

FRA GENTAGELSE TIL OVERVINDELSE.

Lars-Henrik Schmidt: Den sociale excorsisme. 310 p + English summary. Århus, Modtryk, 1987.

I.

"Er Gjentagelsen mulig?" spurgte Kierkegaards pseudonym Constantin Constantius, som i denne kategori ville finde grundlaget for den "nye Philosophi" til forskel fra den klassiske græske, - og svaret fandt han i det paradox, at selv hvis gentagelsen ikke synes mulig, så er dét en erfaring, vi gør gennem gentagne beviser for dens umulighed, og for så vidt er den ikke blot alligevel mulig, men nærmest ikke til at komme udenom. Selv om Kierkegaard næppe overhovedet er nævnt i Lars-Henrik Schmidts seneste bog "Den sociale excorsisme" - som i alt væsentligt er helliget to ikke mindre fremtrædende tænkere og kritikere af moderniteten, nemlig Rousseau og Nietzsche - er spørgsmålet om gentagelsen ikke desto mindre også her med fra første færd, - hvilket vil sige fra allerførste side, hvor bogens Leitmotiv formuleres som følger: "Hvordan ville en nutidig gentagelse af grundtemaer i Rousseaus og Nietzsches filosofier kunne tage sig ud?" (p. 11). Når gentagelsen således endnu en gang melder sig - som nutidig gentagelse - er det selvfølgelig, fordi nutiden selv væsentligt og gentagent insisterende fremtræder i form af en gentagelsens "problematik", dvs. som mærket af en epokal krise bestemt bagud ved en tabt oprindelse og fremud ved en ikke mindre utilgængelig utopisk bestemmelse af mennesket. Denne krise ophører ikke med at gentage sig. Og hvis gentagelsens kategori trods dette ikke i al evighed kan vedblive at bære den filosofiske bearbejdning af denne krisens persistens i gentagelsen, så vil det - hvis man skal følge Schmidt - kun betyde

en så meget dybere forståelse af modernitetens vilkår, idet kategorien "gentagelse" ikke simpelthen gentages, men erstattes - og det netop af kategorien "erstatning"! (p. 15). "Erstatning" er den kategori, hvormed Schmidt ikke blot vil indfange det strategiske ærinde, som - trods indlysende forskelle - tillader ham at bringe Rousseau og Nietzsche på en metafysik-kritisk fællesnævner, men også selve modernitetens problematik i dens "nutidige gentagelse" og endelig - ikke mindst - princippet for sin egen skriven, idet Schmidts bog - der bærer undertitlen "Konstruktion af det sociale hos Rousseau og Nietzsche" - selv skal læses som denne konstruktion in actu, - snarere end som udgravningen af noget der "alle-rede" - oprindeligt - skulle ligge i de to forfatterskaber. Hvorledes gentagelsens og erstatningens logikker fungerer som selve bogens konstruktionsprincip, skal her blot antydes ved et enkelt eksempel: tesen i værket (som i øvrigt netop udgør Schmidts "thèse", med held forsvaret til den filosofiske doktorgrad i Århus d. 9. feb. 1988), præsenteres først p. 13 som "én" tese, og dernæst på ny gentaget/erstattet i hver af de to hver for sig afsluttede afhandlinger som tese I og II (pp. 26 og 137); alle tre teser - der i øvrigt hver for sig fremstår som en trehed - er, forstår man, én og samme, men under "erstatningens" form, som "signalerer, at alt er forskelligt fra sig selv" (p. 15). - Dette kan måske lyde unødigt kompliceret; men forfatterens egen indtrængende betoning af disse "logiske" forhold tillader ingen mindre vidtløftig fremstilling af sagen: sagen, som ganske enkelt er, at filosofien (- og Schmidt opfatter sin læsning af Rousseau og Nietzsche som filosofisk, som med-tænkende (p. 18)) har tabt sin uskyld og må besinde sig på at være underlagt det samme vilkår som kulturen i det hele taget, dvs. "tabet af umiddelbarheden" (p. 16).

II.

