

## FRIHEDENS FORMER OG FÆLDER I NYLIBERALISMENS TIDSALDER

Peter Busch-Jensen

*Vi konfronteres i dag med den vanskelige omstændighed, at nutidige forestillinger om frihed og emancipation ikke kun udfordrer, men også muliggør særlige magtstrategier og styringsformer. Denne artikel giver et bud på, hvorfor vi befinder os i denne situation. Argumentationen bygges op ved først at diskutere frihedsbegrebets komplekse karakter og iboende dilemmaer. På baggrund heraf identificeres et fælles kantiansk udgangspunkt i moderne demokratitænkning, management-teori, nyliberalisme og populære kritiske kulturrefleksive perspektiver. Diskussionen sætter fokus på skellet mellem politik og arbejdsliv, samt mellem offentligt og privat, men ender op med at identificere en gennemgående problematisk antagelse om et refleksivt autonomt subjekt. På baggrund heraf diskuteres, hvordan denne antagelse ikke alene muliggør og understøtter en særlig politisk logik, men også peger på en »blind vinkel« i ellers vigtige og indsigtsfulde kritiske kulturrefleksive perspektiver som fx dekonstruktion. Problemet indkredses til at omhandle en manglende opmærksomhed på den menneskelige refleksions dialektik. Der argumenteres for, at denne mangel vanskeliggør en radikal udfordring og/eller udvikling af det nyliberale perspektiv. Slutteligt kan forfatteren ikke dy sig for at adressere artiklens underliggende antydninger af den fortsatte relevans af Marx' tænking.*

### Forord

Frihed er i dag det primære program, hvormed det vestlige subjekt og demokrati i dag forstår sig selv og orienterer sig mod personlig og samfundsmæssig udvikling, læring og emancipation. Ret beset rummer den dominerende vestlige frihedsdiskurs mange spændende muligheder. Ikke desto mindre er der god grund til også at stoppe op et øjeblik, al den stund frihed langt fra »bare« at være den naturlige modpol til kontrol, undertrykkelse og regulering, også tegner til at blive det enogtyvende århundredes primære styringsredskab. Som sociologen Nikolas Rose skriver et sted, regeres vi ikke længere imod, men også igennem vores trang til frihed (1996: 16).

I en anden artikel trykt i dette nummer af Psyke og Logos har jeg forsøgt at lette lidt på låget til nogle af de måder, vores trang til frihed i dag manifesterer sig på. Dette har jeg gjort ud fra et håb om også at synliggøre nogle af de mange modsætninger og paradokser, den bevæger sig i, men som ofte sløres af vores tilsvarende talrige naturaliserede forestillinger om, hvad frihed, udvikling og læring indebærer. Denne artikel ligger i direkte forlængelse af mine diskussioner af disse forhold i artiklen »Det (måske knap så) frie autonome subjekt«, men den forsøger at angribe emnet fra en anden vinkel. Næmlig ud fra et ønske om – modsat at problematisere og udfolde ovenstående modsætninger yderligere – at stille spørgsmålet: hvordan er vi havnet i disse modsætninger? Hvad er det i grunden for en frihedsoptik og logik, vi trækker på, hvordan understøttes den, og hvad sætter den på spil?

### Den menneskelige friheds dilemmaer

Nu er det naturligvis ofte nemmere at stille kritiske spørgsmål, end det er at besvare dem. Dette gælder ikke alene kritiske spørgsmål til de emancipatoriske tiltag på arbejdsmarkedet, men samtlige spørgsmål til det, vi kalder frihed. Alene det forhold, at menneskelig frihed nødvendigvis vindes og manifesteres gennem social praksis og derfor er underlagt samme socio-kulturelle kontekstuelle og situationelle betingethed, hvorfra handlingens betydning undslipper sig universelle bestemmelser, formaner til besindighed, hvad angår enhver teori om eller skråsikker identifikation af, hvad frihed er for noget. Som »den vilde« i Huxleys *Fagre nye verden* insisterer: »Jeg kræver retten til at være ulykkelig. For ikke at tale om retten til at blive gammel og hæslig og impotent, til at få syfilis og kræft, retten til ikke at have meget at spise, retten til at blive pint af usigelige smerter«.

Frihed beskriver det forunderlige forhold, at vi mennesker både som individer og artsvæsener skaber os selv gennem vores handlinger. Som filosofen Rüdiger Safranski (Stjernetfelt 2003: 405) formulerer det, indebærer dette imidlertid, at det, vi kalder ondskab og ufrihed, ikke er patologiske tilstande, men netop uundgåelige vedhæng til begreber om menneskets frihed. Frihed åbenbarer derfor både det etiske og politiske drama, at frihed uden retten til at handle spontant, forstyrrende, kontrollerende og underkastende ville være et tomt begreb – hvorfor frihed udtrykker sig i både den gode som i den såkaldt onde handling. Men det åbenbarer også det eksistentielle dilemma, at frihed *til* noget altid i samme åndedrag er frihed *fra* noget. Frihed for os dødelige forudsætter nu engang en erkendelse af det, psykologen Klaus Holzkamp kalder tilværelsens knaphed på ressourcer. Vi har ikke livstid nok til at gennemleve alle livets muligheder, hvorfor vi må vælge og prioritere, dvs. realisere vores frihed og tilvalg gennem fravalg og annulleringer af

muligheder (1998:9)<sup>1</sup>. Som Hegel poetisk formulerer det: »Ånden vinder kun sin sandhed ved at finde sig selv i den absolutte sønderrevethed« (1807/1996: 155). Det er på sin vis samme dilemma, Foucault formulerer i mere tidssvarende vendinger i sine historiske analyser af, hvordan enhver normativ bestemmelse af det sociale og subjektive indebærer risikoen for naturaliseret ekskludering af afvigelser herfra. Påstanden udfolder det paradoks, at enhver bestemmelse, ethvert tilvalg og enhver identitet konfronterer os med fravalg, ekskludering og undertrykkelse, hvorfor forudfattede ideer om, hvad frihed er for noget, ikke indholdsmæssigt kan isoleres fra det, de er sat til at afskærme fra.

Emancipatoriske processer er helt grundlæggende underlagt det vanskelige vilkår, at frihed og magt er uadskillelige manifestationer. Hverken politisk, teoretisk eller psykologisk kan idealet om frihed derfor stå alene, defineres a-kontekstuelt eller én gang for alle. Mens frihed beskriver menneskets evne til at bryde sociale og strukturelle forventningshorisonter, dvs. til at handle spontant, uforudsigeligt og skabende, bliver magt lige præcis synlig i det øjeblik, disse handlingers konsekvenser for vores medmennesker identificeres. I værket *The Bureaucratic Phenomenon* (1964) beskriver sociologen Michael Crozier dette forhold i undersøgelser af, hvordan magt i sociale systemer ofte knytter sig til kontrol over det, han kalder uvishedens kilder: 'De, hvis handlinger har størst indflydelse på betingelserne for andres handlinger, hersker'. Selvom Croziers pointe ikke fremstilles som entydig, understreger den, hvordan frihed og magt til at handle og forandre er to sider af samme sag og nært knyttet til oplevelser af ufrihed og magtesløshed. I og med at vi mennesker altid – på den ene eller anden måde – agerer sammen, vil gensidige momenter af skabelse og begrænsning; spontanitet og usikkerhed, magt og magtesløshed uvægerligt risikere at vokse frem af vores handlinger. Det ene individs forsøg på at skabe orden og handlerum, at forbedre og udvikle, indebærer ganske enkelt forstyrrelser af planlagte handleforløb, ændrede betingelser og uvished for andre. Frihed er således aldrig uproblematisk og absolut, men et processuelt forhold, hvis sociale bevægelser og realiseringer ikke alene kalder på et kritisk blik på de konkrete handlesammenhænge, på »frihedens« ofte asymmetriske konsekvenser og privilegieforskydninger, men også snarere på social koordinering og samspil, end entydige personificerede bedrifter. Croziers eksempel griber derfor om roden på et af frihedsbegrebets indbyggede dilemmaer og tydeliggør to væsentlige dynamikker heri, nemlig dels hvordan ondskab og frihed *kan* være gensidige fænomener i den forstand, at det beskrevne

---

1 Holzkamp tolker dette grundforhold i retning af et behov for »en egen logik i livsførelsen«. Holzkamp taler i den forbindelse om konkrete behov for at prioritere mellem forskellige ønsker, gå på kompromis med modsatrettede behov og koordinere og organisere vores tilværelse med andre mennesker og de forhåndenværende ressourcer.

forhold principielt set kan finde sit mest ekstreme udtryk i det, den tyske filosof, Hannah Arendt, kaldte »the banality of evil«, eksemplificeret ved nazisten Eichmanns bidrag til forfølgelse og drab af jøder ud fra en udelukkende bureaukratisk instrumentel logik om at 'tækkes sine arbejdsgivere og udføre sit arbejde så godt og effektivt som muligt' (1961/1994). Dels hvordan skabelse og implementering af ny teknologi og dens ledsagende forestillinger om »forandring og vækst som grundvilkår« ikke kan betragtes som noget, der ligger uden for frihedsdiskursens problematikker. De må i høj grad forstås som centrale figurer heri.

