

Morten Raffnsøe-Møller

Gentagelsens metafysik - forklaret for børn

Spørgsmålet er ikke, hvorfor der er væren og ikke intet, men hvordan der leves. Dette er imidlertid grænsen for hvad det levende kan spørge om. Spørgsmålet om livets værdi er utilgængeligt for det levende - som Nietzsche siger. Sansningen er altid perspektivisk... Vi må nøjes med at konstatere, at det-at-der-leves kan aflæses ved, at der finder et stofskifte sted, at der fordøjes

L-H Schmidt: *Smagens analytik* (SA), 82

Lars-Henrik Schmidt har efterhånden præsenteret os for et omfattende værk. Et værk, der på mange måder stadig søger sin form. Siden LHS udgav *Viljen til orden* i 1988 og *Det sociale selv* i 1990 er en selvstændig filosofisk position blevet stadig mere tydelig. Under overskriften *Socialanalytik* prætenderer LHS at tage stilling til (eller måske snarere for eller imod) alle de store filosofiske spørgsmål. Der leveres således bud på en antropologi, en hermeneutik, en (erstatnings)metafysik, en socialisationsteori mmm. Alle disse temaer er, som de bør være, del af en sammenhængende filosofi. Det følgende er imidlertid en fremhævelse af de problemstillinger, som undertegnede er 'tændt på'. Men dette må også være i den 'interpretative' ånd, LHS selv hylder. Nogle indledende bemærkninger om værkets overordnede perspektiv er imidlertid nødvendige.

Grundperspektivet, hvad enten vi taler menneske, samfund eller natur/ontologi, er en stofskifte- eller omsætningstanke. Dette illustreres bedst gennem de Schmidt'ske metaforer. Mennesket er et smagende og fordøjende væsen. Vores forståelse (hvad enten den er sproglig eller ikke-sproglig) er en fordøjelse og en omsætning af verden. Verden er således ikke primært meningsløs eller meningsfuld, den er fordøjelig eller ufordøjelig. Det sociale legeme forstås ud fra metaforer som konsumtion og fælles-måltid. Denne tilgang til metafysikken er ikke ny. Den har fundet udtryk i blandt andet Marx' teori om det sociale og i Nietzsches om interpretation og antropologi. Og skal man angive hovedinspiratorerne i LHS' værk, må det blive disse (suppleret med Freud, Kant og Rousseau). Jeg vil her koncentrere mig om tre områder, hvor disse grund-

metaforer søges anvendt:

1. *Metafysik-kritik og erstatningsmetafysik (Det sociale selv (DSS), 135-172)*: LHS' pointe i forhold til sine inspiratorer (Nietzsche muligvis undtaget) er, at en stofskiftetankegang ikke må indvikle sig i en udpegning af et 'fast grundstof'. Forgængerne har således forstået den individuelle og sociale 'omsætning' som en omsætning af det samme. Således er det f.eks. for Marx materiens/naturens omsætning og bearbejdning, som leverer fast grundkategori. For Freud er det faderfigurer og drifter, der styrer individualitetens og det sociale omsætning (SA, 102). Også for Freud er det sociale derfor omsætningen af et bestemt 'urforhold', nemlig familiens seksuelle hierarki (SA, 106).

Den hidtidige stofskifte-filosofis faste grundkategorier vil LHS erstatte med mere flydende metaforer, der skal have plads til, at omsætningen kan have former, som først viser sig 'nachträglich'. Dvs. han vil påpege en åbenhed i kategorierne, der betyder, at livet er en omsætning, der kan tage stadigt nye former. Også her kan man se en foregangsfigur i Marx (og Hegel), der jo hævder, at kulturens historie er kendetegnet ved stadig nye former for omsætning af naturen.

