

Vagn Lyhne

Historiens gåde

Det første billede viser en mand, der antagelig er omkring de fyrre. Øret er blottet, åbent, lyttende, læberne lukkede med et udtryk, der ligesom blikket bag stålbrillerne kan tolkes som skeptisk og afventende, men viljefast og bestemt. Det mørkeblonde hår er redt tilbage, som en blød hjelm om kraniet, mens et par lokker, der falder ned over den høje pande, antyder en relativ skødesløshed, tvangsløshed. Jakken er temet, lettere orienteret mod den engelske country style, den hvide skjorte fortæller om renhed, hygiejne, afstand fra manuelt arbejde og en sikker integration i borgerlige miljøer. Slipset hænger ned over brystet, en anelse skævt. Ansigtet er glatbarberet, antagelig nybarberet, som nægter han åbent at stille kønsbehåringen til skue (1).



Han er efter den i Vesterlandet herskende standard nydelig, pæn. Billedet er et fotografi, altså produceret efter en nu ca. 150 år gammel teknik, bragt i en avis med et beskedent oplag, der i Danmark fortrinsvis henvender sig til højtuddannede og den stedlige intelligens. Billedet er indsat i en artikel, en oversættelse af et antal sider fra mandens seneste bog.

Allerede herved indgår billedet i en bevægelse, der rækker ud over billedet selv, er vel umiddelbart fastfrosset, men ikke desto mindre i en strøm ført hid fra mandens hjemland Italien, idet manden og hans arbejde betragtes som værende af betydning. Manden er vel sig selv, men ikke desto mindre indføjjet i en sammenhæng, der rækker ud over ham, og som omvendt griber ind over ham, skrivende, publicerende, artikulerende sig i en avis i et fremmed land. Men også fotografiet vil, selv om det blev klippet ud af avisen og forevist isoleret, afgive betydninger, relationer, aktuelle og historiske referencer og sammenhænge. Både jakken, slipset, den hvide skjorte og det glatbarberede ansigt er den borgerlige mands emblemer og har været det i

snart 200 år, lige siden de engelske dandyer grundlæggende bestemte denne mandens apparition. Fastgjort i sig selv, i fotografiet, er manden på fotografiet ikke desto mindre i rastløs bevægelse, bagud i tiden og omvendt fremad fra en historisk epokes opkomst og ind i det aktuelle samfund, der afkaster ham som billede. Hvad manden end måtte ønske eller mene, er han i sit udseende, i hele den tekniske og kulturelle bevægelse, der har bragt ham herhen, historiens produkt.



Dette billede viser en mand, der antagelig er først i trediverne. Øret er næsten dækket af det lange sorte hår, blikket skarpt bag stålbrillerne, skjorten lys eller hvid, åbenstående under den mørkegrå bluse. Munden er åben og skarp og blotter de regelmæssige tænder, som var mund, tænder, manden rede til svar, til angreb. Ansigtet er skægløst, men tilsyneladende langskægget, ihvertfald ikke nybarberet. Fotografiet er ikke et atelierfoto, som det første synes at være, kan være taget under et møde, en samtale, middag.

Påklædningen signalerer en opposition til den borgerlige mands klædning, den klædning, den første mand var bærer af; det lange hår peger bagud mod bohemen, senere avantgarden og 68-generationen med dens forsøg på ophævelse af de snævre kønsgrænser, skægstubbene udtrykker modstand mod den soignerethed, der skulle blive en af grundpillerne i den herskende mands fremtoning. Fotografiet er placeret på bagsiden af en bog, en oversættelse af mandens artikler, også fra italiensk. Fastfrosset som det første afkaster det lige så mange historiske betydninger som dette, bevæger sig mod os i en historiens strøm. Betydningerne i begge billeder lader sig aflæse på principielt samme måde, og selv om de siger forskellige ting, lader de sig fastholde inden for en og samme *helhed* af betydninger.

Det første billede viser filosofen, postmodernisten Mario Perniola, der i en artikel i *Information* formulerer sin *øjeblikkets filosofi*. Det andet viser filosofen, antagelig endnu situationisten og rådskommunisten Mario Perniola, selv om det usamtidigt er anbragt på bagsiden af hans bog *Blændværker*. Men begge billeder siger andet og mere end de tekster, de er påtrykt, viser i et blik den historie, som de mange ord vil besværges. Nogle år er gået, afgørende historiske forandringer er indtrådt eller ikke indtrådt, men fremtræder Perniola end som en anden, er han endnu ganske den samme og sig selv, barn af et samfund og en tid.

Blændværker

Blændværker er en kold og skarp bog, et morderisk angreb på hele det modernes tradition. Lidenskabsløst, i en klar og smuk skrift gennemtrængt af sikkerhed og ro, foretager den en *Umwertung aller Werte* og udhæver, mens den destruerer, de værdier, der blev frembragt i et samfund, der snart er gammelt, og som - såfremt modernitetens undergang er virkelighed og ikke blot og bar fantasi - aldrig mere skal blive nyt.

Perniolas greb er den historiske transponering eller analogi, der gennemføres med en gestaltningens fylde i en seren diskurs, der ligger fjernt fra en Lyotard eller Baudrillards mere heftige, men også mere usikre og vakkende fremstilling. Den dominerende historiske model og reference er i *Blændværker* det romerske samfund, der nok betragtes som en historisk kendsgeming, men alligevel uden virkelig udvikling og bevægelse, hvilket tillader Perniola frit at rette sit analytiske snit ned gennem århundrederne, ned gennem de forskellige politiske og statslige former i kongedømme, republik og kejserdømme. Dette snit antræffer da den på samme tid spektakulære og betydningssættende begivenhed, hændelse eller procedure, der fremstilles i en rigdom af detaljer, der atter destilleres og kondenseres for sluttelig at være egnet til overførslen på betragtningen af de moderne samfund.