Med hvad er da "erstatningens" logik? Erstatning betegner den dobbeltbevægelse, at umiddelbarheden tabes, men noget andet sættes i stedet, noget andet som aldrig kan blive det identiske, men - efter en subtil schmidt'sk graduering (f.ex. pp. 15, 228 n. 56) - må fremstå som det "lignende", det "samme" eller det "selvsamme". Erstatningens (eller "erstattelsens") ikke-trivielle karakter af dobbeltbevægelse fremgår måske tydeligst, hvis man ser på, hvad der sker, hvis filosofien kun følger den halvt: således er den militant-naive del af oplysningsfilosofien ifølge Schmidt karakteriseret ved, at den nok ser, at en perverteret samfundsform har afløst en naturlig og fornuftig, men ikke at selve det sociale som erstatning for naturtilstanden er et uigenkaldeligt tab af oprindelighed, og at kritikken derfor ikke ukritisk kan påberåbe sig en umiddelbarhed i naturen eller fornuften. Rousseau - som ellers ofte nok er blevet skudt netop denne form for naivitet i skoene - er ifølge Schmidt tværtimod netop den, der har indset, at en "naturlig" samfundsorden kun kan tænkes konstrueret som en simulation af natur. Vejen "tilbage til naturen" kan altså kun gå frem, ved at følge erstatningsbevægelsen fuldt ud. - En følge heraf bliver, at Rousseau ikke kan indsætte fornuften som erkendelsens sikre grund (fornuften er, som al anden oprindelighed, allerede faldet, (for)tabt), men derimod den "sociale sans" **samvittigheden**, et konstrukt der som sam-vittighed ("viden-med-sig-selv-om-sig-selv") allerede indskriver subjektets tabte énhed i sig (pp. 51, 101 n. 52).

Selv om Schmidt i sin erklærede respekt for de filosofiske teksters "interne økonomi" ikke just bruger overflødig plads på diskussion og polemik med traditionen, ser man allerede af det ovenstående, at især hans læsning af Rousseau er kontroversiel og tænkt som sådan (p. 25 nævnes 5 "fordomme" i

Rousseau-forskningen, som der skal gøres op med). Vigtig er i den forbindelse Schmidts **Auseinandersetzung** med Jacques Derridas efterhånden klassiske Rousseaulæsning (i *De la grammatologie*, 1967): hvor Derrida tenderer mod at se Rousseau som et ærke-exempel på en oprindelseshigende metafysiker, der bringes til fortvivlelse og raseri over de supplementslogikker (inkarneret i "skriften") i kulturen, som altid **spær**rer for adgangen til oprindeligheden, ser Schmidt som anført omvendt Rousseau som en tænker, der tidligt har indset dette vilkår og søgt at forlige sig med det uden af den grund af ville opgve utopien om en fornuftig/naturlig samfundsorden. Selv om - eller netop fordi - Schmidts begreb om erstatningen bærer stærke mindelser om Derridas begreb om **différance** (som den tidlige logik, der aldrig tillader et tegn at finde sin betydning, men kun et andet tegn at træde i stedet for den), er der uden tvivl en drilsk pointe i at læse netop Rousseau som erstatningens "første" tænker: Schmidt erstatter så at sige Derrida med Rousseau, og gør dermed et eventuelt mellemværende op på en måde, hvis mulighed man ville have forsvoret!

III.

Et lignende, kun lidt mere explicit, regnskab gøres op med Adorno/Horkheimer og deres **Oplysningens dialektik** omkring forholdet til Nietzsche og spørgsmålet om det "tragiske" (- bemærk i øvrigt, at undertitlen "Konstruktion af det sociale..." med det påfaldende fravær af artikel er et hint til Adornos tidlige bog om Kierkegaard: "**Konstruktion des Ästhetischen**"...). Selv om Schmidt kalder den filosofiske forligelse med "erstatningsspillet" for en "oplysningens tragik", er hans position langt mindre "tragisk" end Adorno/Horkheimers, for så vidt den ved resolut at antage metafysikken som et vilkår vil sige sig radikalt fri for enhver forestilling om et "udenfor" (p.

