbudte, den umulige, men ligeså nødvendige menneskelige subjektivitet. Løsningen af det ondes problem ville for Bataille simpelthen være den endelige løsning, udryddelsen af menneskeheden som sådan; i et Bataille'sk perspektiv er opfattelsen af det onde som et problem derfor en tankemæssig blindgyde.

73 Sml. Dewey 1938.

X. Det virkelige onde

Betragter man igen teodicé-problemet, så kan man nu opregne tre og ikke to forudsætninger, nemlig troen på en bestemt type gud, formuleringen af det onde som et problem og eksistensen af det onde. De to første præmisser er blevet diskuteret, men den sidste er hidtil blevet taget for givet, altså at det onde eksisterer. Som regel betragtes det ondes eksistens som et simpelt faktum, og der er derfor ingen grund til at betvivle, at det onde som en sproglig kategori i diskurser som de indledningsvist nævnte både har mening og reference. Til støtte for denne antagelse kan man fremhæve menneskelivets grundvilkår, altså at man faktisk ikke gøre ret meget uden at støde på modstand. Vores evne til at forestille os mulige genstande, verdener og hændelsesforløb er fantastisk; men i det øjeblik disse fantasier forsøges realiseret i form af planer og virkelig menneskelig handlen, så støder man på virkelighedens begrænsninger i form af classeskel, tyngdelov, markedslogik, barndomstraumer, dødelighed osv. osv. Man kan simpelthen ikke leve som et handlende menneske uden at støde på sådanne ubehageligheder, dvs. at det onde eksisterer. For at vide om det onde eksisterer, må man imidlertid have en idé om, hvad det onde egentlig er, og denne diskussion kan ikke siges at være afklaret, hverken af kristne og sekulære moralister eller af eksistentialister.

En klassisk filosofisk måde at nærme sig sagen på er Leibniz' sondring mellem det metafysiske, det fysiske og det moralske onde, nemlig henholdsvis det onde som princip, lidelse og synd. Med udviklingen af bl.a. den indledningsvist nævnte litterære genre kan man i dag tilføje kategorien det æstetiske onde, ofte kaldet det hæslige.⁷⁴ Man kan sondre mellem det onde, som sker, f.eks. jordskælvet i Lissabon i 1755, og det onde, der gøres, f.eks. tortur, og sidstnævnte er i dag langt det almindeligste, omend man stadig taler om 'onder' og forstår udtrykket 'fri os fra det onde'. Denne sondring tydeliggør, at mennesket kan være enten aktivt eller passivt i forhold til det onde, og derfor sondrer man ofte mellem at lide ondt og at handle ondt, og endelig kan man sondre mellem om dette onde er bevidst villet eller blot er et udslag af dumhed.

Det 20 århundredes diskussion om det onde har stort set lagt den metafysiske diskussion bag sig og tager udgangspunkt i Kants diskussion af det moralske onde, hvor der sondres på en anden måde mellem det passive og det aktive, nemlig mellem det radikale onde og det dæmoniske onde. Det radikale onde er den i menneskets liv iboende tendens til ondskab, nemlig at moralen ofte underordnes den enkeltes tilbøjelighed til at fremme egne mål, altså det man i traditionel kristendom betegner som arvesynden. Overfor dette begreb om det onde står det dæmoniske onde, der er det bevidst

74 Sml. Thielst 2001, s. 24.

villedede onde, altså den form for ondskab, hvor det onde gøres, fordi det er ondt. Man kan selvfølgelig afvise eksistensen af denne »dæmoniske ondskab« som en »myte«⁷⁵, men det er netop den forståelse af det i sandhed onde, som Bataille læser ud af litteraturen, idet han dog yderligere forstærker det bevidste aspekt ved at fremhæve den intenderede nydelse forbundet med sadistisk grusomhed. Hermed kommer Bataille til at stå i modsætning til ikke blot de moraliserende empirister, men også den tysk-amerikanske filosof Hannah Arendt, hvis idé om det ondes banalitet har været dagsordensættende for mange nyere diskussioner om det onde.