Bogens første artikel "Ars og urbs" indledes med fortællingen om den tidlige romerske konge Numa Pompilius, der af frygt for at fjender eller svindlere skulle røve det hellige skjold - *ancile* - der var faldet ned fra himlen som det hellige tegn på statens beståen, befalede smeden Mamurius Veturius at udføre elleve kopier, der var så fuldkomne, at ingen kunne skelne dem fra originalen. Disse efterligninger var af samme hellighed som den original, guderne havde sendt, ingen stillede spørgsmålet, hvilket der var det ægte og hvilke de falske, alle anerkendtes de som værdige til tilbedelse. Denne lille fortælling fra den romerske oldtid er for Perniola ladet med betydning:

Den romerske smed producerer en kopi, der har samme magt som det originale forlæg, aftrykket har samme status som det, det er aftryk af, forbindelsen mellem kopi og original udslettes, og bevægelsen mellem det fremstillede og det, der fremstilles, bringes til ophør. Det mangfoldiggjorte skjold er gudernes og gudernes skjold er menneskenes, alle har de, med Benjamins udtryk, aura, eller ingen af dem har det i en kunstnerisk produktion og religiøs procedure, der på én gang hævder genstandenes hellighed og benægter den. Skjoldene, ikke blot de elleve efterligninger, men også det tolvte, bliver da et hverken-eller og et både-og. De må alle bestemmes som *simulakrer*, der er frembragt i den "simulatoriske operation": den "kender ikke til hemmeligheder og har ingen skatte at bevogte"(2).

Benægtelsen af fordoblingen - in casu original/kopi - udvikles dernæst gennem modstillingen af den græske *myte* og den romerske *ritus*. Mytens overgribende status som fortælling og regulator af slægten, familien og samfundets liv tilbagelægges

og substitueres - historisk og i Perniolas egen analyse - af riten som gentagelse, den i et horisontalt organiseret rum forløbende repetition af bevægelser, ord, geminger, der er uforståelige eller kun delvist forståelige for de agerende selv. Deltagerne er absolut selvberørende, hentet ud af historien, men besat med et overmål af samfundsmæssighed, mens de bidrager til "oprettelsen af en orden tømt for betydninger"(3). I denne praksis har de "brudt båndet mellem sagen og ordet, mellem myternes virkelighed og samfundet"(4), ligegyldige over for oprindelse og oprindelighed, forskelle, brud og transformationer og da også over for formidlingen mellem det, der er, og det, der er noget andet. I et senere kapitel "Ceremoni mod dekoration" analyserer Perniola den romerske ceremoni som et sæt udvendige praktikker, der lidenskabsløst regulerer det daglige liv i staten, ikke i opposition til, men uforstående over for ethvert begreb om "*det indres forrang*"(5). Denne forestilling om det indres forrang sammenfører han på dette sted med tankeformer, der først trådte frem i Oplysningstiden og Den franske Revolution. Tilsvarende modstiller han den kristne inderlighed og troserfaring med den romerske ceremonis yderlighed og nøgterne håndtering af en verden af guder, der synes uden virkelig og selvstændig realitet, og som mest har karakter af skygger. Denne yderlighed er imidlertid ikke blottet for funktion, idet den romerske ceremoni også er en markering og observering, en højtidelig iscenesættelse af en administrativ kalenderens tid, der konstituerer sig i det statslige liv med dets succession af opgaver, pligter, fester, år ud og år ind, ikke i naturens gang eller i samfundets historiske bevægelse mellem det, der var, og det, der skal komme. Også den romerske *ret* hviler på ceremonien, sigter under den forsigtige iværksættelse af tekniske procedurer mod hensigtsmæssighed, ikke mod opnåelsen af en eller anden social eller metafysisk *retfærdighed*, der måtte korrespondere med en indre følelsens eller viljens sandhed. - Følgerigtigt afviser Perniola da kristendommen (jødedommen) med dens liniære, messianske tidsopfattelse, dens forestilling om sandhed og retfærdighed, om stor nød og stor forløsning, og også den borgerlige revolutionstænkning og historiefilosofi i det hele taget med dens tanke om opkomst og udvikling, dens længsel efter tidens fylde, det, der er helt anderledes.

Videre udbygger Perniola sin kritik gennem en opvurdering af strømninger i modreformationen - specielt repræsenteret ved jesuitten, kardinal Roberto Bellarmino - og barokken, der ophæver forbindelsen mellem billedet og dets genstand eller original for sluttelig, i forlængelse af sin beskrivelse af den romerske smed Mamurius Veturius' geminger, at afvise den gennem hele det borgerlige samfund løbende forestilling om kunstværket som resultatet, materialiseringen af den skabende formidling mellem det indre og det ydre, der da fremtræder i deres enhed og samtidighed, og - sammenhængende hermed - mellem den isolerede kunstner og de andre i en genstandsættende, identitetsættende og også socialiserende handling. Heroverfor sætter han, idet han her især støtter sig til Eugen Fink og Heidegger,

"Kunsten som mimetisk operation", titlen på en af bogens artikler, resp. kapitler. Atter er det fordoblingen, der benægtes, bevægelsen mellem det enkelte menneske og det andet, den produktive tilegnelse af og tilstedeværelse i materialet for da at finde tilbage, først nu helt sig selv. Og atter er det *die Entzweiung*, som kategori og realitet, som byrde og som forjættelse for det borgerlige menneske i det moderne liv, der afvises i en tale om det romerske menneske, det barokke menneske, der fra først til sidst er en tale om det menneske, der lever her og nu.