2. *Det sociale stofskifte*: LHS' ærinde er nu i forlængelse af metafysikkritikken at undersøge de former, hvorunder det sociale organiserer sit stofskifte. Gennem en diskussion dels af mulige former for organisering, dels af de (vrang)former der reelt har gjort sig gældende. Det er en væsentlig pointe - som allerede belyses i bogen *Lys, luft og renlighed* - at en bestemt form for stofskiftemetaforik dominerer den aktuelle måde at beskrive socialiteten på. Et bestemt - profylaktisk - forhold til sundheden i stofskiftet er den gældende måde, hvorpå socialiteten ser, beskriver og organiserer sig selv. Der er altså tale om en bestemt form for selvforhold og selv-organisering, der ikke ønsker at tage chancer, men derimod så vidt muligt at bestemme og kontrollere fremtiden ud fra i dag. Denne form for selvorganisering gør sig gældende både socialt og individuelt. Vi planlægger vort kollektive og individuelle stofskifte, så der ikke kommer 'fæle overraskelser' for sundheden i fremtiden. Vi spiser, hvad vi gør, fordi vi har valgt aldrig at blive fede (og dermed få blodpropper, cancer eller andre *ukontrollerbare* lidelser). Vores tilgang til det sociale er ikke anderledes: Vi tager i mindre og mindre grad chancer og skaber i højere og højere grad kontrolleret chanceløshed gennem vores socialteknologi (DSS, 310-2): "Det er på vej til at blive et selvfølgeligt forvaltningsideal, at det er bedre at forebygge end at helbrede." Uberegnelige mennesker erstattes med talende jakkesæt. Der leveres således i ét en forståelses- og kritikmodel for den moderne socialitet. En socialitet, der har taget stofskifte og sundhedstankegangen til sig. Som praktise-

rer, hvad vi før kun hævdede; at vi er, hvad vi spiser (SA, 93). At et sundt legeme skaber en sund sjæl. En socialitet, hvor den kropsbevidste smiler lykkeligt til os fra reklame-standerne.

3. *Livet som perspektiv, hændelse og selvfølgelighed*: Filosofien munder ud i en kritik af identifikationen af muligheden for beherskelse, styring og forudsigelse med ønsket eller buddet om det samme. Altså at vi bevidstløst kontrollerer og bestemmer, hvad vi kan bestemme. Identificerer en 'kunnen' med en 'skul-len' (DSS). Det bliver moralsk forkasteligt ikke at 'være i orden' eller 'at have kontrol med'. Vi skaber en totalt forvaltet verden, som vi alligevel ikke kan forvalte, fordi vores egen forvaltning til stadighed kommer bag på sig selv. En kontrollerende uddannelsespolitik har ukontrollerbare konsekvenser. En velfærdsstat, der forventer at producere harmoniske individer, har uforudsete bivirkninger og konsekvenser osv. Som sådan producerer det, vi ser som selvfølgeligheder, til stadighed det uventede og nye. Vores kultur synes imidlertid at mangle sans for og accept af det modsatte; nemlig at det uventede og nye bør tillades at producere nye selvfølgeligheder. Under eller som del af LHS' stofskiftefilosofi ligger derfor en begivenheds- eller hændelses-filosofi. Ethvert stofskifte er nemlig en del af og dermed ændret, produceret og vedligeholdt af det levendes liv. Og dette liv lever netop i en stadig omgang og forandring af sit stofskifte. En stadig forandring i den selvfølgelighed, der gælder for ethvert stofskifte.

Metafysik og metafysikkritik

“Former er hverken væsener, der kommer ud af en proces eller som ligger som system i processen - formerne er *trægheden* i forandringen, redundansen, strømmens hvirvler” (DSS, 108-9).

Metafysikken interesserer sig som bekendt for identitet i forandring. Den spørger efter, hvordan ting kan være sig selv, selvom de forandres. Den klassiske metafysik kan siges at søge et grundlag, en substans eller en form, hvorudfra forandringen kan bestemmes. Dette gør sig også gældende for en stor del af naturvidenskaberne, der søger love og mønstre i eller bag det umiddelbare. Skønt der isoleret betragtet ikke er noget ondt i dét, kan det næppe være undgået ret manges opmærksomhed, at denne beskrivelsesform ikke dækker samtlige hændelser i og tilgange til verden. Betragttemåden er blevet en filosofisk 'sorteper', som man søger at give videre til modstanderen ('Du kan selv være ... vælg et af ordene': 'essentialist', 'metafysiker', 'bevidsthedsfilosof'...). Metafysikkritikken har i høj grad formet sig som en metafor-kritik: metafysikken har in-

stalleret metaforpar, der suggererer en bestemt stivnet betragtemåde på verden; verden som ... kopi af en original, som overflade med en grund, som forandring der skjuler noget uforanderligt. Sådanne metafysikkritiske pointer forklares i dag for børn.