Arendts idé er resultatet af et studium af bureaukraten Adolf Eichmann og hans rolle i Holocaust. Arendt mener ikke, man kan betragte Eichmanns opførsel som sadistisk eller dæmonisk; det chokerende er, at det onde viser sig at være »et overfladefænomen«, et udtryk for »manglende tænkning, manglende dømmekraft og manglende vilje til at tænke politisk«⁷⁶. Det interessante er imidlertid, at Arendt tidligere i forhold til Holocaust har kritiseret et tilsvarende filosofisk begreb om det onde, nemlig forståelsen af det onde som en brist, et fravær; netop Holocaust udviser, mente hun i første omgang, det onde i en sådan skikkelse, at det kun kan ses som det dæmoniske onde, altså som det onde gjort af princip:⁷⁷ Det onde i Holocaust er hinsides både den menneskelige forstand og enhver rationel nytte-betragtning, både utilgiveligt og umenneskeligt. Dette onde gøres ud fra et næsten gudeligt perspektiv, hvor man gør sig til herre over menneskeheden som sådan.

Som den danske politolog Carsten Bagge Laustsen fremhæver, så kan begge Arendts bestemmelser af det onde imidlertid karakteriseres som »uselviske«⁷⁸, og måske er det her, den grundlæggende forskel i forhold til Bataille skal søges. Begge vil selvfølgelig afvise, at det onde blot kan være et middel til materiel vinding, men Batailles forståelse af det onde fremhæver forbindelsen mellem rædsel og nydelse, angst og henrykkelse, og det vil sige, at det onde ikke kan siges at fordre enten dumhed eller idealistisk principfasthed. Det onde kan gøres for sin egen skyld, men ikke kun af princip; man kan gøre det onde af lyst. Det er for Bataille netop tilfældet med det sadistiske onde, og derved knyttes det dæmoniske onde sammen med det radikale onde. Hvis det onde gøres, fordi det er ondt, og hvis det onde i den forstand kan give nydelse, så kan nydelsen ved det onde være såvel motiv som grund for det onde, og så falder det radikale onde, tendensen til almindelig menneskelig ondskab, sammen med det dæmoniske onde, at gøre det onde fordi det er ondt.

75 Svendsen 2001, s. 161.

76 Jf. Laustsen 2002, s. 161.

77 Arendt benævner selv dette onde som det radikale onde; men if. Laustsen forveksler Arendt Kants begreb om det radikale onde med det dæmoniske onde (jf. Laustsen 2002, s. 163).

78 Laustsen 2002, s. 161.

En lignende forståelse af det onde er også blevet udviklet på mere traditionelt videnskabeligt grundlag, nemlig i den amerikanske politolog C. Fred Alford's psykoanalytisk baserede samfundsforskning. Det onde har at gøre med angst og nydelse ved at »overskride grænser« og »krænke tabuer«. Det onde betegner en grundlæggende rædsel, men det er også »tiltrækkende«, omend »mere i teori end i praksis, mere i litteratur end i virkeligheden«⁷⁹; selve spillet med det onde er et udtryk for ønsket om at have magt over sig selv og andre, at kunne leve lystigt og uden begrænsninger.

Grundlaget for Alford's forståelse af det onde er en interviewundersøgelse i USA, hvor den mest udbredte forståelse af det onde viser sig at være meget lig Batailles, nemlig »nydelsen ved at pine og manglen på anger«⁸⁰. Givet at denne forståelse af det onde må være knyttet til reelle erfaringer, spørger Alford derefter, hvorfor mennesker piner hinanden, og det mest enkle svar er selvfølgelig, at »de har lyst til det, [...] at det giver dem nydelse«⁸¹. Mennesker gør, hvad de vil; ellers ville de ikke gøre det. Alle andre forklaringer er blot dårlige undskyldninger. Som en interviewet fængselsindsat udtrykker det: »Man, people love violence. Television and movie companies make millions on it.«⁸² Det rejser selvfølgelig spørgsmålet, hvorfor det skulle give nydelse at være sadist, og det forklarer Alford ud fra psykoanalysen, nemlig at sadisme ikke primært drejer sig om seksualitet, men om »magt og dominans«⁸³. Nydelsen ved at gøre det onde ligger i at være herre over ikke blot sig selv, men også den, man piner. Alford stopper selvfølgelig ikke ved denne forenkede forståelse, men hans udgangspunkt tydeliggør en vigtig pointe, nemlig at det er svært for teoretikere at »kalde mennesker onde, selv – eller især – når de gør onde ting«⁸⁴. I Milgrams berømte eksperimenter med autoritet og lydighed⁸⁵ er der således ingen tale om, at nogle af forsøgspersonerne måske simpelthen nød at få lov til at gøre det forbudte, at pine et andet menneske, altså at deres nervøse latter var udtryk for »skamfuld nydelse«⁸⁶.