Denne afvisning er hos Perniola gennemgribende. I en tænkning, der i udpræget grad er en refleks af det, den ødelægger, en negation af de forestillinger om menneskets tilblivelse som menneske og borger, der udgår fra Oplysningstidens filosoffer - i en fremstilling, der intet ejer af det fritsvævende subjekts hån og ligegyldighed over for socialiteten, for fællesskabet og - ihvertfald som udgangspunkt og program - for staten, udhæver han en række af modernitetens bestemmelser, afvikler dem og lader dem i samme bevægelse træde frem med stor tydelighed: fordoblingens byrde og mulighed; formidlingen mellem det indre og det ydre; den kunstneriske skabelse som genstandsættende praksis, ud mod de andre og for de andre; den absolutte hævdelse af mennesket som menneske, ikke som middel, men som mål i dets særlighed i forhold til alt andet; erindringen som historiens og livshistoriens nødvendighed, betingelsen for individers og samfunds bevægelse mod fremtiden, det anderledes, det nye; samfundet, ikke som den horisontale flade, hvor ligeværdige mennesker fortaber sig i tingene og selv bliver ting, men den pyramidale formation, inden for hvilken de grundlæggende økonomiske bevægelser afsætter klasse- og lagdelingen.

Denne benægtelse af modernitetens forestillingskompleks i dets totalitet har vidtrækkende konsekvenser. Blot selve simulakrum-begrebet, kun ét led i en kæde af billed- og argumentationsdannelser, hævdelsen af billedet som billede slet og ret, ikke billede af noget, "udgør et moderne perspektiv: det indebærer metafysikkens ophør og den fuldstændige accept af den historiske verden"(6). Da kan mennesket, berøvet sin inderlighed, sin yderlighed, sin tanke og praksis anskues som det afsjælede simulakrum, da er selv det urgamle spørgsmål om sandhed og løgn uden relevans (7).

Imperium Romanum

Det er åbenbart, at hovedmålet for Perniolas kritik af 'metafysikken' er den gamle titan Hegel. Hans kritik er overvejende indirekte, ført op mod Hegels filosofi som modsætning og kontrast og rammer såvel det Hegelske system i dets helhed som - mere begrænset - Hegels hævdelse af en historisk udviklingsgang fra den orientalske verden over den græske og romerske verden til den germanske verden, kulminerende i den moderne verden, hvor vi er nået frem til "*historiens sidste stadium, til vores verden, til vore dage*"(8). Denne moderne verden er grundlagt ved Den franske

Revolution, som Hegel i skabelses- og naturbilleder fremstiller som "en herlig solopgang. Alle tænkende væsener har været med til at fejre denne epoke... en åndens begejstring er i en gysen gået gennem verden, som er det først nu kommet til det guddommeliges virkelige forsoning med verden"(9). Fra dette historiens sidste stadium kaster Hegel lys tilbage over alle tidligere epoker og finder i Grækenland en mytens og troens oprigtighed og sandhed, den udviklede individualitet i dens forening med den almene socialitet eller sædelighed, skønhed, alvor, munterhed. Omend et slavesamfund og derfor ude af stand til at tænke friheden som andet end enkelte individers og ikke menneskets ejendom, er den græske *polis* det fysiske og materielle og også det åndelige rum for borgernes interaktion og gensidige frembringelse i modsætning til den romerske *urbs* med dens ligegyldighed og tilfældighed - et simpelt konglomerat, en addition af bygninger, pladser, veje, et aspekt Perniola udførligt analyserer, men med modsat valorisering i opvurderingen af byen også som *labyrinth*.

Men denne *urbs* med dens mangel på struktureret, begribeligt rum er selv et aftryk af den splittelse, den mangel på fast og bestandig mediering mellem dele og niveauer, der kendetegner det romerske samfund og den romerske politiske og religiøse praksis - og som dybt lemlæster det romerske menneske selv. Med stor konsekvens analyserer Hegel det romerske menneske som underbundet, forviklet mellem en fritsvævende *indre* subjektivitet, der synker mod genstandsløsheden, og en *ydre* gold formalisme, formålsbestemthed, tvang, der i visse epoker træder frem i det politiske despoti eller diktatur. Denne samfundstilstand er mærket af en forkrøbling af, et fravær af sædelighed, der indadtil afsætter og selv potenseres af patriciernes klasseherredømme, der siden må gå under i kejserstatens eneheredømme, mens den udadtil, i et aldrig tilfredsstillet begær efter ejendom og magt, driver byen Rom mod den uendelige ekspansion, frem mod imperiet, Romerriket.

I den romerske borgers privatsfære finder Hegel ikke ægtefællernes kærlighed, forældrenes ømhed og børnenes pietet. Familiefaderen, *pater familias*, behersker hustru og børn med "en selvisk hårdhed", og ægteskabet selv har "helt karakter af et tingsligt forhold"(10). I offentligheden parrer nydelsessygen sig med grusomheden i de *ludi*, de spil og lege, hvor borgeren ikke - som i Grækenland - er deltager, men blot og bar tilskuer. De samme ceremonier, som Perniola betragter som investeret med en dyb og fri socialitet, analyserer Hegel som gudsforholdets fornægtelse til kontrakt- eller bytteforholdet, et system af aftaler mellem menneskene og guderne om ydelser og modydelser under bestemte betingelser, bestemt forløbende procedurer. De græske guder, som Hegel fremstiller som omgærdet af myter, af skønhed, længsel og håb, opræder i deres romerske gevandter som så og så mange købmænd, der sekunderet af hundreder af nyopfundne guder kan levere allehånde tjenester, lige fra beskyttelse mod krig og feber og sorg til beskyttelse af rejser, husdyr, byer, egne, håndværk, foreningens leje og foreningens frugt (11).