De sidste par århundreders metafysik har da også tematiseret, hvordan vi forstår og identificerer *uden* at kunne udpege overtidslige eller oversanselige instanser, som sikrer dette. Metafysikken er blevet både subjektiveret, historiseret og sanseliggjort. Subjektiveret ved at metafysikken siden Kant har lagt vægt på mennesket som aktiv betydningsproducent. Historiseret ved at menneskeslægtens bevidsthedsbevægelser siden Hegel har været afgørende for en fortælling om det værende. Og sanseliggjort fordi mennesket siden Marx og Nietzsche er blevet forstået som kropsligt og endeligt frem for som overvejende åndeligt og evigt væsen. Dette århundredes udlægninger af identiteter i forandringen er følgelig mere flygtige og beskedne. Hvis det, der går igen, gør det via 'værenskunnen'er' og 'værenshændelser' eller gør det i kraft af *sprogspil* og som *livsformer*, som dette århundredes to store foreslår, så er der tale om flygtige, risikable og 'lokale' former for genkomst. Det er åbenbart, at LHS med sin 'immetafysik' er ude i et lignende ærinde. På den ene side skal en stofskiftetankegang ('konsumtion', 'omsætning') sikre en vis ustabil sammenhæng, og på den anden side skal en hændelsestanke ('træf', 'begivenhed') understrege labiliteten af vores identificeringer.

Udgangspunktet for denne filosofi er en spørgen efter, hvad enhver metafysik *må* forudsætte, nemlig *at* noget går igen, dvs. at noget viser sig som det samme. Og her involverer vi os allerede i problemer: hvad er det identiske ved dette noget, som nu efterfølgende viser sig som 'det samme'. Dette bliver udgangspunkt for et spørgsmål om, hvilke former gentagelse gives i. Altså en betragten af genkomstens eller gentagelsens former og hændelser. LHS mener derved at kunne undgå på den ene side at fastlåse bestemte identifikationsstrukturer som endegyldige og på den anden side undgå at forskrive sig til altomfattende strukturløshed. Strukturer fremstår for LHS altid i en aktiv omsætning, i et konkret stofskifte; som afgørelser. Som fællestræk og fællesskaber under en konkret livsudfoldelse og et konkret perspektiv. Som sådanne er de hverken helt enkeltstående eller almene. Denne mellemposition har filosofien imidlertid traditionelt haft det svært med; den har søgt det alment gældende både i socialiteten og i dette eller hint enkelte. LHS' udvikling af den nævnte mellemposition sker således dels som et opgør med Kants forsøg på at installere dømmekraften i smagen, som det universelle i det mest individuelle og relative (især *Smagens analytik*, men også *Det sociale selv*, s. 63-101), og dels som et opgør

med bl.a. Freud og kontraktteoretikernes forsøg på at installere en bestemt almen samværsform som det sociale bånd (især *Det sociale selv*, men også *Smagens analytik*, s. 81-120). Disse to 'kritikker' kan tjene som introduktion til LHS' egen position.

Smagens fysiologi

Kants kopernikanske vending sker som bekendt fra en substansfyldt verden *mod* et subjekts eller en bevidstheds transcendentale ydelser. Men vendingen er en vending mod en bestemt type ydelser, nemlig dem der gør sig alment gældende intersubjektivt og i enhver erfaring. En almenhed der er gældende og tilgængelig for ethvert subjekt. Kants vending var just *kopernikansk*, fordi dens bestemmelse af menneskets erkendelsesmæssige og moralske habitus blev hængende i astronomiske (og arkitektoniske) metaforer, dvs. i begreber om uforanderlige og fornuftige almenlove. Kants kritik af smagen (*Kritik der Urteilskraft*) fremhæves imidlertid ofte som stedet, hvor dette skema brydes. Kant forstår jo nemlig smagsdommen som 'det frie spil mellem indbildningskraft og forstand'. LHS påpeger nu, at smagen her stadig forstås som domskategori, dvs. som bedømmelse, der udøves af et fornuftigt subjekt stående over for verden. Smag er imidlertid kun afledt en domskategori. Smagen er noget, der udøver i den måde, vi lever i og indtager verden på. 'Mærk verden' er en nørretrandersk underdrivelse: 'indtag verden' er LHS' svar. LHS søger dermed som en række andre at af-intellektualisere, kropsliggøre og af-diskursivere smagen. Dette sker blandt andet gennem en spekulativ beskrivelse, ikke kun af smagen, men af hele vores sanseregister. En beskrivelse, der udfolder hvordan vore sanser i samme bevægelse registrerer og organiserer vores verden (SA, 53-80).