Det er rejsen gennem denne erfaring, der udgør frihedens, demokratiets og fællesskabets betingelse og mulighed; en erfaring af, at frihed som sådan ikke er en medfødt ressource eller individuel kategori, men en mulig social begivenhed, der er både subjektivt, materielt, kulturelt og socialt betinget og som altid rummer sine egne modsatrettede bevægelser, der betyder, at frihedens udtryk over tid altid kan forvandles til ufrihedens nye form og derfor konstant på, udsættes for kritik og »genforhandling«.

### ***Dualismekritik med vand og olie – en gordisk knude***

Ligesom vi har brug for skepsis, brud og ustabilitet, har vi brug for regler, bestemmelser og beslutninger. Det er netop udfordringen for den kritiske tænkning og dramaet i moderne politik og demokrati. Frihed og ikke-frihed er forbundne irreducible fænomener: en slags gordisk knude, der på den ene side kalder på fælles værdier, forpligtelser og visioner, men også modet til at betvivle selv den bedste intension. Den tidligere professor i socialpsykologi, Johan Asplund, skriver et sted, at socialpsykologiens felt kan placeres i selve skråstregen i ordsammensætningen »individ/samfund« (Citeret efter Dencik 2004: 6)<sup>2</sup>. Det er et rammende billede på, at psykologi som sådan og derved også emancipation må identificeres i det gensidige forhold mellem individ og samfund. I sig selv fremsætter det imidlertid ingen nærmere anvisninger på svære spørgsmål om, hvordan vi i dag politisk og socialt sikrer individet uden at undertrykke det; sikrer fællesskabet uden at forfalske det og i det hele taget sikrer frihed for nogen uden at knægte den for andre?

Vanskeligheden ved disse spørgsmål handler bl.a. om, at mens videnskaben må insistere på binstregen – på gensidigheden mellem subjekt og objekt, aktør og struktur, det partikulære og almene – må den samtidig holde sig for øje, hvordan binstregen ikke alene forbinder, men også adskiller polerne.

---

2 Psykologien tager i grunden – med Freuds senere introduktioner af en dødsdrift (i *Hinsides Lystprincippet*) – netop afsæt i brydningsfeltet mellem disse grundbetragtninger. Freud nærede slutteligt ingen illusioner om en utopisk tilstand, hvorunder mennesket var fri for undertrykkelse og ambivalenser. Hans værk, »Kulturens byrde«, tjener netop til at advare os mod forestillinger om, at samfundets og kulturens udvikling vil reducere og afvikle menneskets grundlæggende psykologiske dilemmaer og ambivalenser.

Frihed forudsætter altid konkrete handle- og valgmuligheder, der knytter sig til diverse kulturelle og samfundsmæssige betingelser, men det forudsætter også en vælgende singularitet, der undsiger sig en fuldstændig reduktion hertil: til valgets og handlingens strukturelle og kontekstuelle bestemmelser. Som den canadiske filosof, Charles Taylor (1984), skriver som en kritisk kommentar til Foucaults magtforståelse og dets manglende subjektbegreb: »Power in the way Foucault sees it, closely linked to domination, does not require a clearly demarcated perpetrator, but it requires a victim. It cannot be a »victimless crime«, so to speak. Perhaps the victim also exercise it, also victimize others. But power needs targets. Something must be imposed on someone if there is to be domination. Perhaps that person also is helping to impose it on himself, but then there must be an element of fraud, illusion, false pretences involved in this. Otherwise it is not clear that the imposition is in any sense an exercise of domination«. (1984: 172).

Taylors argument understreger, at vi ikke kan tale meningsfuldt om frihed uden en forestilling om et subjektivt »noget«, der kan undertrykkes og/eller manipuleres, eller anderledes formuleret: kritisk forskning kan per se ikke bare smide subjektbegrebet over bord uden at løbe ind i problemer angående dens egen legitimitet. Mindst ligeså vigtig er imidlertid argumentets underforståede pointe om, at også det, vi kalder ansvar og etik, forudsætter dette *noget*, idet selv den mest strukturelle og distribuerede identifikation af det menneskelige subjekt forudsætter en »rest« af autonomi, hvorfra det bliver muligt at italesætte og fastholde det enkelte individs ansvar og medansvar; også – eller måske *netop* – når det handler inden for eller på vegne af diverse institutioner og strukturer. Ansvar står altid i forhold til specifikke sociale og kulturelle forbindelser, men er samtidig kun givet i og med, at det ikke fuldt ud reduceres hertil. Udfordringen i at tænke frihed i kritisk perspektiv består derfor i at fastholde den modsætningsfulde dobbelthed i at insistere på *både* forbindelse og autonomien mellem disse »poler«; dvs. i at forbinde og sammentænke individ og samfund, struktur og aktør, men som vand og olie. Hvordan gør man det, og hvilket subjektbegreb kalder det i så fald på?

### **Frihed, demokrati og fællesskab – fra kulturelle til praksisorienterede forståelser**

Ovenstående spørgsmål udgør ikke i sig selv nogen uoverstigelig udfordring for demokratiet. Som Hannah Arendt meget moderigtigt formulerede det, udmærker demokratiet sig ved det mærkværdige fænomen at stille etablerede sociale relationer mellem venner, familie og kolleger m.m. over for forestillede sociale relationer mellem fremmede. Det er netop demokratiets udfordring, at det helt grundlæggende etableres gennem destruktionen af andre organiserede sociale enheder (familiens, stammens, kirkens, monar-

kens), hvorfor det altså ikke alene forudsætter, at vores mere intime sociale relationer og hensyn underordnes mere »fremmede« og repræsentative relationer og hensyn. Det har også snarere til formål at organisere social og kulturel diversitet, fremmedhed og konfliktualitet end enshed og lighed<sup>3</sup>. Demokratiets grundide består i at organisere denne kompleksitet og pluralisme *politisk*, dvs. dialogisk og parlamentarisk frem for med tvang, trusler og vold, hvorfor demokratiske samfund er kendetegnet ved diverse juridiske, politiske, kulturelle og sociale former og institutioner, der etablerer og muliggør mødesteder mellem stadig flere og mere alsidige konfliktuelle motiver – altså et felt for social og kulturel pluralisme. Demokratiets afsæt er derfor allerede, at frihed og vold er irreducible fænomener, og at frihedens domæne og det, vi kan kalde frie og demokratiske samværsformer, derfor ikke har afsæt i stabilitet, men netop må forstås som en stabilisering af det dybest set ustabile sociale felt, der udgør dets egen begrundelse. Forestillingen om samhørighed og identitet gennem *forskellighed* frem for enshed er med andre ord demokratiets særegne og væsentligste præmis. Og det er en præmis, der ikke i sig selv forudsætter nogen normativ betydningstilskrivelse af subjektet. For som Arendt skriver et sted: Plurality is the condition of human action because we are all the same, that is human, in such a way that nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives or will live« (1958/98: 8), hvorfor »Plurality is specifically the condition (...) of all political life« (ibid. 7). Arendts ser derfor ikke noget uløseligt modsætningsforhold i demokratiet mellem restriktion og frihed; autonomi og fællesskab. Hendes afgørende påstand er, at enhver erfaring af autonomi og individualitet helt grundlæggende forudsætter erfaringer af social og kulturel diversitet og pluralisme: med andre ord, at individualitet kun er mulig i og med deltagelse i et fællesskab. For hvis vi, skriver Arendt, overhovedet skal kunne identificere individualitet, er det kun, fordi provokationen fra forskelle og uligheder i en fælles virkelighed muliggør det. Som hun udtrykker det i et brev til Karl Jaspers: »if an individual man qua man were omnipotent, then there is in fact no reason why men in the plural should exist at all« (I Bernstein 2002: 212).