17), hvis fjerne sirenesang stedse martrede oplysningens dialektikere. Schmidt siger ligeud, at "dialektikken med dens modsætninger og repræsentationer erstattes af tragikkens uopløselige og urepræsenterbare forskelle" (p. 15/16); hvis denne passus læses med sin fulde vægt, er dens implikationer mildt sagt vidtrækkende. Man kan i den forbindelse ikke lade være med at spørge sig selv, om ikke i virkeligheden ønsket om at "erstatte" dialektikken har været den drivende kraft i Schmidts omfattende forfatterskab lige siden "Filosofikritisk rekonstruktion" fra 1977? Det ville i det mindste på enkel vis forklare Schmidts stadige interesse for Nietzsche, der som bekendt i de sidste 10-20 år er blevet ivrigt læst i Frankrig (Deleuze, Lyotard, Foucault...) netop med dette motiv for øje: at undkomme dialektikken.

IV.

Det mest forbavsende ved, at Nietzsche optager mere end halvdelen af Schmidts disputats, er egentlig, at Rousseau optager den anden del! Var Rousseau ikke netop den af Nietzsche allermost afskyede, Rousseau, denne modernitetens "Moral-Tarantel" (*Morgenrøde*, *Vorrede*, 3)? Faktisk leder man forgæves efter en konfrontation mellem Nietzsche og Rousseau i Schmidts bog; ligesom det tragiskes fundamentale status ikke gør Schmidts text patetisk, således kommer den lige så grundlæggende konfliktualitet ikke til udtryk i en polemisk skrift - men tværtimod i idealet om det modsatte (f.ex. pp. 18, 25). En dybere begrundelse for denne "forligelse" af to figurer, der umiddelbart fremstår som henholdsvis lammet og løven *par excellence* i filosofiens historie, har vi allerede antydnet: for Schmidt ligger begge tænkeres betydning ikke i deres "historiske" status, men alene i deres "nutidige gentagelse": "Gennem vores læsning har vi bragt "Rousseau" og "Nietzsche" i en

position, hvor de kan kommunikere med det 20. århundredes filosofi" (p. 299) - og for så vidt med hinanden, kan vi tilføje.

Man kan derfor næppe bebrejde Schmidt, at han ikke har "taget højde" for den historiske antagonisme mellem Nietzsche og Rousseau, som den kommer til udtryk i den førstes dybe foragt for den sidste, eftersom det udtrykkeligt er forfatterens opfattelse, at det er "en misforståelse at tro på en konsensus eller på filosofi som konkurrence" (p. 18). "Det filosofiske arbejde flytter symptomer - det opløser dem ikke", hedder det sammesteds, og det må forstås således, at filosofernes symptomer for Schmidt kun er interessante, i det omfang det også er *vore* symptomer, og således henviser til problemer, som også er *vore*.

Den læser, der deler Nietzsches "symptom": en uheldredelig allergi over for Rousseaus moralitis, er således henvist til selv at opspore denne konflikts spor i textmaterialet, - hvilket til gengæld ikke er vanskeligt. Jeg skal her blot til eksempel pege på et enkelt citat (p. 177) fra *Genealogie der Moral* (III.15), hvor Nietzsche - uden at nævne Rousseau - lægger den "asketiske præst" den dårlige samvittigheds trosbekendelse i munden: " - du selvst bist an dir allein schuld!". Dette er et næsten ordret citat fra indledningen til Rousseaus *Emile*: "Il n'existe point d'autre mal que celui que tu fais ou que tu souffres et l'un et l'autre te vient de toi..." (p. 116).

V.

En anden ejendommelighed ved Schmidts egensindige behandling af Rousseau og Nietzsche fortjener at nævnes: nemlig hvad vi med Nietzsches udtryk kunne kalde det "fysiologiske" motiv. Når Schmidt som anført understreger textens "interne økonomi", så får det ikke - som man måske kunne tro - til følge, at der sættes parentes om