Da det her er 'gentagelsens metafysik', der styrer fremstillingen vil jeg vende mig mod LHS' forsøg på at omtolke Kants idé om smagens almenhed. Kant tog fejl, når han troede at smag kunne udøves selvgennemsigtigt og alment. Men smag er jo heller ikke privat, som 'enhver sin smag' suggererer:

Problemet handler ikke om, hvorvidt hin enkelte er i stand til som empirisk subjekt at udøve 'smag'. Det handler om, i hvilket omfang denne udøvelse ikke kun er privat på den ene side og ikke kun offentlig på den anden side (SA, 37).

Det er snarere sådan, at smag netop dækker alle mellemkategorierne. Smagen deles af nogle og ikke af andre. Og hvad god smag er går også sjældent restløst op i en almen sociologisk, social kodificering. Smag viser sig i handling og deles gennem forskellige former for 'enshed' i handling eller livsform. LHS betegner dette grundvilkår som smagens 'gemenhed' (*gemen/gemein* spiller på

betydninger som: går igen, gennemgående, fælles, fornedret, forfladiget; DSS, 216ff, SA, 38). Smagens gemenhed kan hverken reduceres til, at en almenhed gør sig gældende i noget enkeltstående, eller til at en enkelthed udkaster noget alment. Det første ville være en afdækning af en grund eller noget forudgående, som stadig gør sig gældende (en bagudrettet gentagelse, som anamnesen i den klassiske metafysik kan afsløre). Det andet ville indebære muligheden for at skabe en ny almenhed ud af ingenting (en fremadrettet gentagelse, som vulgær-existentialismens absolutte frihed postulerer; DSS, 216ff). Vi har altså brug for at udvide vores vokabular, hvad angår de former for enshed, hvorved en smag kan reproducere sig selv. Samtidig må vi forlige os med den nødvendige omskabelse (tilsætning og reduktivitet), vores gentagende smagsudøvelse foranlediger. Smagsreproduktionen sker nemlig kun i begrænset omfang i en høj-kulturs kodificering af et eksplicit smagsideal til efterfølgelse. Smag overføres i brugen ved, at vi gør noget *lignende*. I skikken gør vi det *samme*. I normen, dvs. den ikke nedskrevne, men kodificerede regel, søger vi det *selvsamme*. Enten forlanger vi på rettens eller lovens niveau en *identisk* overholdelse af en given nedskreven smag. De to sidste former for gentagelse udmærker sig ved en væsentlig større formalisering og mere eksplicit kodifikation end de to første, der netop gælder 'som regel' (DSS, 298). Derfor får vi også problemer, hvis vi mener - som mange sociologer gør - at disse kan kodificeres og ekspliciteres på samme abstraktionsniveau og med samme generalitet som love og normer. Og vi får tilsvarende problemer, hvis vi som visse filosoffer mener at kunne afdække en almen og selvgennemsigtig 'målestok' (hvad enten den har deontologisk eller utilitaristisk tilsnit). Hvad enten vi vælger en pligt-orienteret eller en økonomisk betragtemåde på smagen, vil vi ikke kunne forstå *sociale forandringer* som mode, tendenser eller trends i vores *smagsregimer* til bunds. Og dermed mister vi forståelsen af forandringen i smag. Vi forstår stadig fænomenet via 'almenheden' i stedet for via gemenheden:

“Et smagsregime udøver en menen, en bestemt tilegnelse, som præcis udtrykker en mulighed, og som mulighed og dermed *tilbud* er den gemen (dvs. ikke privat), men ikke almen eller fælles (dvs. ikke offentlig). Den er et udspil til alle, men ikke til enhver. Værdsættelsen har denne gemene karakter uden at være identificeret” (SA, 40-1).

Vi lever til stadighed i og efter sociale *selvfølgeligheder*. Disse er en del af smagsregimers reproduktionsbetingelser. Måden hvorpå en kunstner gentager sig selv i sin stil, en husmor i sit daglige arbejde eller en anmelder i sine anmeldelser er imidlertid både forskellig fra gang til gang og dem imellem. Ens er imidlertid, at deres praksiser undergår forandringer som er dem både bevidste