Arendt præciserer et muligt teoretisk udgangspunkt for diskussionen, hvorfra frihed rigtignok forudsætter et alment identifikationsobjekt, men et identifikationsobjekt, der ikke udtrykker sig gennem normativ reduktion, enshed og lighed, men gennem kompleksitet, sammensathed, diversitet og pluralisme. Netop denne grundtanke gennemstrømmer i dag populære an-

---

3 Arendts beskrivelse præciserer ikke kun nogle af de problemer, overgangen til demokrati konfronteres med. Den peger også på den grundlæggende ikke-demokratiske argumentationsform i den nationalistetænkning, hvorfra – som fx Søren Krarup formulerer det – vi ikke skal sige nej til indvandrere, de fremmede og EU fordi Danmark og danskere er bedre. Men fordi man skal elske sine nærmeste i modsætning til hele verden, al den stund de nærmeste er det konkrete og virkelige (se fx. »Dansen om menneskerettighederne«, 2000)

tægelser om, at pluralisme, demokrati og frihed danner en hellig treenighed, der garanterer det demokratiske sindelag i »Den lærende organisation«, i »Vidensamfundet« og i implementering af »vidensdeling« og »livslang læring« i diverse livsområder. Det er imidlertid her, vi skal være opmærksomme på, hvad det er for en »pluralisme« og »diversitet« vi hylder, samt hvilke definitioner på og krav til demokrati og frihed dette peger på.

Den slovenske filosof, Slavoj Zizek, kritiserer et sted nyliberalismen for dens tendenser til at absolutere og af-politisere vores begreber om frihed og autonomi. Zizek forbinder dernæst denne tendens med populære kulturrefleksive tankestrømninger såsom diskursanalysen og dekonstruktion, der i hans øjne bidrager til at løsrive vores forestillinger om frihed fra økonomiske, politiske og materielle forhold og derfor tilbyder at gøre os alle til frie fortolkere af – i stedet for ansvarlige og medansvarlige for – vores beslutningers og handleformers reelle implikationer. Jeg vil nedenfor forsøge at gå nærmere ind i denne kritik og vise, hvorfor den er relevant for de beskrevne problemer omkring moderne managementteori og nyliberalisme.

### ***Pluralisme og subjektivitet i den kulturrefleksive optik***

Dele af det tanksæt, Arendt beskriver, reformuleres og videretænkes på sin vis i dag i bl.a. social konstruktionismen og dele af poststrukturalistisk filosofi og samfundsteori. Frihed, ansvar og politik tænkes ud fra postmoderne grundvilkår om, at både frihed og ikke-frihed er irreducible fænomener, hvorfor deres årsager ikke kan isoleres til specifikke essenser eller mekanismer i mennesket eller samfundet. De må snarere identificeres som mulige opbyggelige og nedbrydende dynamikker i det kontingente sociale felt, med al dets indbyggede pluralisme og diversitet. De nævnte teoriperspektiver imødekommer denne udfordring på forskellige måder, men vi kan eksemplificere en af de i mine øjne mest spændende gennem den kontroversielle franske filosof, Jacques Derridas arbejder.

Derrida hævder netop at kunne identificere en ny etisk-politisk horisont i »det postmoderne«, idet den omtalte irreducibilitet, ifølge Derrida, nødvendiggør to fundamentale nye erfaringer, der grundlægger en ny tilgang til politisk og social ansvarlighed og etik<sup>4</sup>.

---

4 Jeg hentyder her til Derridas påstand om, at »..dekonstruktionen langt fra er den amoralske og uetiske nihilisme, som den ofte bliver fremstillet som. Dekonstruktionen er en affirmativ tænkning af en mulig etik, af et engagement hinsides det kalkulerbares teknik. Bevidstheden om ansvarlighed står i centrum for den dekonstruktive erfaring. Men denne ansvarlighed kan naturligvis ikke længere som tidligere defineres på klassisk vis«. (1988: 72).

5 Citeret stammer fra *The Life of the mind*, vol. 1: 96, men er her gengivet fra Martin Jays *Afterword*, i *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, 1997: 338.

### 1. *Skepticismens udviklingsmæssige erfaringspotentialer*

Den første grundtanke i Derridas filosofi og i socialkonstruktivistiske teoridannelser som sådan er, at eftersom – med en vending af Arendt –: »The spectator, not the actor, holds the clue to the meaning of human affairs«<sup>5</sup>, kan kritisk analyse ikke længere være bevæbnet med noget på forhånd fastlagt »metodesprog«. Kritik må altid foregå i gennem og i samspil med objektet. Det er en tankegang, vi genkender i adskillige socialvidenskabelige perspektiver og som understreger en analyseform og metodik, der ikke kan indøves og læres som en samling transponerbare regler og procedurer, men snarere kalder på større åbenhed og ydmyghed i sociale forholdemåder. Som Derrida formulerer det: Først på baggrund af et møde kan dekonstruktion finde sted, for »det at indskrive en tekst på en ny måde forudsætter altid en dialog«, hvorfor »Dekonstruktionen er en begivenhed« (1992: 70)<sup>6</sup>.

På baggrund af denne erfaring hævder »dekonstruktionen« derfor at være mere end blot kritik, men også en slags empatisk bestræbelse på at indleve sig i »objektets« perspektiv; at forstå den anden og sagen *gennem* den anden. Man kan sige, at perspektivet således ikke fornægter Kantiansk autonomi, men forsøger at vise, at denne autonomi allerede forudsætter en mere grundlæggende social kategori og forpligtelse over for den anden, og at kritik derfor tilskrives momenter af socialisering og opdragelse til forståelse for og indlevelsen i »den anden« og det anderledes. Den iboende etiske pointe heri handler om, at »det irreducible« aldrig er *min egen irredicibilitet*, men den andens, hvorfor dekonstruktion principielt set ikke annullerer den sociale forpligtelse som sådan, men netop funderer den i et subjektivitetsbegreb, der ikke længere erfares gennem én selv, men gennem den anden. Bagsiden af argumentet er naturligvis, at den sociale forpligtelse, der kan ligge heri, indlejres i en paradoks social relation, hvor enhver forestilling om autonomi på den ene side knyttes til erfaringer af den anden, samtidig med at netop den fælleshorisont, der forbinder individet med den anden og omverden som sådan, konstant udfordres.

### 2. *Skepticismens etisk-politiske erfaringspotentialer*

For Derrida demonstrerer ovenstående paradoks imidlertid ikke et modsætningsforhold i dekonstruktionens logik, men lige præcis dens nødvendighed. Vi nærmer os her et af den kulturelle skepticismes bud på en også politisk erfaring og påbud. Som netop beskrevet skal demokratiske samværsformer og dens politiske sfære ikke forstås med udgangspunkt i

5 Citeret stammer fra *The Life of the mind*, vol. 1: 96, men er her gengivet fra Martin Jays *Afterword*, i *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, 1997: 338.

6 Heller ikke dekonstruktionen selv er en i forvejen tematiseret kritik, der i medbragte termer oversætter, reducerer og uskadeliggør sit objekt, men – ifølge forfatteren selv – tænkt som *indvendig* kritik, der altid tager udgangspunkt i genstandens symbolske virkelighed.



stabilitet, men som stabilisering af noget dybest set ustabil. Derridas pointe er i den forbindelse, at eftersom politik og demokrati netop lever i kraft af det plurale og konfliktuelle, ikke i opposition til det, *forudsætter* politik og demokrati det kaos, det er sat til at stabilisere. Ingen konflikt er ganske enkelt ensbetydende med ingen politik og jo mindre realiseret forskellighed og uenighed, jo mindre demokrati. I lyset af Derridas filosofi kan vi derfor ikke opstille stabilitet og ustabilitet som modsætninger. At overkomme den ene pol er i praksis ensbetydende med at overvinde dem begge. Eller anderledes formuleret: Frihed er helt grundlæggende ikke en tilstand af social uafhængighed, men netop det moment, hvor autonomiens bånd til ansvaret for, »den anden« bindes. Var det sociale felts konfliktualitet kun tilsyneladende, var der reelt set intet valg at træffe. Var der ingen grundlæggende social forskellighed og ubestemmelighed, var der heller intet ansvar. »This is why undecidability is not a moment to be traversed or overcome. (...) There is politicization or ethicization because undecidability is not simply a moment to be overcome by the occurrence of the decision. Undecidability continues to inhabit the decision and the latter does not close itself from the former. The relation to the other does not close itself off, and it is because of this that there is history and one tries to act politically«. (1996: 87).