For Bataille er det som nævnt denne forståelse af det onde, der udtrykker det i sandhed onde, og han viser med sine litterære analyser, at det dæmonisk onde spiller en vigtig rolle i sproget og i det imaginære. Via sine metafysiske antagelser argumenterer han for, at det onde i denne forstand også spiller en rolle i det menneskelige liv generelt, nemlig som det godes

79 Alford 1997, s. 99-101.

80 Alford 1997, s. 21.

81 Alford 1997, s. 31.

82 Alford 1997, s. 28.

83 Alford 1997, s. 27.

84 Alford 1997, s. 29.

85 For en beskrivelse af disse eksperimenter og deres betydning, se f.eks. Baumann 1989, s. 151 ff. eller originalen selv, Milgram 1974.

86 Alford 1997, s. 26.

drøm, det godes nødvendige andet, der i den indre erfaring giver sig som en rædsel for intetheden, en angst for det, der i den menneskelige erfaring er den absolutte mangel, nemlig naturen. Og dette radikalt dæmoniske onde er ikke blot symbolsk eller imaginært; det eksisterer også virkeligt. Den indre erfaring af såvel det forbudte som forbudet selv er som nævnt dobbelt, som den erfaring af det hellige, hvor det gode og det onde er ét, dvs. både udtrykker afsky og tiltrækning. Denne dobbelthed muliggør både den civiliserede overholdelse af forbudet og den nødvendige suveræne overskridelse, der som indre erfaring bliver en blanding af henrykkelse og rædsel. Det onde er ikke blot et fravær, en brist eller en uheldig følge af dumhed, fanatisme eller egoisme. Det onde er noget i sig selv og kan derfor være et projekt. Det onde er ikke kun negativt defineret i forhold til det gode; det radikalt dæmoniske onde har substans, nemlig i nydelsen.

Derfor reproduceres den absolutte forskel mellem det gode og det onde igen og igen, i myter, drømme og barndommens eventyr, i Lego-figurer og Dungeons & Dragons, i Tolkiens storslåede drama og i politisk retorik på tværs af religiøse, kulturelle og sociale skel. Det gode og det onde er kategorier, der er så universelle og symbolsk ladede, som kategorier kan være; hvis ikke det kan betragtes som et tegn på, at det radikalt dæmoniske onde virkeligt eksisterer, så er intet bevis tilstrækkeligt.