og ubevidste, men som både de selv og andre ønsker at yde en kontrollerende indflydelse på. Kunstneren efterrationaliserer (ofte meget reduktivt) forandringerne i sin stil. Nogle identificerer dem ved at præcisere og begrunde stilforandringen som led i en bevidst proces; for andre fremstår disse som bud, noget de 'måtte gøre'. Hvad enten de formulerer sig på den ene eller den anden måde, underlægger de sig, således LHS, kommunikationens vilkår, som er at bestemme sig gement, dvs. som nogen (subjekt, menneske, individ el. lign.) der forholder sig til noget (objekt, villen, skullen, handlen el. lign.). Men denne kommunikative identifikation kan ikke komme til stede, uden at en gentagelse er blevet 'tilbudt' til bestemmelse. I forhold til denne er den kommunikative bestemmelse en reduktiv tilsætning. Vi omtolker smagsregimets fluktuation, *moden*, til en identifikation, *værdien* eller *idealet*. Der sker en objektivisering af noget i bevidstgørelsens bevægelse, som gør at vi søger at gentage *ud fra* en formuleret eller formaliseret standard. Men sådan har det sig sjældent med stil- eller livsformer, der smitter af på hinanden. Og hvis det har, er det sjældent et godt tegn; når en hel generation af jazz-musikere spiller selvsamme stil som Charlie Parker, er det ikke godt for jazzmusikken. Med LHS' ord har disse set Charlie Parker som et ideal og ikke som et tilbud; og de har forstået jazzen som værdikollektiv, ikke som masse. De har ikke forstået at modtagelsen af en invitation er en usikker sag. Fluktuationer og fællesskaber kan ikke forud-diskonteres, men må vise sig i en gentagelse. Hvad vi har og får smag for, er kun delvist diskursivt og diskutabelt, og sjældent forudsigeligt. Derfor starter bevægelser i massen som invitation til en bestemt smag, som følges op. Dette er ikke primært en diskursiv meningsdannelse, men en samling omkring en smag, et smagsregime (SA, 42). LHS kalder gentagelser, der foregår i dette felt for *transmissioner* i modsætning til de diskursive *kommunikationer* (DSS, 289ff).

Det sociale båndes fysiologi

Dette fører nu til kritikken af de traditionelle fremstillinger af 'det sociale bånd'. Det sociale bånd tænkes traditionelt etableret gennem enten en alment delt 'menneskelighed' (moralitet, medlidenhed, næstekærlighed) eller gennem et tilhørsforhold til gruppen, kulturen, etnos. Det første bud på det sociale bånd tænker det universelt og leverer et inklusivt bud: 'elsk enhver, fordi...' Jesu næstekærlighedsbud læses sådan af LHS. Det formuleres via den sidste nadver af Jesus i en måltidsmetaforik. Det er en invitation af alle til Gudsriget og kan være det, fordi det er invitation til den delagtighed i Guds ord og bud, som til enhver tid kan kødeliggøres i brødet og vinen. Men det inklusive Bud hviler

iflg. LHS på en identifikation af vores menneskelighed: 'vi er enhver som..' (indsæt en af følgende almenheder: ånd, fornuft, moralitet efter behag,; SA 117; DSS, 356). Alle disse betegnelser tematiserer imidlertid båndet på et 'kommunikativt niveau' gennem idealisering, almengørelse eller sensibilisering.

Den anden udgave af det sociale bånd, stammens, formuleres via totem-måltidet, hvor man fortærer sin herkomst og sit tilhørsforhold. Denne sætter en afgrænset socialitet gennem slægtskab (DSS, 101-32; SA, 99ff). Måltidet bekræfter en udvalghed, som er eksklusiv. De, der er ekskluderet, spiser man snarere, end man spiser med dem. Således står altså en universalistisk, kommunikativ og inklusiv forståelse af socialiteten over for en eksklusiv og antagonistisk. Den første tager fejlagtigt for givet, at vi ved, *om hvad, der strides* og den anden tager - lige så fejlagtigt - for givet, *hvem der strides...* "Smagens analytik må problematisere *den sociale konfliktualitet* som en konflikt, der sætter smagsregimer i konkrete mellemværender. En socialteori, der tager udgangspunkt i *kommunikationen* - den være sig nok så fortænkt og ideel - må nødvendigvis komme til kort. Om smagen *disputerer* man ikke - om smagen *strides* man" (DSS, 100; SA, 14, se også DSS, 148)... "Oftest vil en modstander ikke ane, at man bekæmper ham, han kæmper nemlig for noget helt tredje etc. Der er altså tale om et *anonymt kræftespil*" (DSS, 148).