Forestillingen om »det politiske«, men også forestillingen om »demokratiet« ny-defineres således i dekonstruktionens kulturrefleksive logik, idet begge begreber træder frem i en dobbelt betydning. Dels i vanlig forstand, som samfundets institutionelle moment: de offentlige rum, hvori politiske og sociale kampe udkæmpes, beslutninger træffes, afgøres og institutionaliseres, men også som selve den forudsætning, hvorved politik og politisk realitet og handling overhovedet bliver mulig. Var det politiske og demokratiet ikke invaderet af en grundlæggende ubestemmelighed og uigennemtrængelighed (det sociale felts pluralisme og irreducibilitet), var der, ifølge Derrida, ganske enkelt intet reelt valg at træffe og derfor heller intet reelt politisk ansvar.

Godtager vi Derridas ræsonnement, fremsætter dekonstruktionen på sin egen udsældte a-politiske facon et vitalt politisk udsagn om demokratiets politiske forudsætninger. Forestillingen om, at ethvert socialt praksisfelt i sagens natur er et kontingent og konfliktuelt terræn og at social praksis som sådan defineres gennem de processer, hvorved denne kontingens og konfliktualitet tøjles, præciserer, at *demokratiske* praksisformer og relationer må forstås som handle-, kommunikations- og organisationsformer, der er rodfæstet i en erfaring om og respekt for kontingens og konfliktualitet. I pædagogisk forstand kan vi sige, at erfaringen om at handle og træffe beslutninger uden éntydige løsninger beskrives som en etisk og demokratisk erfaring i sig selv. Demokratisk dannelse og udvikling indebærer ganske enkelt evnen til at håndtere det sociale felt på måder, der rummer og muliggør erfaringer af forskellighed, hvorfor demokrati ikke kun fordrer lov og konsensus, men før det nogle særlige dynamiske og levende relationer

mellem konsensus og »trods«. Netop derfor har et *politisk* samfund brug for at lade modvilje og marginaliserede røster komme til orde, idet disse røster slet ikke kan opfattes som midlertidige forhindringer på vejen til konsensus og fuldbyrdelsen af demokratiet. Manglede de, ville der ganske enkelt ikke være noget demokrati.

### ***Det kulturrefleksive perspektivs demokratiske potentiale***

Derridas betragtninger anskueliggør på forskellig vis nogle af de positive muligheder i det kulturrefleksive perspektiv, nemlig: 1. At vi må insistere på en mere indvendig og ydmyg tilgang til det videnskabelige arbejde. 2) At organisatoriske dilemmaer ikke bare skal betragtes som sygdomssymptomer, der kan kureres, men også som netop den kraft, hvorfra emancipation og modstand bliver mulig. 3) At demokrati og frihed udspringer af og må identificeres som dilemmaer og konflikter i social praksis, der aldrig kan løses én gang for alle, men altid er i bevægelse og derfor må belyses igen og igen. Og 4) At demokrati derfor helt grundlæggende handler om at skabe politiske rum, dvs. mødesteder, talerør for og dialog mellem konfliktuelle parter. Sidstnævnte pointe udgør en ikke uvæsentlig hyldelse til og begrundelse for internationale appelinstanser, rettighedserklæringer, samt – helt overordnet – adskillelsen af den udøvende, dømmende og lovgivende kraft, der i deres ideale slutformer evner at transcendere politisk etnocentrisme og derfor muliggør et hyper-politisk boldværk, hvorfra vi også forpligtes på at bringe vores egen vold og vores eget ansvar i tale.

Richard Sennett citerer et sted Lewis Cosers klassiske værk *The Functions of Social Conflict* fra 1976, for en påstand om, at »folk i højere grad holdes sammen af verbale konflikter end af verbal enighed«. Som Sennett fortsætter i sporet fra Cosers analyser: »Under en konflikt skal de arbejde hårdere for at kommunikere med hinanden. Som det ofte sker under arbejds-markeds- og diplomatiske forhandlinger, kommer forhandlingernes grundregler til at binde forhandlerne sammen. (...) Konflikts skueplads bliver et lokalsamfund i den forstand, at folk lærer at lytte og reagere, efterhånden som de kommer til at forstå uoverensstemmelser tydeligere« (1999: 161).

I et omfattende studie af samarbejdet på et Københavnsk kraftvarmeværk, uddyber og videreudvikler den danske psykolog, Erik Axel, samme pointe med et begreb om *konfliktuel Kooperation* (2002). Som Axel formulerer det: "To struggle for control may often appear to be the same as suppressing the interests of others, but actually it is something more and something else. (...). To struggle for control does not necessarily mean accepting the priorities of those with whom one is in conflictual cooperation and forgetting one's own. Under conditions that may set workers against each other, it can mean to relate to conditions in ways which open up cooperation that embraces the conflictual perspectives. Such cooperation is different from kind in which narrow easy solutions from a close perspective appear advan-

tageous but from a more comprehensive perspective prove to be restrictive and self-defeating» (2002: 457).

De citerede passager fra Sennett og Axel eksemplificerer på sin vis, hvordan det sociale felts grundlæggende pluralisme, modsat at distancere os fra hinanden og binde os til partikulære standpunkter og særinteresser, i konkret social praksis også udgør en nødvendig forudsætning for og åbning mod mere almene og fælles forståelser. Til trods for at det sociale felt er forankret i det, vi med et moderne udtryk kan kalde perspektivisme, rummer det altså mere end en uvægerlig alles kamp mod alle for privilegier og magt; det rummer også en åbning mod udvikling af individualitet og fællesskab gennem udvikling af stadig mere fælles erfaringer, erindringer og historier: med andre ord af en stadig mere rummelig og fælles forståelse og virkelighed. Det er derfor ikke umuligt at alliere sig med visse forestillinger om perspektivisk irreducibilitet uden at give afkald på forestillinger om det almene og fælles, i den forstand at garantierne nok opgives, men ikke håbet og muligheden.

### ***Hvorfor det demokratiske potentiale ikke kan realiseres inden for en ren kulturrefleksiv horisont***

Det er imidlertid to forhold i den kulturrefleksive argumentationen, der mangler at blive belyst, og som lige præcis åbenbarer den fælles blinde vinkel i nyliberalismen og moderne managementteori, der bidrager til, at det lovende demokratiske potentiale i ovenstående forestillinger, i »videnssamfundet«, i »Den lærende organisation«, i implementering af »vidensdeling« og »livslang læring«, sjældent realiseres. Vi kan indkredse problemet ved slutteligt at vende tilbage til udgangspunktet.

For Kant var forbindelsen mellem autonomi og oplysning, selvstændig tænkning og kritik nok frisættende, men i høj grad også opdragende og inddæmmende. Skulle mennesket i emancipationens tjeneste til at forlade sig på sin egen forstand og dømmekraft, var der rigtignok behov for kritik, men først og fremmest af netop den subjektive forstands dømmekraft, tilbøjeligheder og begrænsninger. Frigørelse, oplysning og autonomi handlede nok om menneskets frie brug af sin fornuft, men også om at besinde denne fornuft på visse grænser og pligter. Som Foucault skriver om Kants signalement på oplysning: »when humanity is going to put its own reason to use, without subjecting itself to any authority; now, its is precisely at this moment, that the critique is necessary; since its role is that of defining the conditions under which the use of reason is legitimate in order to determine what we can know, what must be done, and what may be hoped (1997: 308).

Kant frisatte individet i forhold til metafysiske dogmer, men manede til besindighed gennem to forskellige argumentationer. Erkendelsesteoretisk ved at beskrive grænserne og fristelserne for den menneskelige erkendelse. Men også praktisk ved at beskrive nødvendigheden af at besinde fornuften

på samfundets faktiske nødvendigheder og sammenhænge. Kant forudsatte her et skarpt skel mellem offentligt og privat; mellem på den ene side menneskets deltagelse i en offentlig politisk sfære, hvori »one's reason must always be free« og et konkret arbejdsliv og privatsfære, hvori fornuftsens brug måtte inddæmmes, begrænses og i det hele taget »be very narrowly restricted, without otherwise hindering the progress of enlightenment« (1784/2004: 2).