filosoffernes "liv" til forskel fra "værket": det betyder tværtimod, at **Leben** på en overraskende bogstavelig vis bliver så at sige inkorporeret i **Werk**. Når de to afhandlinger, der tilsammen udgør disputatsen, bærer titlerne "Rousseaus "hjerte"" og "Nietzsches "næse"", så er dette tilsyneladende metaforer, der imidlertid vinder en bogstavelig, kropslig sandhed i filosofernes endeligt; for Rousseaus vedkommende i et apoplektisk anfald, der fører til døden ved forblødning (pp. 55, 66); for Nietzsches, når han efter sammenbruddet i januar 1889 går rundt i cirkler og holder sig for næsen i timevis (p. 231). Dette er ikke de eneste forbløffende sammenfald (- at tænke sig, at Nietzsches tilfælde blev forelagt en psykiater ved navn "Wille" (p. 193)! -); men det er, om man vil, de ultimative. Men hvad peger disse "symptomer" (gr.: **symptosis** = "sammen-fald") egentlig på?

Et hovedanliggende for Schmidt er det at påvise træk af en historisk mere omfattende "installation af en sans for hygiejne" (p. 242/3, n. 20) i Nietzsches værk. Nietzsches kritik af sine "skabnesvangert samtidige" iklæder sig med stor konsekvens handsker og andre håndgribelige hygiejniske metaforer: kristendom identificeres med indelukthed - og dermed dårlig luft; tysk filosofi identificeres med stillesiden - og dermed dårlig fordøjelse etc. - Men betyder det, at Nietzsche var en "hygiejnisk tænder", eller var han tværtimod snarere et offer for hygiejnen? Hvorfor holdt Nietzsche sig for næsen, da han blev lukket inde i klinikken, i hygiejnens højborg, hvis ikke fordi det forekom ham et ganske særligt **ilde-lugtende** sted! Hvorfor gik han rundt i cirkler, hvis ikke fordi han, der altid havde ønsket vinduerne åbnet, nu befandt sig et sted, hvor denne mulighed - af hensyn til såvel den specifikke som den generelle hygiejne - var absolut ude-lukket?

Hvordan ville - i en nutidig gentagelse af Nietzsche - en "**hygiejnens genealogi**" se ud? Det synes umiddelbart indlysende, at en sådan ikke uden selvmodsigtelse vil kunne konstrueres med hygiejniske kategorier og greb; - og dog er det let at se, hvorledes den vil kunne gentage Nietzsches genealogi af kristendommen som en indelukkeheds-installation. Hvad sker der nemlig, når præsten sprøjter med sin "**Gift der Bosheit**"? Man beskæmmes, man tildækker legemet, man slår blikket ned, man hvisker..., alt dette skaber luft, urenhed, **hvor der ikke før var det!** Kristendommen forefinder ikke synden, ifølge Nietzsche, den opfinder den. Kuren producerer sygdommen. - Anderledes er det ikke med hygiejnen: den opfinder urenhed, der hvor der ikke før var det. Hygiejnens historiske installation indfrier åbenlyst **ikke** Nietzsches krav om renhed, karskhed, frisk luft, med ét ord: **Leben im Freien**. Tværtimod effektuerer hygiejnen en indesnøring langt mere radikal og frygtelig end kristendommens blot sjælelige: det er ikke moral, der i dag holder vinduerne stænget, det er frygt for forkølelse! Hygiejnen har måske nok udryddet den "dårlige" luft, men kun for så vidt den i det hele taget udrydder lugt, - og dermed har den i øvrigt også sat den fornemme næse, som Nietzsche (ligesom Heraklit) satte så højt, ud af spillet. Fraværet af et "udenfor" var endnu ikke en realitet for Nietzsche: han kunne stadig op-søge sine **Hochgebirge**. Først det moderne hygiejniske menneske, indhyllet i generaliseret gummi-handske (denne "vulkanisering" af kroppen har som bekendt taget et stort skridt fremad i de seneste år!), er endeligt afsondret... Og for så vidt denne udgang af metafysikken synes vanskelig at forlige sig med, er der ganske rigtigt bud efter en forskydning, en overvindelse af det aktuelle vilkår. Men må perspektivet for denne forskydning ikke netop være en **overvindelse af fysiologien?** -

Gummihandsker eller ikke, så er
denne diskussion i hvert fald med
Schmidts bog lagt frem på bordet;
take it or leave it!

Kasper N. Olsen