LITTERATUR

- ADAMS, M.M. & ADAMS, R.M. (red.) (1990): *The Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press.
- ALFORD, C.F. (1997): *What Evil Means to Us*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- ARISTOTELES (*Eth.Nic.*): *Nikomachische Ethik*. Berlin: Akademie Verlag, (1956) 1991.
- BATAILLE, G. (*OC*): *Œuvres Complètes*, tome I-XII. Paris: Gallimard, 1970-88.
- BATAILLE, G.: Hegel, l'homme et l'histoire (1956). I: *OC XII*, s. 349-69.
- BATAILLE, G.: *Histoire de l'Œil* (1928). I: Bataille *OC I*, s. 62-66 (dansk oversættelse (d.o.): *Historien om øjet – Madame Edwarda*. København: Politisk Revy, 2, 1999.).
- BATAILLE, G.: *La littérature et le mal* (1957). I: Bataille *OC IX*, s. 169-316.
- BATAILLE, G.: *La Part maudite* (1949). I: Bataille *OC VII*, s. 17-179.
- BATAILLE, G.: *La Souveraineté* ('1954'). I: Bataille *OC VIII*, s. 241-456.
- BATAILLE, G.: *La Structure psychologique du fascisme* (1933). I: Bataille *OC I*, s. 339-371 (d.o. I: Rasmussen & Sørensen 1994).
- BATAILLE, G.: *L'économie à la mesure de l'univers* (1946). I: Bataille *OC VII*, s. 7-16.
- BATAILLE, G.: *L'Érotisme* (1957). I: Bataille *OC X*, s. 7-270 (d.o. *Erotikken*, København: Borgen, 2001.).
- BATAILLE, G.: *Matérialisme* (1929). I: Bataille *OC I*, s. 178-80 (d.o. I: Jensen m.fl. 1984.).
- BATAILLE, G.: *Nietzsche et les fascistes* (1937). I: Bataille *OC I*, s. 447-65.
- BATAILLE, G.: *Sur Nietzsche* (1945). I: Bataille *OC VI*, s. 7-205.
- BAUMAN, Z. (1989): *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity, 2, 1991.

- BRANDT, P.Aa. (1972): Om englens køn eller: Et spørgsmål om ægget eller øjet. I: T. Ditlevsen m. fl. (red.): *Tegn tekst betydning* (s. 155-83). København: Borgen, 1972.
- DEWEY, J. (1938): The Pattern of Inquiry. I: H. Standish Thayer (red.): *Pragmatism: The Classic Writings* (s. 316-34). New York & Toronto: The New American Library, 1970.
- DURKHEIM, É. (1906): Détermination du fait moral. Réponses aux objections. I: Durkheim 1924, s. 49-116.
- DURKHEIM, É. (1911): Jugements de valeur et jugements de réalité. I: Durkheim 1924, s. 117-41.
- DURKHEIM, É. (1924): *Sociologie et philosophie*. Paris: Felix Alcan, 2,1951.
- FRIIS-JOHANSEN, K. (1998): *A History of Ancient Philosophy*. London & New York: Routledge.
- GOTTLIEB, L. (red.) (1993): *Inferno*. København: Statens Museum for Kunst.
- HAFSTAD, K. (1993): *Frihetens fiende. Essays om ondskap, frihet og menneskeverd*. Oslo: Universitetsforlaget.
- HANSEN, N.G. (1996): Det ondes problem og benævnelsen af Gud i Poul Ricœurs teologi. *Fønix*, årg. 20, nr. 2: 76-87.
- HARBSMEIER, E. (2000): Den onde og det onde: hvad er det, vi forsager, når vi forsager djævelen? *Kritisk forum for praktisk teologi*, nr. 81: 14-22.
- HEIDEGGER, M. (1927): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 16, 1986.
- JENSEN, B.H. m.fl. (red.) (1984): *Den Hovedløse*. Århus: Anis.
- LAUSTSEN, C.B. (2002): Eichmanns Kant – et studie i pligt-moral. I: Laustsen & Rendtorff 2002, s. 155-195.
- LAUSTSEN, C.B. & RENDTORFF, J.D. (red.) (2002): *Ondskabens banalitet: om Hannah Arendts »Eichmann i Jerusalem«*. København: Museum Tusulanum.
- LEAMAN, O. (1997): *Evil and suffering in Jewish philosophy*. Cambridge University Press.
- MACKIE, J.L. (1955): Evil and Omnipotence. I: Adams & Adams 1990, s. 25-37.
- MARCEL, J.-C. (2003): Bataille and Mauss: a dialogue of the deaf? *Economy and Society*, Vol. 32, No. 1: 141-152.
- MILGRAM, S. (1974): *Obedience to Authority*. New York: Harper & Row, 1975.
- PIKE, N. (1963): Hume on Evil. I: Adams & Adams 1990, s. 38-52.
- PLATON (Prot.): *Protagoras*. I: Plato: *The Collected Dialogues* (s. 309-52). Princeton, N.J.: Princeton U.P., 1963.
- RASMUSSEN, R. (1994): Det første reelle og den totale nydelse. I: Rasmussen & Sørensen 1994, s. 117-37.
- RASMUSSEN, R. & A. SØRENSEN (red.) (1994): *Excesser – af og om Georges Bataille*. Aarhus: Modtryk.
- RENTORFF, J.D. (1993): *Frihed og etik i Jean-Paul Sartres filosofi*. Aalborg: Nordisk Sommeruniversitet.
- RENTORFF, J.D. (1994a): Sartre og Bataille: »Un pas de deux«. I: Rasmussen & Sørensen 1994, s. 139-160.
- RENTORFF, J.D. (1994b): Qui perd gagne! : en eksistentiel meditation over det ondes problem. *Slagmark*, nr. 23: s. 79-96.
- RENTORFF, J.D. (2002): Moralsk blindhed i diktatur og demokrati. I: Laustsen & Rendtorff 2002, s. 197-225.
- SAFRANSKI, R. (1997): *Det Onde eller Frihedens Drama*. København: Gyldendal, 1999.
- SARTRE, J.-P. (1943): Un nouveau mystique. I: Sartre: *Situations I* (s. 143-188). Paris: Gallimard, 1947.