De kulturrefleksive tankestrømninger bryder med Kants oplysningsfilosofi, ved dels om man så kan sige at rykke »det konstruerende element« ud af subjektet og ind i det sociale, dels ved dernæst at problematisere ideen om, at de sociale dynamikker overhovedet har nogen »eksternalitet«, at referere til og vurderes på. Der hvor tankegangen imidlertid ikke bryder med Kants oplysningstænkning, men snarere reformulerer den, er når selve argumentationen fortsat støtter sig til en underforstået antagelse om, at selv om subjektet nu ikke længere kan orientere sig i forhold til naturlove, traditioner eller ideologiske fortællinger, er dets evne til frit at reflektere herover og handle herunder stadig intakt. Subjektet ses stadig i stand til frit at vælge mellem og beslutte sig for, hvilke normer, værdier og idealer det vil forfølge og handle efter. Mens Kants og modernismens opfordring lød: *Ha' modet til at kende dig selv*, lyder opfordringen nu snarere noget i retning af: »ha' modet til at skabe dig selv og kende verden som refleksioner heraf«. Men på et vist niveau forudsætter dette Nietzsche-inspirerede perspektiv jo fortsat et refleksivt subjekt, hvis tolkning af virkeligheden er uafhængig af og derfor frit kan transcendere de givne betingelser. Naturligvis kastes subjektet tilbage på sig selv i disse processer, men dette forhold skyldes først og fremmest tabet af ydre samfundsmæssige og kulturelle referencepunkter; ikke en grundlæggende problematisering af »det autonome subjekt«. Min pointe er, at det subjekt, Derrida og det kulturrefleksive perspektiv beskriver, på et grundlæggende niveau er det samme, der tales til i nyliberalismen og markedsøkonomien. Når erhvervspsykologer henviser til, hvordan vi som medarbejdere kun har os selv at bebrejde, hvis vi er stressede (se Busch-Jensen andetsteds i dette nummer), eller politikere frigør os fra velfærdsydelser og fagbevægelser gennem henvisninger til, at frihed jo handler om »det frie valg« og ikke mindst uafhængighed fra staten, er det et beslægtet autonomt refleksivt subjekt, der appelleres til. Det er variationer over »the economic man«, der handler refleksivt rationelt og derfor kan styre og styres gennem politiske og sociale incitament om, »at man hele tiden skaber sig selv«, om »noget for noget« og »det skal ku' betale sig at gøre en ekstra indsats«.

Det indbyggede paradoks i argumentationen er, at det sociale felts ir-reducibilitet og uigennemtrængelighed jo netop ikke alene sætter individet frit til selv at skabe og have ansvar for sin virkelighed. Det stadfæster også, at denne proces på sin vis kortsluttes, i og med at subjektet, om man så kan sige, nu i stadig stigende grad skal skabe sig selv og handle ansvarligt uden at kunne forudsige konsekvenserne af sine handlinger. Det er jo én

af betingelserne i »risikosamfundet« og »det postmoderne«: fremtiden er uforudsigelig, og vi er i stigende grad herre over konsekvenserne eller betydningstilskrivningen af vores handlinger. Det socialt refleksive subjekt forpligtes således på en frihed, der er stadig mindre tilgængelig, og som det derfor er stadig mindre grad besidder. Det springende punkt er derfor ikke kun, hvorvidt refleksioner over subjektive forskelligheder og positioner *under de rette organisatoriske betingelser* kan eller ikke kan give anledning til refleksioner over, hvordan det individuelle har betydning for det fælles. Det springende punkt er også, hvad vi mere præcist skal forstå ved dette: »de rette betingelser« og hvordan vi i det hele taget tematiserer betingelsernes betydning for de refleksive og emancipatoriske processer.

### ***Frihed i eller uden for arbejdslivet?***

De beskrevne forhold peger på yderligere to problemer i den nyliberale diskurs. For det første, at det beskrevne socialt indlejrede subjekt fortsat *i dets refleksive processer* ses i stand til at transcendere de givne handlebetingelser, hvorfor disse betingelser – som tidligere beskrevet – bliver nemme at undervurdere og overse. For det andet, at samme subjekt opfattelse indebærer, at emancipatoriske processer fortsat forstås i en liberal oplysningstradition i den forstand, at demokrati og frigørelse beskrives som noget, der ikke sikres i eller gennem, men uden for og hinsides arbejdslivets og privatlivets konkrete praksisbetingelser og område, nemlig i en politisk offentlighed, hvori frie refleksive individer diskuterer og træffer beslutninger.

Lad os kigge nærmere på den liberale grundide om, at frihed, om man så kan sige, kan isoleres til særlige livsområder og handleformer. Det giver naturligvis god mening at forstå frihed i det civile liv som også indimellem en frihed *fra* politik. Ligesom det filosofiske forsvar for en politisk offentlighed, en demokratisk samtalekultur og politiske institutioner, der sikrer dem – i form af internationale appelinstanser, rettigehedsrklæringer m.m. – naturligvis også rummer et væsentligt kritisk emancipatorisk potentiale og boldværk, hvorved også vores egen vold og ansvarlighed – som vi bl.a. ser det i dag – kan synliggøres og bringes i tale. Ikke desto mindre synes skellet mellem offentligt og privat, mellem refleksiv og produktiv praksis, ja mellem det politiske og civile liv i dag vanskeligt at fastholde. Ikke alene forekommer social- og velfærds politik som sådan at indebære visse overlap og overskridelser. De i dag stadig tættere bånd mellem produktion, privat forbrug og livsstil og diverse politiske, økologiske og sociale problematikker bevidner også, at forskellige livsområder i voksende grad i dag integreres. Stort set alle livets områder er i dag inficeret af politiske berøringer, ligesom de i stigende grad informeres af et behov for frihed, idet de alle indgår i det samlede puslespil af afvejninger, prioriteringer og hensyn, hvorved vi alle sammen forsøger at tilkæmpe os frirum til bl.a. refleksion. Det er derfor ikke tilstrækkeligt at insistere på en selvstændig politisk sfære og på betingelserne herfor. Det handler også om at kunne tematisere, synliggøre

og diskutere de betingelser, der influerer på vores samlede livsførelse og på, hvis baggrund vi i dag må samle »frihedens« og livsførelsens puslespil.

Det liberale ideal om en politisk offentlighed forudsætter det, vi kan kalde refleksiv lighed. Som Habermas formulerer det, handler det om at etablere »a kind of social intercourse that, far from presupposing the equality of status, disregard status altogether«<sup>7</sup>. Med andre ord involverer det liberaldemokratiske sindelag en gensidig accept af sociale forskelle og uligheder, gennem en samtidig annullering af deres realitet i den offentlige diskurs. Nu er det naturligvis vigtigt, at den offentlige debat primært bevæges af, hvad der siges, og ikke, hvem der siger det. Men det forudsætter altså, at nogle af de mest centrale bekymringer hos debattens deltagere afvises som »private« og irrelevante. Dermed risikerer de også at fremstå som irrelevante for en dybere forståelse af, hvorfor vi tænker og handler, som vi gør.

Det liberale skel mellem offentlig og privat synes til en vis grad at overskride sig selv i dag, idet frihed og demokrati netop også er blevet temaer i arbejdslivet, ja sågar i familielivet. Friheden implementeres imidlertid fortsat ud fra en liberal grundform forstået sådan, at frihed introduceres som en slags blød offentlighed i form af en demokratisk og åben dialogkultur i arbejds- og familielivets områder, samt politiske institutioner, der bakker den op. Den demokratiske familie er således én, hvor barnet nu skal høres med hensyn til, hvilken forælder det vil bo hos i tilfælde af skilsmisse, og hvor det sågar kan sagsøge sine forældre, hvis det føler sig krænket på sine rettigheder. Ligesom den demokratiske arbejdsplads er én, hvor man i højere grad har ret til at sige sin mening, blive respektfuldt behandlet og i øvrigt kan appellere lønforhold, ansættelsesvilkår og fyringer til forskellige offentlige og internationale instanser. Det handler om retten til at indgå i demokratisk debat og frihed fra uretmæssig magtanvendelse, men altså fortsat ikke retten eller friheden til reel indflydelse på arbejds- og familielivets grundlæggende betingelser.