De traditionelle bud hævder altså en forfejlet konfliktteori for det sociale. Omvendt vil det være en temmelig fattig teori for det sociale blot at konstatere, at perspektiverne pr. definition er stridende og følgelig må de enten fordøje hinanden eller lade hinanden være (*strides* eller *ikke-strides*). Men sådan er det heller ikke i Schmidts teori. Der findes nemlig former for fordøjelse af verden, som beriger og glæder hinanden. Et billede herfor er bordets glæder. Disse deles af dem, der 'bydes til bords'. De er også delte i den forstand, at vi spiser den samme slags mad, omend ikke den samme mad. - Faktisk er der jo, når alt kommer til alt, ikke meget ved at spise alene (SA, 97).

Den konkrete anden

Jesus indstifter en ny utopi: det sociale som alment tilbud. Jesus gør sig selv spiselig, så vi alle vil kunne modtage ham. Så vi kan deles om den samme mad. Invitationen bliver dermed kun inklusiv og ikke eksklusiv. Men invitationen er stadig en satsning, fordi individet kan modtage eller ej, og fordi kategorien af modtagere på forhånd er åben (DSS, 99n). Vi endelige er imidlertid underlagt andre vilkår. På den ene side kan vi gennem vore åbne invitationer indlade alle, men det vil næppe lykkes os at bespise enhver. Dette hænger både sammen

med vores tilbuds endelige (bestridelige, begrænsede, rettede, særlige) karakter og med modtagernes (begrænsede, særlige) modtagelse. Tilbudet er altid lige så konkret som modtageren er det. Vi møder altid den anden som *uerstattelig erstatning*, dvs. som enestående, men netop enestående gennem sin bestemthed (gemenhed). Vi kan kun møde ham som nogen, dvs. som en der kunne have været en anden (altså erstatning). Igen er karakteren af 'Nachträglichkeit' det afgørende: kun *dette konkrete menneske* kunne have været en anden; og er derfor uerstattelig! Skal vi hjælpe, imødegå, forholde os, tale til nogen, må vi forholde os til dem som nogen (bestemt). Dette er det gemene (fælles, 'abstrakte' og bestemte) vilkår (DSS, 355f)! Det er således den konkrete andens konkrete møde med mig, der angiver det almene (undskyld: gemene) vilkår, jeg møder ham med.

Nu var gemenheden jo netop ikke ækvivalenten, der kan se bort fra jordelivets forskellighed. Pointen var præcis, at man ikke kunne se bort fra forskelligheden, men respektere den anden som uerstattelig erstatning. Den anden er uerstattelig, fordi det altid er en konkret anden, der artikuleres gemenhed med, men den anden er en erstatning, fordi det altid kunne være en anden, men uden at der findes en original anden (SA, 117).

Den konkrete anden er just den, vi unnlader at fordøje i vores indtagelse af verden. Han er nemlig indbudt til at dele denne fordøjelse. Én vi spiser med og ikke af. En som er del af den konkrete hændelse, som det sociale stofskifte altid er. LHS kan derfor sammenfatte måltidets og dermed det sociales fysiologi som følger:

For det første har vi skiftet loven ud med reglen. For det andet er den almene menneskehed blevet til gemenhed, og for det tredje er personen og den anden person konkrete kødelige existenser, som man unnlader at fortære og altid forsøger at bruge som tilbud ikke kun som middel... (DSS, 99; SA, 119).

I en tid hvor alt omsættes, forandres og flygtiggøres forbliver dén anden - der modtager tilbudet om at spise sammen med og dele smag med os?! - altså én, vi lader være, dvs. en, vi nyder maden (verden) sammen med. LHS forsøger i sidste del af *Det sociale selv* (s. 302-70) at konfrontere denne sociale ontologi med en række aktuelle sociale fænomener; som f.eks. i beskrivelsen af den klassiske metafysiks forvandling til social-profylakse, af den moderne individualitets flygtiggørelse, af forandringer i vores verdensopfattelse fra rums- over tids- til hastighedsorientering, af autoritetsbegrebets moderne udgave. Hver af disse analyser er interessante i egen ret; her vil vi imidlertid holde os til en præsentation af den profylaktiske fornuft, fordi den bedst peger på den sammenhæng, der består LHS ser mellem det modernes mere og mere bevidste forhold

til sig selv som stadig omsætning, forandring og planlægning og som følge heraf tendenserne til at ville *overdeterminere* fremtiden, den anden og også det andet.