"Vi finder altså hos romerne ikke familieforholdet som et skønt, frit kærlighedens og følelsens forhold; i stedet for tillid træder hårdhedens, afhængighedens og underordningens princip"(12).

Men disse forhandlinger, ceremonier, gaver, ofre, disse *sacra*, der er nødvendige for alle, administreres af de få og er ifølge Hegel den herskende klasse af patricieres våben og eje. Genstand for den groveste manipulation til politiske og statslige formål avler den gølge religionsudøvelse i forbund med den altid eksisterende svævende subjektivitet den laveste overtro, en foregiven eller oprigtig tillid til alskens varslere og spådomme.

Her er det altså, at det borgerlige samfunds tænker par excellence sætter *sin* kritik ind: Det romerske samfund er dømt til forfald i dets manglende formidling mellem samfundsmæssigt og individuelt betydelige niveauer. Det romerske samfund må for-

dømmes som et klassesamfund, der sætter samfundets almene interesser som de fås formål og mål. Det romerske samfund er anstødeligt og forkasteligt, idet det i religionsudøvelsen lader kontrakten, byttet, varecirkulationen i dens forform gennemtrænge det område, der dybest er mættet med menneskets længsler og behov, for set fra det moderne samfund, hvor disse *sacra* analyseres, er denne *do ut des* - jeg giver for at du skal give - ikke andet. Og det romerske samfund er ikke, som Perniola tror, en gennemskinnelig social organisation, der i sin gennemførte simulatoriske praksis ikke kender til hemmeligheder. Tværtimod lader den manglende mediering, den forkrøblede sædelighed hemmeligheden finde ind overalt: "Romerer havde hele tiden at gøre med noget *hemmeligt*, i alt troede han på og søgte noget *skjult*, og mens i den græske religion alt er åbent, klart, nærværende for sind og anskuelse, ikke et hinsides, men noget venligt, et dennesides, optræder hos romerne alt som noget mystisk og dobbelt..."(13). Alt dette i et samfund, der hviler på beherskelse, på militær, på underlæggelse af stadig nye områder og undertvingelse af folkeslag efter folkeslag: "Den romerske stat beror såvel geografisk som historisk på voldens moment"(14).



"Det romerske princip viser sig derfor at være herredømmets og voldens kolde abstraktion, viljens rene egoisme over for andre"(15).

Marcus Aurelius-søjlen, 180-193 e.Kr.

Pacificerede germanere halshugger under overvågning af romerske soldater deres oprørske fæller.

Dette samfund, dette menneske, dette voldsherredømme er det, Perniola i *Blændværker* opstiller som model for det postmoderne. Er den statslige, økonomiske og religiøse organisationsform ham ligegyldig, ser han i Rom kun dens overflader, udvendighed, den lidenskabsløse praksis, der glider hen over mennesker og ting, dog har også det, der glæder ham, sin plads inden for en totalitet af ytringer, en by, en stat, et imperium med dets storhed og grusomhed, dets nedgang og fald.

Gåden

I sin bog fra 1990 *Enigmi - il momento egizio nella società e nell'arte: Gåder - det ægyptiske moment [eller øjeblik] i samfund og kunst* videreudvikler Perniola sin smukke, skarpslebne kritik af moderniteten. Medens det i *Blændværker* primært var det romerske samfund, der afgav en model og en lære, er det - som bogens titel angiver - her det ægyptiske. Atter er Hegel hovedmodstanderen i en ejendommeligt omgående kritik, der gennem en forvrænget fremstilling af Hegels egen analyse af den ægyptiske verden vendes mod den moderne historietænkning.

I det kapitel, der foreligger i dansk oversættelse (16), hævder Perniola en nuets og nærværets filosofi, vendt mod *hermeneutikken*, som han benævner som drøvtyggeri, og mod *utopismen* som fremstår som den latterlige galende hane. I denne nu'ets tid er der ikke længere minder, men kun hukommelse, ikke længere håb, kun trøst. Atter benægtes - som i *Blændværker* - den formidlende bevægelse mellem fortid, nutid og fremtid, atter afvises brud i den historiske verden lige så vel som livshistoriske spændinger, modsætninger, usamtidigheder, der subjektivt må træde frem i fortvivlelsen og håbet, nødvendighedens tvang og befrielsens nødvendighed. Heroverfor sætter Perniola forestillingen om *transit*, fortidens simple opløsning eller forsvinden i nutiden, således som det især kommer til udtryk i modernismen eller det modernes modstandsløse overgang til postmodernismen i modsætning til de borgerlige samfunds opkomst over revolutionære brud. Erindringer eksisterer ikke længere som historiens reservoir og opbevarer, alene er mennesket henvist til nu'ets nærvær, den rolige vinden sig til rette med det, der er, i en verden, hvor fortiden væsentligt er til stede i kopien, simulakret - "fortidens fysiske nærværelse i nutiden."

I dette nærvær træder subjektiviteten tilbage, mennesket bevæger sig bort fra sin eksistens som verdens herre, herre over alle ting, og antager tingenes form, medens omvendt tingene antager egenskaber, der før alene var mennesket beskåret, som det at se, det at tale, lytte. Som gyldighed, i ligegyldighed sker der "en langt mere omfattende tingsliggørelse", "en gensidig osmose mellem mennesket og tingene", og mennesket "opfatter sig selv som en følelse, der er blevet til ting." Ikke mere - som hos Hegel og i hele det modernes tradition - kravet om at mennesket skal have styrke og mod til at gøre sig til ting for først i genstandsættelsen at komme til virkelighed og til erfaring (17), men i nu'et en accept af menneskets synken ned blandt tingene,

ikke altings mål, centrum for verden, men middel, fortabt i en verden, der ikke længere er åben for produktiv tilegnelse. Perniola inddrager her Rilkes afvisning af fordoblingen, af modsætningen mellem sjæl eller hjerte og overflade, for ligesom tingene har også menneskene kun overflader, og hvad der engang blev tolket som det indre livs tilsynekomst i menneskers ansigter, skikkelser, handlinger er kun liniernes løb på en overflade. Perniola fremhæver da med Rilke Millets billede af hyrden, der glider ind i landskabet, glider sammen med landskabet som en del af landskabet selv - subjekt-objekt forholdet i dets opløsning, Schelling sendt på landet, men uden hellig enhed, sindets andagt, kraft og liv (18).