- SCHOTTLAENDER, R. (1980): Malum. II. Aliterum. I: J. Ritter & K. Gründer (red.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 5 (sp. 656-65). Darmstadt: Wissenschaftliches Buchgesellschaft.
- SURYA, M. (1992): *Georges Bataille. La mort à l'Œuvre*. Paris: Garamont.
- SVENDSEN, L.Fr.H. (2001): *Ondskabens filosofi*. Århus: Klim.
- SØRENSEN, A. (1994): At tage fat om ondets rod. Batailles radikale civilisationskritik. I: Rasmussen & Sørensen 1994, s. 179-201.
- SØRENSEN, A. (1998): Durkheims ansats til en etik for det moderne samfund – og en metodologisk kritik af den filosofiske etik. I: A. Greve (red.): *Sociologien om velfærd – gensyn med Émile Durkheim* (s. 62-83). Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag.
- SØRENSEN, A. (1999): Praktisk filosofi i lyset af Georges Bataille – om lighed, etik og menneskelighed. I: C.B. Laustsen & A. Berg-Sørensen (red.): *Den ene, den anden, det tredje. Politisk identitet, andethed og fællesskab i moderne fransk tænkning* (s. 189-214). København: Politisk Revy.
- SØRENSEN, A. (2001a): Marcel Mauss. Kvinder, høfligheder og talismaner: Gaven som fuldstændig social kendsgerning. I: M. Hviid Jacobsen m.fl. (red.): *Tradition og fornyelse i sociologien* (s. 71-92). Ålborg Universitetsforlag.
- SØRENSEN, A. (2001b): Georges Bataille: At tage ved lære af fascismen: Mellem modstand og analyse. I: M. Hviid Jacobsen m.fl. (red.): *Tradition og fornyelse i sociologien* (s. 241-60). Ålborg Universitetsforlag.
- SØRENSEN, A. (2002a): Value, Business and Globalisation – Sketching a critical conceptual framework. *Journal of Business Ethics*, vol. 39, no. 1-2: 161-67.
- SØRENSEN, A. (2002b): Dialectics – a commentary to Singer: »Global business and the dialectic«. *Human Systems Management*, vol. 21, no. 4: 267-69.
- THIELST, P. (2001): *Det onde & Latterens lyst : to sider af mennesket, to idéhistoriske indføringer*. Frederiksberg: Det lille Forlag.
- THOMASSEN, N. (1987): Hinsides nøden – et essay om det onde i samfundet. *Philosophia*, årg. 16, nr. 3/4: 63-71.
- THOMSEN, N. (2000): I paradiset var der to træer. *Kritisk forum for praktisk teologi*, nr. 81: 23-34.
- VETLESEN, A.J. (2002): Ondskab i Bosnien – Eichmann i Serbien? I: Laustsen & Rendtorff 2002, s. 249-85.