Social-analytikken og social-profylakse

“Orden er ikke blot et rationelt ideal, men tillige blevet et æstetisk og et etisk ideal. At have check på tingene og en ren samvittighed er blevet det moderne myndighedsideal. Orden er kodeordet for, hvad et bestemt *regime* - det være sig et politisk, et videnskabeligt, et æstetisk eller et moralsk regime - holder for acceptabelt” (DSS, 146).

“Den politiske diskurs...bliver nu en diskurs, som idealiserer det *kriseløse*, en diskurs som foregriber socialskadelighed eller til nød forbruger socialskadelighed til afsikring af den sociale orden” (DSS, 151-2).

Den flygtige socialitet, som ovenstående suggererer, er imidlertid ikke overensstemmende med vores gængse håndtering og forståelse af det sociale. Her dominerer nemlig en *profylaktisk fornuft*, der idealiserer en kontrollerbar fremtid. Dvs. en social-teknologi, der søger at kontrollere betingelserne for fremtidige forandringer. Det er således en bemestringsfornuft, som ikke indskrænker sig til nutiden, men netop har udvidet sit virke - orden og kontrol - til en mulig fremtid, hvor den udøver en stadig *miljøkontrol*. Men som følge af den implicite logik i en sådan kontrol-tankegang tvinges den profylaktiske fornuft til at indtage stadig nye områder, fordi opkomsten af forandring og ukontrollerbarhed netop principielt er ukontrollerbar. Her drejer det sig ikke om at tage afsked med enhver kontroltankegang i forhold til fremtiden, men blot om at vække en kritisk eftertanke over, om forebyggelse og kontrol er værdier i sig selv. Pointen kan måske illustreres ved en skelnen mellem, hvad man bør observere, når man bedriver sundhedspolitik, og når man befatter sig med uddannelsespolitik. Mens det stadig er relativt uskyldigt, omend diskutabelt, når staten gennem reklameforbud, bandbuller og oplysningskampagner mod rygning søger at forebygge danskernes fremtidige sundhedstilstand, så er det anderledes problematisk, når man gennem adgangsbegrænsninger, ministerielle råd og bevillingspolitik søger at forebygge dannelsen af frustrerede næste generations individer. Man må tilstå denne generation en vej til dens uventede frustrationer. At forebyggelse *kan* lade sig gøre er som bekendt ikke ensbetydende med, at den skal finde sted.

Om faren ved at bestemme sig selv kontrastuelt - og smide barnet ud med...

Der er to sammenhængende hovedproblemer i LHS' fremstillingsform, dels fremstilles modstandere som 'gemene', dvs. ikke gennem en læsning af konkrete andre filosofier (filosoffer) eller sociologier (sociologer), men som teoretisk herskende synspunkter, som smagsregimer. Eksempelvis kan overbetegnelser som 'filosofien', 'historievidenskaben', 'kulturfilosofien' eller 'åndsfilosofien' fremstilles og 'gøres færdige' på mellem tre linier og en side. Dette giver en spændstighed og skarphed i fremstillingen, som mange filosoffer mangler. Men det giver også et problem i forhold til de mest geniale medlemmer af smagsregimer, nemlig at de ikke alene giver argumenter for, men også en fremstilling af disse smagsregimer, som ikke er gemen og derfor ikke blot repræsenterer regimet, men repræsenterer et selvstændigt perspektiv på verden; en stor stil for nu at tale nietscheansk. Derfor ser man skyggeboksning mellem f.eks. LHS og fremstillinger af analytiske positioner, af Hans Finks natur/kultur-filosofi, af Hegels åndsfilosofi; men at man forpligtes på virkelig at smage på, at grave i eller at læse og tænke disse positioner. En stor del af naturfilosofien afskediges således ved at pege på, at den ser naturen i kulturens billede, nemlig som love (DSS, 20-21). Nu er LHS' alternative bud snarere at forstå naturen via regelbegrebet. Regler svarer til den moderne forståelse af love. De gælder kun som regel. Nu er dette perspektivskift et, der mere eller mindre indtræffer inden for naturvidenskaben med overgangen fra en mekanisk til en darwinistisk beskrivelse af den levende natur (og senere forstærket af genetikens erkendelser af det levendes kontingente historie); nemlig som en naturbaseret kontingens, omverdensbestemte og lokale regler. Mange natur/kultur-filosofier tager udgangspunkt heri, så påstanden om at dette skulle være specielt menneskeligt er i det mindste problematisk. Selvstændige og udfoldede perspektiver tillades vel i sidste ende kun LHS' (berettigede) helte Rousseau og Nietzsche. Det bringer mig til det andet problem: en arresteret dialektik mellem netop social-analytik/smagsfilosofi (genealogi) og kulturfilosofi (hermeneutik). Hvis man ensidigt lader smagsbegrebet blive transcendentalt i en social-filosofi, så bortskærer man en vigtig side af socialiteten, såvel som af idehistorien/filosofien: nemlig at den ikke-gemene tilgang til den anden som én, der kan have sin egen smag, som vi kan forstå og lære af om verden, naturen og os selv, også er en vigtig del af smagens dialektik (snarere end af dens analytik). Dette er ikke et argument for en ånds- eller historiefilosofi à la Hegels, som LHS gør ret i at afvise, men en opfordring til ikke at smide det hermeneutiske barn ud med historiefilosofiens badevand. Ellers ender social-