Denne tingsliggørelse eller rettere forskydning af mennesker og ting til positioner, der førhen *enten* var menneskenes *eller* tingenes, denne udslettelse af modsætninger og splittelser, avler da *gåden* som kendsgerning og forjættelse: "For nuets filosofi er gådens filosofi", en tese, der gentages igen og igen genereret af Perniolas basale forestilling om "nuets filosofi [som] modernismens arving". Selv i den mærkelige forvrængning af Hegels fremstilling i *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* og *Vorlesungen über die Ästhetik* viser Perniolas skarpsind og uforfædethed sig i inddragelsen af netop gådens kategori.

Gåden vokser i den ægyptiske verden ud af eller påtrykker sig alt eksisterende, idet forholdet mellem mennesket, dyrene og tingene kun usikkert kan bestemmes. Mennesket bevæger sig i sin egen verden, i naturens verden, i universets store verden og også mellem det levendes og dødens verden i skikkelser, der ikke med visshed og forvisning sætter det som menneske med de egenskaber og karakteristika, der er menneskets og kun menneskets i modsætning til alt andet, der eksisterer. I denne historiske tilstand - der i Perniolas analyse er det stivnede historiske nu's stilstand - glider det i sine religiøse forestillinger, i sit daglige liv med dets materielle og åndelige produktion mellem sin eksistens som menneske, sin eksistens som dyr og sin eksistens som en fysisk ting, nok menneske, men lige så vel en naturting, mens modsat "tingene har menneskelige evner og anlæg." - Den her præsenterede fremstilling går på væsentlige punkter videre end Perniolas egen, for Perniola griber i sin analyse af de komplekse bevægelser og relationer mellem mennesket og dets omverden til den simple omvendning, der atter er den negative projektion bagud i historien af visse af modemitetens væsentlige bestemmelser: "Den ægyptiske ånd - siger Hegel - er en verdenshistorisk gåde, fordi den vender op og ned på levende og død, på indre og ydre, på mennesket og tingen. Det åndelige blev opfattet som noget materielt, uden et indre...". Med bemærkninger om bl.a. kæmpemæssige 'stensimulakrer', om gudestatuer, der kan se, mumier, pyramider, rituelle danse og endelig *sfinxen*, der i sin forening af dyr og menneske hviler som en kolossal dødvægt på menneskelivet, forsøger han at belægge denne tese, der historisk er forkert, og som holdt op mod det, han hævder at referere - nemlig Hegels analyse - er falsk.

Hegel anskuer den ægyptiske verden som en verden, hvor ånden kæmper sig frem

mod virkelighed og selvbevidsthed, men ikke er i stand til at nå den. I denne stræben står den på et relativt højt historisk trin, er som den første i stand til at tænke tanken om sjælens udødelighed, d.v.s. åndens selvstændighed som ånd løsgjort fra stoffet. Afmægtigt kæmpende træder ånden frem som den *symboliserende* ånd, der gådefuldt må objektivere sig i værker, der ingen ende vil tage, netop fordi erkendelsens og selvbeskuelsens øjeblik aldrig indtræder. Således er Ægypten den "uhyre værk-mester"(19), pyramiderne er "verdens under"(20), udtryk for en høj administrativ og teknisk organisation, en høj grad af rationalitet, der krydses af det uforståelige. Som gigantiske hieroglyffer henligger de, lukkende sig om deres hemmelighed ligesom den symboliserende, d.v.s. i billedformer fangne, skrift, der er mejslet ind i dem.

B. *L'homme de tout âge, de tout sexe, de tout rang, et dans les différentes attitudes que son corps est susceptible de prendre ;*



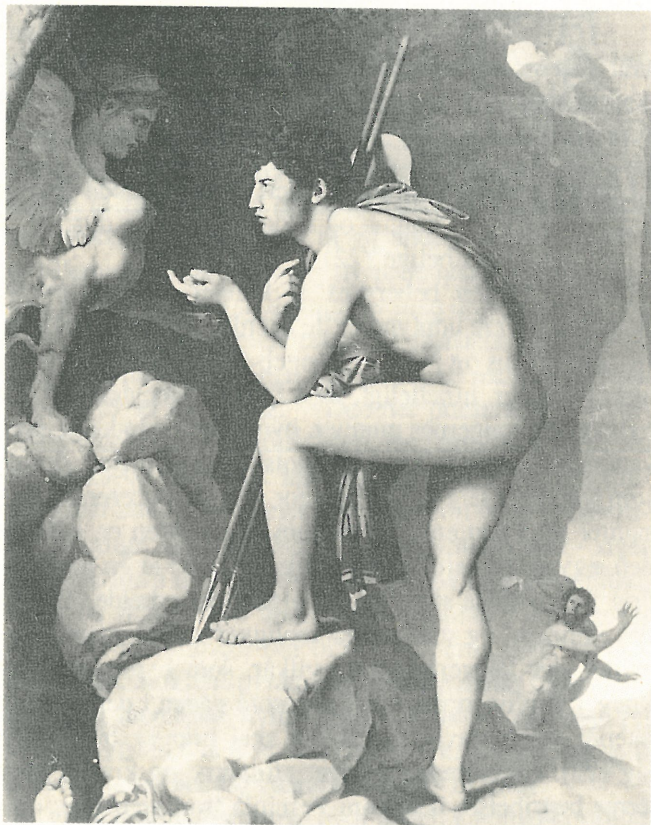
(21)

I denne afmagt frembringer den symboliserede ånd også blandt sine guddomme dem, der selv er "stumme og lukkede", nemlig dyrene - "noget slet og ret fremmedartet", "det ubegribelige"(22).