### ***Den gamle travet igen igen***

Spørgsmålet om forholdet mellem subjekt-objekt; refleksion og betingelser; kultur og materialitet er efterhånden en gammel travet. Det bærende og svært afviselige argument i den kulturelle horisont lyder, at sociale og materielle betingelser naturligvis aldrig determinerer vores handlinger, idet de altid er genstand for fortolkninger. Det er derfor fortolkningen og det kulturelle – ikke betingelserne og økonomien i sig selv – vi bør interessere os for. Mine foregående kritikker af dette synspunkt skal ikke forstås som en afvisning af dets umiddelbare sandhed. Det skal forstås som et forsøg på

---

7 Citaterne stammer fra værket *Structural Transformation of the Public Sphere*, s. 36, men er citeret efter Craig Calhoun's artikel: *Plurality, Promises, and Public Spaces*, I *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, 1997: 249.

at vise, hvordan de sociale og økonomiske forhold på trods herfor fortsat har stor betydning.

Konkrete handlebetingelser er ikke determinerende i den forstand, at de ikke er genstand for sociale og subjektive betydningstilskrivninger, men de er determinerende i den forstand, at de netop udgør det materiale og stof, vi tolker på og på baggrund af. Terrorhandlingen i New York den 11. september nødvendiggjorde naturligvis ikke Talibanstyrets fald i Afghanistan, invasionen af Irak eller den omsiggribende tematisering af forholdet mellem Islam, demokrati og terrorisme. Ikke desto mindre er disse begivenheder svære at forestille sig uden 11. september, idet netop denne begivenhed rummede det fortolkningsmateriale, hvorfra de nævnte begivenheder kunne legitimeres. På samme måde er de forandringer, vi i dag er vidne til inden for det politiske system, inden for skolesystemet, arbejdsmarkedet, familieliv og pædagogik, vanskelige at forestille sig uden en kapitalistisk økonomi, der, som en klog mand engang formulerede det: »ikke (kan) eksistere uden (...) uafladeligt at revolutionere produktionsmidlerne og altså også produktionsforholdene, det vil igen sige samtlige sociale forhold« (Marx, 1848/1962: 162).

Sociale handlinger kan ikke reduceres til deres sociale og materielle betingelser. Det er bl.a. derfor vi overhovedet kan tale meningsfuldt om ansvar og frihed. Men netop fordi frihed etableres i og med, at de sociale betingelser ikke alene udgør de ressourcer, hvormed vi overhovedet får mulighed for at reflektere, men også det materiale, vi reflekterer med og over, få vores handlinger lige præcis betydning som en konkret forholden-sig til dem. Frihed og individualitet er derfor fortsat bundet til konkrete sociale vilkår, idet den symbolske kulturelle orden netop afspejler og får betydning som en subjektiv og inter-subjektiv håndtering af de konkrete levede vilkår.

### ***Identitetsprocesser som politiske refleksioner***

Menneskelig individualitet kan ikke udspringe af tænkning, hvori mennesket er fanget i en konstant »to i en«-oplevelse og derfor kronisk forvist til indre dialoger og modsætninger. Kun gennem handling i »companionship with others« bliver det muligt for subjektet at træde »out of the dialogue of thought« og herved blive »one single, unique, human being speaking with but one voice and recognizable as such by others«. <sup>8</sup> Ordene er Hannah Arendts, og følger vi hendes insisteren på, at individualitet træder frem

8 Citaterne stammer fra *The Life of the mind*, vol. 1: 180-87, men er her gengivet fra Dana R. Villas artikel: *Modernity, Alienation, and Critique*, i *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. 1997: 191.

9 Min omfattende brug af Hannah Arendts arbejder nødvendiggør en klargørende kommentar, idet Arendt placerer sig tvetydigt i forhold til den liberale oplysnings-tænkning og kulturrefleksivitet, jeg kritiserer. Arendts skel mellem Labor, Work og Action ligger i høj grad i forlængelse af Kants oplysningsfilosofi, hvorfra emancipation realiseres i og gennem et skel mellem det private og det offentlige.

gennem handling og som sådan er overladt til fællesskabets fortolkninger, må vi spørge, hvad dette egentlig indebærer?<sup>29</sup> Hvis subjektets bevæggrunde beskrives som modstridende og irreducible, hvad er det da for en baggrund, individualiteten træder frem på; hvad er det, der kan undertrykkes, og hvad er det, vi blotlægger?

Eftersom frihed og magt manifesterer sig i samme bevægelse, er individets »passion for individualitet« en social begivenhed, der realiseres, udvikles og får betydning som håndtering og ændring af (dvs. reproduktion/transformation af) gældende handlebetingelser og magtrelationer. Det er, med et udtryk af Ole Dreier, handleevnen, der kæmpes om og opstår dilemmaer omkring (1999: 76-100). Der eksisterer derfor en uomgængelig kobling mellem udvikling af individualitet og de sociale betingelser herfor. Arendts subjekt er nok »tomt« og på sin vis tragisk i og med, at det er overladt til modstridende impulser og ambivalens, men dets identitet, autonomi og individualitet er ikke af den grund løsrevet og vilkårlig. Det er lige præcis på baggrund af samspillet mellem psykologisk irreducibilitet og specifikke sociokulturelle betingelser, at subjektets handlinger tilskrives mening, som en individuel – dvs. også selvvalgt – håndtering heraf. Som vi typisk forklarer, når vi vil karakterisere en anden person: Hun er en god leder – underforstået: hun er venlig og hjælpsom, selv om hun ikke behøver at være det.

I og med at vi fremhæver handlingen og ikke refleksionen som frihedens og individualitetens udtryksform, fremstår det plurale sociale felt ikke som en arena, hvor lige og frie individer mødes på neutral refleksionsgrund. Det fremstår som en arena, hvor både kulturel, social og materiel diversitet gør sig gældende og stiller forskellige ressourcer og »fortolkningsmaterialer« til rådighed for de implicerede deltagere, hvis handleevne af samme grund varierer. Passionen for individualitet ansporer derfor ikke kun til refleksion over deltagernes forskellige perspektiver, dvs. deres kulturelle lokalitet og forbindelser. Den ansporer også til refleksion over det materiale, de kan tolke på og dernæst handle med, dvs. over de givne handlebetingelser. Ifølge Arendt er det et menneskeligt grundvilkår *per se*, at vi er overladt til at handle i et socialt felt, hvor konsekvenserne af vores handlinger på sin vis er uforudsigelige; de er umulige for hver enkelt af os at kontrollere, ligesom deres effekter både tidsligt og rumligt er umulige at afgrænse. Det er, om man så kan sige, frihedens pris, at »Since action acts upon beings who are capable of their own action, reaction, apart from being a response, is always a new action that strikes out on its own and effects others«. (1958/1998:190). Netop derfor er vores fælles sociale verden og virkelighed holdt sammen af vores evne til at indgå aftaler og løfter med hinanden, dvs. skabe en vis stabilitet, forudsigelighed og struktur i det sociale felt.

Hvis Arendt har ret i denne beskrivelse, kan man spørge, hvad dette fortæller om et politisk system, hvis kulturelle idealer er forandringsparathed, tilpasningsdygtighed, fleksibilitet og mobilitet? Forudsætter sådanne evner ikke netop en opløsning snarere end en styrkelse af de aftaler, løfter og



forpligtelser, hvormed vi fastholder en fælles virkelighed? Nødvendiggør forandringsparathed ikke lige præcis en indbygget illoyalitet over for ens egen såvel som andres sociale og kulturelle historik, sådan at den ideelle medarbejder og udvikling i yderste konsekvens måles på evnen til at ignorere ufordelagtige sociale forpligtelser, frigøre sig fra biografisk bagage og medbragte forventningshorisonter og, om man så kan sige, »være kold i røven«?

## Konklusion

### *Den betingede autonomi*

De kulturelle reflekserne, eksemplificeret ved Derridas filosofi, fremhæver på én gang det liberale demokratis emancipatoriske potentiale, men også den beslægtede logiks implicitte begrænsninger. Potentialet, der udfoldes, hentes frem af den klassiske liberalismes grundbegreber, der revitaliseres i aktuelle kulturelle reflekser såsom diskurspsykologien, socialkonstruktionismen og dekonstruktionen. Denne revitalisering er ikke uden kritisk brod, idet den introducerer to væsentlige nuanceringer af forholdet mellem individualitet og solidaritet, frihed og ansvar. Nemlig, for det første, påvisningen af, hvordan autonomi som sådan er underlagt en mere grundlæggende kategori om fællesskab og inter-subjektivitet. For det andet koblingen mellem denne individforståelse og »den andens« fundamentale »irreducibilitet«, hvorfra det liberale demokratis forpligtelse på individets frihedsrettigheder kan radikaliseres som »etisk fordring«. Det vil være forkert at overse, at denne strategi er mere end kritik, men også et opbyggeligt forsøg på at imødekomme nogle af nyliberalismens og »det moderne projekts« store udfordringer (som bl.a. Freud og Nietzsche præsenterede dem). Strategien overser imidlertid en anden central udfordring heraf, nemlig Hegels og Marx' insisteren på, at det autonome subjekt, Kant idealiserede som oplysningsprojektets mål og forudsætning, forbliver en tom abstraktion, så længe det betragtes isoleret fra dets konkrete materielle, sociale og kropslige mulighedsbetingelser.