Dette Ægypten beherskes af konger, præster og krigere, der via en hær af skatteopkrævere udplyndrer de agerdyrkende i et land, der grundlæggende orienterer sig mod solens og Nilens bevægelser. Relativt højtstående, men dog udleveret til naturens kræfter, utrætteligt, men håbløst arbejdende for at tilendebringe de mægtige hylstre om kongernes mumier, hvortil den udødelige sjæl skal vende tilbage efter sin vandring, sættende sig i symbolske betydninger, der dog aldrig skal begribes, og som siden går tabt for mange, for alle, producerer denne verden de mange gåder, der samler sig i den ene, der er dem alle. Gåden er, som Hegel, som Perniola hævder, den ægyptiske verdens særkende, men det er en fortvivlet gåde, den endeløse og aldrig fuldbyrdede stræben, det gigantiske arbejde, der dog aldrig bliver de arbejden- des ejendom, og som endnu henligger som monumenter over fortabelsen. Og gåden er det, der lægger sig som vilkår, som byrde, som hieroglyf over samfundet og kræver at blive ophævet: "...ligesom gåden i det hele taget ikke er en tale om noget ukendt, men kravet om at det skal bringes frem, viljen til at det skal åbenbare sig"(23). I hundredevis ligger sfinxerne og kræver hver for sig, sammen, at finde deres begribelse, ikke som Perniola tror, som tegn og udtryk for de sammenglid-

ninger eller omvendinger, som postmoderniteten nu skal leve, men som billeder i sten på en naturforfaldenhed, der, på hvilket historisk trin den end måtte blive redefineret, kun med de smerteligste politiske og samfundsmæssige konsekvenser atter skal blive til virkelighed (24). For sfinxen er mennesket fanget i sin naturlighed, kæmpende for at blive fri. Historiens fange, der endnu ikke har fundet sin befrielse i historien, siger den med indskriften i gudinden Neith's tempel i Sais: "*Jeg er det, som er, det som var, og det, som skal komme: ingen har løftet mit slør*"(25). I det smukke, alvorlige og muntre Grækenland løfter Apollon som gud dette første slør og siger: "*Menneske, erkend dig selv*"(26) og åbenbarer da hemmeligheder og gåder, der alene er menneskets. "*Vidunderligt må den græske fortælling nu overraske os*" - skriver Hegel (27). Fra Ægyptens verden bevæger sfinxen sig til Theben i Grækenland og stiller Ødipus den nu så kendte gåde: Hvad er det, der om morgenen går på fire, ved middag på to og om aftenen på tre ben, og da Ødipus svarer: *Mennesket*, nedstyrtes sfinxen for altid. For menneskets tilblivelse som menneske er historiens gåde, menneskets fuldbyrdelse som menneske, og menneske alene, er historiens mål.

J.-A.-D. Ingres:
Edipe et le Sphinx . 1808



Men denne vidunderlige, overraskende myte om Ødipus og den ægyptiske sfinx, der kom over til Grækenland, fortæller nok om befrielsen, men også om frihedens forudsætning i alt det, der ikke kendes, alt det, der glemmes, om rædselen som indsigtsens ledsager i menneske, i familie og stat, thi "denne gamle løsning fundet af Ødipus, der således viser sig som vidende, er forbundet med uhyre uvidenhed om det, han selv gør"(28).

Med sikkerhed styrer Perniola mod gåden for blot at lade sig tryllebinde - med en lignende sikkerhed styrede Hegel dengang mod en af vesterlandets mest centrale mytiske og livshistoriske fortællinger - Ødipus-sagnet - for i denne dobbelte gåde, sfinxens og familiens gåde i deres enhed, at foretage den adskillelse af gåden selv i de hovedmomenter, som han bestemte som samtidigheden af viden og uvidenhed. Denne adskillelse var det første skridt mod løsningen, for selve opbrydningen af det forstenede eller livløse i bevægelige momenter var betingelsen for ophævelsen. Hvorfor Hegel rettede sig mod Ødipus - hvilken grad af intuition, af bevidsthed eller ubevidsthed, der måtte være indeholdt heri - er uklart, men sikkert er det, at han i påpegningen af dobbeltheden i den myte, der skulle opnå størst udsagnskraft i det moderne, samtidig angav et basalt problem, over for hvilket Perniola i sin vilde, anskuende accept kommer til kort.

Hegels bemærkninger rejser en række spørgsmål, hvis besvarelse ville kræve et mindre bibliotek. Et kort rids vil kunne antyde problemstillingen.

Modernitetens historie er også historien om stor viden og stor uvidenhed. Naturvidenskaberne gjorde overraskende opdagelser, der hurtigt fandt deres teknisk-instrumentelle udnyttelse. De historiske videnskaber udgruede fjerne sprog og kulturer, som var historien først nu menneskets, det moderne menneskes ejendom. I samfundsvidenskaberne anvendtes med iver nye metoder og erkendelser, hentet fra fysikken, kemien, medicinen, psykiatrien, statistikken og kæmpeværk fulgte kæmpeværk til bestemmelse af mennesket og dets stilling i samfund og natur. Det samlede tanke- og videnscorpus voksede og voksede, krævede nye arkiver, biblioteker, museer, nye klassifikationsmetoder og ny teknik til sikring af produktion, opbevaring og tilgængelighed. Indsigten og beherskelsen syntes definitiv, grænseløs, uendelig - mennesket, det fornuftige menneske syntes omsider efter århundreder og årtusinders magtesløshed og vildfarelser at være herre over verden, herre over sig selv.