### *Hvem tager opvasken?*

I de klassiske »Tæser om Feuerbach« insisterede Marx på, at det ikke handler om at fortolke verden, så meget som det handler om at forandre den. Dette, skrev han, fordrer bl.a., at vi forstår enhver menneskelig bedrift og forestilling som resultat af konkret menneskelig-sanselig virksomhed (1845/1962: 91-93). Det er ikke uden en vis ironi, at den fortsatte relevans af Marx' pointe netop kan eksemplificeres ved hans egen »blinde vinkel«.

Marx brugte efterfølgende et fuldt årti på, i rolige omgivelser på British Museum, at forfølge sit synspunkt og reflektere over dets konkrete eksempler. I skæret fra industrialismens fremmarch uden for vinduerne indramme-

de han forholdet mellem frihed og ufrihed i sociale klassebegreber, der påpegede en urimelig samfundsmæssig arbejdsdeling, hvorfra »arbejdernes« slid og slæb muliggjorde arbejdsgivernes delvise fritagelse herfra. Stiller vi spørgsmålet, *hvis* slid og slæb der muliggjorde Marx' egen tid til fordybelse og refleksion, presser en række konkrete spørgsmål sig imidlertid på, fx om hvem der i mellemtiden tog sig af børnepasningen, opvasken, det snavsede undertøj og de daglige indkøb. Anskuet fra et lidt mere intimt hverdagsperspektiv dukker ikke alene andre mere kønsspecifikke og inter-generationelle modstillinger og arbejdsdelinger op i Marx' arbejder: De klare opdelinger mellem refleksiv og produktiv praksis; mellem arbejde, fritid, familieliv og politik bliver også vanskelige at fastholde. Eksemplet er ikke tiltænkt at anfægte Marx' indsats eller antyde skjulte misforhold omkring hans person. Hensigten er snarere at pege på to centrale forhold. For det første, hvordan – med en formulering af Jean Lave<sup>10</sup>: »Solitude always needs servitude«, forstået sådan, at selv de mest individuelle og isolerede præstationer forudsætter sociale koordinationer, samspil og samarbejder med andre. Når jeg hævder, at de sociale betingelser, til trods for at være genstand for fortolkning, fortsat udgør en klangbund for vores refleksioner og fortolkninger, skal det derfor ikke kun forstås sådan, at diverse begivenheder og betingelser har betydning som specifikt fortolkningsmateriale. Det skal også forstås helt konkret sådan, at frihed til et eller andet aldrig bare er »givet« eller omkostningsfri, men altid står i gæld til og forudsætter reelle og konkrete sociale arbejdsdelinger, ressourcer, afvejninger og privilegiefordelinger. For det andet, viser det sig derfor også, at et konkret hverdagsperspektiv i gulvhøjde afslører andet og mere end det rent partikulære og idiosynkratiske. Det er ikke alene i vores daglige rutiner, gøremål og handleformer, at vi konfronteres med dilemmaer, konflikter og modsætninger. Det er også her, vi producerer, reproducerer og transformerer dem.

I en omfattende analyse af fænomenet alkoholisme beskriver sociologen Mariane Valverde, hvordan ikke alene enhver sidestilling af lyst og frihed, men også enhver modstilling mellem frihed og selvkontrol; autonomi og restriktion forekommer fuldstændig absurd, når de konfronteres med de konkrete hverdagsproblemer, alkoholikeren står over for. Som Valverde beskriver, er kampen for frihed nok en kamp imod afhængighed. Men for alkoholikeren handler denne kamp ikke om retten til spontan lystopfyldelse eller autonomi. Tværtimod handler den om selvkontrol og selvdisciplin; om konkrete vaner, strukturer og regler, samt ikke mindst virkelige sociale bånd og forpligtelser. For alkoholikeren tilkæmpes frihed ikke gennem løsrivelse fra, men gennem daglige kampe for og styrkelse af de sociale forpligtelser, krav og vaner. (Valverde 1998).

---

10 Formuleringen er gengivet efter Jean Lave på et kursus, jeg deltog i, i oktober, 2004. Vendingen stammer oprindeligt fra S. Shapin og A. Ophirs artikel: *The Place of Knowledge: A Methodological Survey I Science in Context* 1991, nr. 4.

Pointen er, at forholdet mellem frihed og nødvendighed, individualitet og fællesskab både på det personlige, sociale, arbejdsmæssige og politiske niveau, er gensidigt, uomgængeligt, og helt grundlæggende vævet ind i konkrete forhold og handlemåder i vores hverdag. Frihed vindes derfor ganske rigtigt ikke gennem at tolke verden på særlige måder, men ved at forandre og forme de betingelser, vi handler på og som vi handler på, hver eneste dag og til daglig. Det er sådan, vi i dag kan forstå Marx' påstand: »At forandringen af omstændighederne falder sammen med den menneskelige virksomhed, kan kun opfattes og forstås rationelt som *revolutionerende praksis*«. (1845/1962). Frihed er ikke noget, vi kan reservere til særlige lejligheder, praksisformer eller livsfærer. Det er snarere noget, der manifesterer sig i de daglige bestræbelser på at etablere og skabe sådanne lejligheder, praksisformer og livsfærer.

### ***Den alt andet end neutrale neutralitet – en afrunding***

Zizek skriver et sted, at »In human society, the political is the englobing structuring principle, so that every neutralization of some partial content as non-political is a political gesture *par excellence*«. (1999: 191). Måske er den afgørende pointe lige præcis, hvordan alle parter i dag i stigende grad betragter den kapitalistiske økonomi – med dets implicite vækstfilosofi, konkurrencementalitet og forandringsideologi – som »a simple insight into the objektive state of things«. (Ibid. 353). Tabet af ideologiske fortællinger og strategier har rigtignok kastet det vestlige menneske tilbage på denne økonomi, som 'the only game in town'. Dette forhold er imidlertid ikke ensbetydende med, at dette »game« er a-politisk eller værdineutralt. På en konference, jeg for nylig deltog i, fortalte arbejdslivsforskeren Anders Siig Andersen, hvordan mange af de virksomhedsledere, han havde talt med, beklagede sig over, at de i stadig mindre grad følte sig som reelle ansvarlige ledere, men snarere som oversættere, formidlere og administratorer af en rasende udvikling inden for deres branche. Er dette ikke et slående eksempel på netop de vidtrækkende politiske konsekvenser, som a-politiseringen af økonomien i dag medfører? Når økonomien af-politiseres, af-politiseres også den menneskelige refleksion, sådan at ledelse og social handling som sådan slutteligt primært handler om at oversætte, forstå, administrere og tilpasse sig »mystiske« uundgåelige ydre forandringer – snarere end tage stilling til dem og kontrol over dem. Det paradoksale resultat heraf er imidlertid, at betingelserne for frihed i det demokratiske system i stigende udstrækning lægges uden for demokratisk kontrol, *fordi* de opleves at være uden for individets indflydelsesområde. I samme forbindelse kan vi også spørge, om det ikke er netop dette forhold, der karakteriserer det liberale demokratis tilsyneladende store vanskeligheder med at begribe og løse nogle af dets største udfordringer, såsom den internationale terrorisme, integration af indvandrere, klimaændringer osv.? De i dag så dominerende nyliberale og kulturrefleksive optikker har ganske enkelt svært ved at overskride den

rent kulturelle optik, hvorfor fænomener som terrorisme og integration ubesværet udløser religiøse forklaringsmodeller, modstillinger og dæmoniseringer, rensset for konkrete socialpolitiske analyser, forslag og tiltag. Ligesom klimaspørgsmål nemt forvandles til et spørgsmål om tro og æstetik.

Alliancen mellem det liberale demokrati og globaliseret kapitalistisk økonomi er karakteriseret ved en række indre selvmodsigelser: En afpolitisering af økonomien, der styres gennem politisering af det private. En ideologisk beskrivelse af økonomien som ideologisk neutral, der indebærer at stadig flere vitale dispositioner og livsområder undslipper demokratisk kontrol. Samt ikke mindst en insisteren på, at det demokratiske vestlige subjekt i stigende grad forpligtes på en frihed, der skal realiseres i et stadigt mere determineret terræn, hvori indflydelse på de bestemmende dynamikker beskrives som »lukket land«.

Vi kan i den forbindelse vende tilbage til det oprindelige udgangspunkt, nemlig de mange lovpriste mantraer om det fleksible arbejdsmarked og dets deltageres øgede frihedsgrader, større medindflydelse, maksimerede personlige og kompetencemæssige udvikling og læring. Disse mantraers tilsyneladende uforklarlige bagside udgøres i dag af hastigt voksende tilfælde af stress, depressioner og angst. Hvis disse fænomener bl.a. omhandler en oplevelse af manglende overblik og indflydelse på de forhold, som den enkelte oplever som væsentlige for dets tilværelse og handleevne, synes det i dag umuligt at begribe disse fænomeners gripen om sig på det moderne arbejdsmarked uden et kritisk blik på den nye arbejdskulturs iboende kontrolstrategier og det økonomiske systems indbyggede vækstfilosofi og forandringsdynamik. Vi kan ikke aktivt tilegne os verden, hvis det i stigende grad først og fremmest handler om reaktivt at »hænge på og følge med«. Frihed kan dårligt implementeres i en livsfære, så længe denne har som sit fornemmeste formål at administrere, optimere og udvikle netop de betingelser og logikker, som begrænser deltagernes handlerum. Anskuet fra denne synsvinkel forekommer nyliberalismens startpunkt i på den ene side et ideal om personlige frihed, på den anden side en forestilling om, at dette ideal forudsætter en klar adskillelse af en politisk offentlighed og en apolitisk privats- og arbejdsfære, selvmodsigende i dets afsæt.

I forhold til menneskets frihed, velbefindende og lykke er økonomiens politiske logikker ikke alene alt andet end neutrale, de er udslagsgivende og altfavnende. Vi konfronteres her med en form for dobbelt ironi. For i dag handler det ikke så meget, som Marx hævdede, om at påvise de politiske og kulturelle forestillingers økonomiske forankring. Det handler lige så meget om på bedste Foucaultske vis at analysere den selvfølgelighed og neutralitet, hvormed vi i dag accepterer økonomiens også *politiske* logik. Nøjagtig det samme gælder det uigennemtrængelige postmoderne subjekt. Derrida skriver om subjektet, at 'stilen bliver det spor, der antyder et indhold« (1979: 35) – eksemplificeret ved brændingen på havet, der afslører den underlæggende klippe ved at dække og skjule den. Igen er den ironiske omvendning, at

det netop er relationen til og betydningen af de reelle dagligt levede sociale forhold, begivenheder og betingelser, som det senmoderne subjekts kulturelle perspektivisme afslører ved dets uigennemtrængelighed.

## LITTERATUR

- ARENDDT, H. (1958/1998) *The Human Condition*. London: The University of Chicago Press,
- ARENDDT, H. (1973) *On Revolution*. Harmondsworth: Penguin Books Ltd.
- ARENDDT, H. (1961/1994) *Eichmann in Jerusalem*. Harmondsworth: Penguin Books Ltd.
- AXEL, E. (2002) *Regulation as Productive Tool Use*. Roskilde: Roskilde University Press.
- BAUMAN, Z. (1977/2003) *Frihed*. København: Hans Reitzels forlag.
- BAUMAN, Z. (2001) *Community – seeking safety in an insecure world*. Cambridge: Polity Press.
- BAUMAN, Z. (1994) *Alone again: Ethics after Certainty*. London: Demos.
- BERNSTEIN, R. (2002) *Radical Evil*. Cambridge: Polity Press.
- BERNSTEIN, R. (1971) *Praxis and Action*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BUSCH-JENSEN, P. (2004) *Det (måske knap så) frie autonome subjekt?*, i Psyke og Logos nr. 2, 2004.
- CALHOUN, C. (1997) *Plurality, Promises, and Public Spaces*, I CALHOUN, C & MCGOWAN, J (red) *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. New York University Press, s. 232-262.
- CASEY, C. (1995) *Work, self and Society – After Industrialism*. London: Routledge.
- CROZIER, M. (1964) *The Bureaucratic Phenomenon*. Chicago: University of Chicago Press.
- DENZIK, L. (2004) *Mennesket i postmoderniteten – om barndom, familie og identiteter i opbrud*. Forlaget Billesø og Baltzer. (under udgivelse)
- DERRIDA, J. (1979) *Spurs: Nietzsche's styles*. London: University of Chicago Press.
- DERRIDA, J. (1988) *Interview*. I RÖTZER, F. (red) *Samtaler med Franske filosoffer*. Akademisk Forlag, s. 63-81.
- DERRIDA, J. (1992) *Brev til en japansk ven*. Temahæfte fra grunduddannelsen på billedkunstskolerne.
- DERRIDA, J. (1996) *Remarks on Deconstruction and Pragmatism*. I MOUFFE, C. (red.) *Deconstruction and Pragmatism*. London: Routledge. s. 77-88.
- DREIER, O. (1999) *Læring som ændring af personlig deltagelse i sociale kontekster*. I K. NIELSEN, S. KVALE (red) *Mesterlære – læring som social praksis*. København: Hans Reitzels Forlag. s. 76-100.
- ERIKSEN, J. & STJERNFELT, F. (2003) *Hadets Anatomi*. Lindhardt og Ringhof Forlag.
- FOUCAULT, M. (1984) *Nietzsche, Genealogy, History*. I RABINOW, P. (red.) *The Foucault Reader*. London: Penguin Group. s.76-100.
- FOUCAULT, M. (1997) *What is Enlightenment*. I RABINOW, P. (red.) *Ethics*. London: Penguin Group. s. 303-320.
- HEGEL, G.W.F. (1807/1996) *Åndens Fænomenolog*. I *Hegel*. København: Munksgaard.

- HOLZKAMP, K. (1998) *Daglig livsførelse som subjektivtvidenskabeligt grundkoncept*, i Nordiske udkast, nr. 2. s. 3-32.
- HUXLEY, A. (1960/1998) *Fagre nye verden*. Forlaget Aschehoug.
- JAY, M. (1997) *Afterword*. I CALHOUN, C & MCGOWAN, J (red) *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. New York: New York University Press. s. 338-350.
- KANT, I. (1784/2004) *An Answer to the question: What is Enlightenment*. <http://www.english.upenn.edu/mgamer/Etexts/kant.html>.
- MARX, K. (1845/1962) *Teser om Feuerbach*, i *Økonomi og filosofi – Ungdomsskrifter*. København: Nordisk forlag. s. 91-94.
- MARX, K. (1848/1962) *Det kommunistiske partis manifest*, i *Økonomi og filosofi – Ungdomsskrifter*. København: Nordisk forlag, s. 159-190.
- ROSE, N. (1996) *Inventing ourselves: psychology, power and personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHAPIN, S. & OPHIR, A. (1991) *The Place of Knowledge: A Methodological Survey*. I *Science in Context*, 1991, nr. 4, s. 3-22.
- SENNETT, R. (1999) *Det fleksible menneske*, Højbjerg: Forlaget Hovedland.
- STJERNFELT, F. (2003) *Friheden og det onde. Samtaler med Rüdiger Safranski*, i *Psyke og Logos*, 2003, nr. 1, s. 404-415.
- TAYLOR, C. (1984) Foucault on Freedom and Truth. I *Political Theory*, vol. 12, nr. 2, s. 153-183.
- TYNELL, J. (2003) *Når Human Ressource bliver et fængsel*, i *Magisterbladet* nr. 3, s. 16-17.
- VALVERDE, M. (1998) *Diseases of the Will – Alcohol and the Dilemmas of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VILLA, D.R. (1997) *Modernity, Alienation, and Critique*. I CALHOUN, C & MCGOWAN, J (red.) *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. New York: New York University Press, s 179-206.
- ZIZEK, S. (2001) *Det skrøbelige absolutte – eller hvorfor den kristne arv er værd at kæmpe for*. Gylling: Narayana Press.
- ZIZEK, S. (2002) *Velkommen til Virkelighedens ørken*. København: Informations Forlag.
- ZIZEK, S. (1999) *The Ticklish Subject*. London: Verso.