Men frem fra de mest basale samfundsmæssige forhold og relationer udgik bevægelser, der underbandt tanken og viljen. Allerede Hegels analyse peger på, at erkendelsens og menneskeliggørelsens mulighed og realitet - på et vist trin eller niveau - er indlejret i en bestemt samfundsmæssig form, nemlig familien - reservoir for menneskelig udvikling, men under prisgivelse af bestemte tanker, indsigter og erindringer. Ødipus selv ved alt for lidt og véd dog ved tragediens slutning alt for meget og

må endeligt fuldbyrde den ved at berøve sig sansningens og erkendelsens første redskab, synet.

Denne erkendelsens frembringelse inden for begrænsningen træder på et mere alment eller kollektivt niveau frem i betragtningsmåder og opfattelser, herunder videnskabelige, der gør krav på at være gyldige og bindende for alle mennesker, men som altid selv er gennemvævet af individers og gruppers begær, deres ønsker og længsler. Mest åbenbart er dette inden for samfundsvidenskaberne og humanvidenskaberne, hvor en almindelig konsensus aldrig vil kunne opnås, idet erkendelserne dels er fastholdt i deres historicitet, dels er udsprunget af praksisformer, der er forbundet med interesser på bestemte steder eller i bestemte lande, i bestemte grupper eller klasser. Mens de naturvidenskabelige indsigter opretholder den grad af interesseløshed, der måtte være mulig, alt imens de tålmodigt afventer deres falsifikation, bestemmelsen af den grad af uvidenhed, de måtte indeholde, udgør de samtidig et næsten udtømmeligt forråd af tankeformer, der i feltet mellem samfundsvidenskaberne og naturvidenskaberne kan fortætte sig i repressive og ødelæggende procedurer og teknikker. Netop Hegels eget århundrede, det 19. århundrede, afgiver nogle af de klareste eksempler. Den kort efter 1800 etablerede biologi med dens drømmende glæde ved alt det levende i dets store sammenhæng og historie fortyndedes og forbitredes i arvebiologiens, i eugenikkens og endelig kriminalantropologiens håbløse tvangstanker om enkeltindivider, om køn og racer - tanker, der med kølighed og grusomhed lod sig applicere på grundlag af de faktiske videnskabelige fremskridt, de hvilede på. Lægevidenskaben, der nu omsider afløste lægekunsten, producerede på grundlag af nye opdagelser serier af fejløpfattelser, der hygiejnisk og regulerende greb ind i de sundes dagligliv, forpestede det liv, der måtte være de syge beskåret, og hårdt og stigmatiserende kontrollerede de ulykkelige, der blev forstået som sindssygens ofre. Darwins store opdagelse, udfundet og udgrundet i et England på vej ind i imperialismen, viste sig hjælpeløs over for politisk og ideologisk - men stadig i de empiriske videnskaber funderet - udnyttelse og skulle i skikkelse af socialdarwinismen blive et våben i klassernes og racernes krig.

Igen og igen viste viden sig sejrrig, forjættende, men som uvidenheds betingelse. Og sammen søgte de mod den tankemæssige og ganske virkelige skikkelse: *det fremmede* og trådte i denne frem, ikke som menneskets væren sig selv i det andet, det anderledes og først og sidst de andre, men som den selvstændiggjorte emanation af det, der engang havde været menneskets eller i det mindste var mennesket i dets mulighed. Alt imens psykologien op gennem 1800-tallet konstituerede sig som videnskab i dens tro på psykens transparens og lovmæssighed, kom dette fremmede til syne i sindet med dets ubevidste, menneskeånden med dens hemmelige irgange og forbindelser, som allerede romantikerne havde mærket - som i talrige skikkelser og formuleringer trængte sig på fra 1870'erne for først ved århundredets slutning at få sin videnskabelige udforskning i psykoanalysen. Men også dette oplysningens

måske sidste storværk udviklede på en sikker grund af viden en fond af vrage forestillinger, løsrev mennesket fra arbejdets og handlingens verden og isolerede det i seksualitetens, familiens, barndommens fængsel.

Således forbandt uvidenheden sig med viden og frembragte nye gåder og hemmeligheder, der udsprang af de mest grundlæggende og nødvendige relationer mellem mennesker, og lagde, op mod begribelsen, begæret efter frigørelse, sit slør over det, der allerede var forstået af en, af få eller mange. Men denne dobbelthed var uhjælpeligt fastlåst inden for den større gåde, menneskets tilblivelse som menneske i historien. Og denne var igen indeholdt i modsigelsen mellem dén forestilling om det frie menneske i den skønne udviklede socialitet, som det moderne, kapitalistiske samfund havde muliggjort, og den faktiske tilstand af bestemt og forskelligt udviklet menneskelighed hos mennesker, der inden for samme samfund befandt sig i forskellige positioner af benyttelse og udnyttelse. Mennesket i dets kæmpevækst inden for horisontale samfundsstrukturer kolliderede med de alt for virkelige mennesker, der inden for vertikale økonomiske og sociale strukturer søgte deres egeninteresse med andre mennesker som redskab for da at udløse forkrøblingen og forarmelsen.

Men gådens væsen er driften mod, at den skal løses, viljen til at den skal åbenbare sig. Lukker den sig end om sin hemmelighed, selv stiller den kravet om sin ophævelse. Også dette er indeholdt i oplysningens ærværdige projekt, der endnu drømmer, men ikke om forgangne kulturer og tider, ikke om vejen tilbage.

Isis og Osiris

"Hvor ender Dyret? hvor begynder Planten? Hvo kan vel sige det", skriver den franske historiker Jules Michelet i kapitlet *Ægypten - Døden i Menneskeslægten Bibel* (29). Med betagelse ser Michelet Ægypten som "Dødens største Mindesmærke paa denne Klode", men også som Afrikas frugtbarhed, Afrikas glæde, ser - og anerkender - de uendelige metamorfoser og glidninger mellem mennesker, dyr, planter, ting - mellem menneskene og deres guder og mellem guderne indbyrdes i deres evige bevægelse mellem livet og døden. Men disse glidninger er hos Michelet - som de i en helt anden diskurs er det hos Perniola - også opløsninger, sammensmeltninger, udslettelser - benægtelse af grænser mellem mennesket og det andet og mellem tingene, afvisning af forskelle som det medium, hvorigennem forbundethed og selvstændighed udvikles.

I sørgebåden sejler den milde gudinde Isis til Syrien, for dunkelt aner hun, at hun her skal finde sin bror og elskede, den døde Osiris. Forklædt som slavinde skaffer hun sig adgang til kongens palads, først da "iagttager hun Alt og seer Alt" (30), først da forstår hun. Skyttet op på Syriens strand har den døde og dog endnu levende, mens han endnu lå nedgravet i sandet, omskabt sig til en gran, med frivillighed antaget plantens form for at bevare sig. Men denne opgivelse af gudens og menneskets

skikkelse er ham selv uafvidende forberedelsen til hans formedelse til genstand og materiale. Offer for en fremmed hensigt, en fremmed hersker i et fremmed land står han nu livløs blandt andre søjler i paladset. "Henflyttet i det kongelige Palads", skriver Michelet, "erindrer han sig bestandig sin Fortid og græder"(31).

Noter

1. Schopenhauer siger så rigtigt: "Som halvt en maske burde *skæg* forbydes af politiet. Desuden er det som *kønstegn* midt i ansigtet *obskønt*: derfor kan kvinderne godt lide det." - *Auswahl aus seinen Schriften*. München 1962, p. 221.
2. Mario Perniola: *Blændværker*. Århus 1992, p. 14. Bogen er en samling af artikler fra årene 1978-82.
3. *Ibid.*, p. 22.
4. *Ibid.*, p. 23.
5. *Ibid.*, p. 30.
6. *Ibid.*, p. 51.
7. *Ibid.*, p. 56 og p. 58.
8. G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke Bd. 12. Frankfurt a. M. 1986, p. 524
9. *Ibid.*, p. 529.
10. *Ibid.*, p. 348.
11. *Ibid.*, pp. 353-355. Jfr. i øvrigt Peter Ørsted: *Romerne. Dagligliv i det romerske imperium*. København 1989, pp. 160-166.
12. *Ibid.*, p. 348.
13. *Ibid.*, p. 374.
14. *Ibid.*, p. 352.
15. *Ibid.*, p. 342.
16. *Information* 4. januar 1991. *Moderne Tider*, p. 5. Uddraget fra *Enigmi* bringes under titlen: "Filosoffen er ikke den evindeligt drøvtyggende ko eller den galende hane". Alle de følgende citater er hentet herfra.

17. I sin kritik af den ulykkelige bevidsthed skriver Hegel: "Den mangler yderliggørelsens kraft, kraften til at gøre sig til ting og bære eksistensen". *Phänomenologie des Geistes*. Werke Bd. 3. Frankfurt a. M. 1970, p. 483.
18. Perniola ser og argumenterer her sin vane tro selektivt og strategisk. En række af Millets kendte billeder er lidet bukoliske og viser tværtimod skikkelser, der i arbejdet bevarer sig som mennesker over for en allerede formet natur - bønder, der slidsomt aftvinger jorden føden.
19. G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 265.
20. Ibid.
21. Jean-François Champollion: *Principes généraux de l'écriture sacrée égyptienne* (1936). Fotografisk genoptryk Paris 1984, p. 3. - Den 14. september 1822 havde Champollion fundet nøglen til tydningen af hieroglyfferne. Det fortælles, at han hin dag med råbet *Jeg har det!* stormede ind på sin brors kontor på *Institut de France* og kastede et par manuskriptsider på bordet. I samme øjeblik faldt han i en dødlignende tilstand, der ifølge nogle kilder varede timer, ifølge andre fem dage. Vel opstanden bekendtgjorde han med stor hast sin opdagelse for verden: Den ægyptiske skrift var ikke en ren billed- eller symbolskrift, men opererede med kombinationer af billedlige tegn og lydige, fonetiske tegn. Hegel refererer til Champollion og også til dennes ældre kollega Thomas Young, der til sin forbitrelse måtte se sig detroniseret. Han har haft et ikke ubetydeligt kendskab til også de nyeste udviklinger inden for ægyptologien og har altså ikke blot erfaret de seneste sensationer fra aviserne. - Se i øvrigt Jean Lacouture: *Champollion - Une vie de lumière*. Paris 1988.
22. G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 261.
23. Ibid., p. 263.
24. Dette har intet med eventuelle slette hensigter at gøre. Når Perniola skriver: "... autonomi og værdighed som ting mellem tingene. Naturligvis betyder ting hverken objekt eller instrument" - er der ingen grund til at betvivle hans oprigtighed.
25. Ibid., p. 271.
26. Ibid., p. 272.
27. Ibid.
28. Ibid.
29. Jules Michelet: *Menneskeslægtens Bibel*. Kbh. 1867, p. 273.
30. Ibid., p. 275.
31. Læsere af Plutarks *Isis et Osiris* vil beundre den frihed, hvormed Michelet behandler hans beretning.