analytikken i en basis-overbygningsproblematik mellem en transmissiv betydningsproduktion i massen og en receptiv, kommunikativ og idealiserende kollektivitet, hvor overførslerne trods alle forsikringer hovedsagelig vender en vej.

'Man er kun så stærk, som modstanderne tillader én at være', er en brugt frase fra sportens verden. Noget tilsvarende gælder i filosofiens, men med omvendt fortegn. Kun gode modstandere tillader en at udfolde og danne et sammenhængende perspektiv. Skal der peges på én mangel i LHS' værk, er det viljen til orden og dvs. viljen til sejr over opponerende smagsregimer. Men det gælder som i sportens verden, man må spille med nogen for at vinde!

Om en stofskiftefilosofis begrænsninger

Mens den første skepsis angik socialanalytikkens udestående med en hermeneutisk anlagt filosofi, så retter den anden skepsis sig mod den rolle naturbegrebet spiller. Og mere præcist hvor langt en stofskifte- og fordøjelsesmetaforik holder. Som tidligere nævnt er grundmetaforerne her centreret om stofskiftet, omsætningen og fordøjelsen. Dette muliggør også valget af måltidet som social grundmetafor. Og det muliggør påstanden om, at naturen kun er omsætningens eller livets natur.

"Naturen er en for-tabt referent, og det sociale er erstatningen. Det sociale er ikke det samme som kulturen, men *fortællingen* om, hvordan man har installeret denne modstilling for at beherske sin verden... altså forestillingen om, at vi kan sætte os ud over den herskende orden.

Denne overvejelse medfører jo ingen positiv naturkategori? Nej det gør den ikke! Der findes ingen natur - verden tilfælder som en proces uden grund og formål; det er denne mangel på intentionalitet, vi kulturelle mennesker ikke kan klare" (DSS, 172).

Der sker her en interessant glidning, der identificerer tre konstateringer. For det første findes ingen positiv naturkategori. For det andet findes der ingen natur. Og for det tredje tilfælder verden som en proces uden grund, intentionalitet og formål. Der er ganske rigtigt udbredt skepsis med hensyn til. anvendelsen af en overordnet natur-kategori (en natur med stort N; 1) netop på grund af sækulariseringens erfaring af en kontingent og intentionsløs natur (3). Men retfærdiggør dette, at naturens betydningsfuldhed er en *ren* indlægning eller produkt af fordøjelse? LHS bestemmer nemlig et sted den natur, der ikke lader sig fordøje, som fækalier. Spørgsmålet er nu, om man kan nøjes med et sådant dualistisk naturbegreb. Kan man det, så er der virkelig belæg for også den tredje påstand; at der ingen natur findes.

Denne pointe kan illustreres via den tredje fortolkning af nadveren ud over papisternes transsubstantialisationslære og Zwinglis orto-semiotik, nemlig Luthers konsubstantialisationslære. Luther afviser nemlig, at der i kommunio- nen skulle være tale om en reel forvandling til Jesu kød og blod og dermed kannibalisme. Men ej heller er vinen og brødet tegn for Jesu legeme. Nej, Gud er allerede handlende til stede, som og i alting. Derfor var nadveren en konsubstantialisation; en påmindelse om, at Gud og alting er samtidige. Gud er der uden kirkens påkaldelse eller tegnets henvisning. Hvordan kan nu denne tredje tolkning overføres, når vi ikke har Luthers tiltro til, at det, som tillader os at drikke og spise brødet og vinen, er den Gud, som er til stede deri. Vel i en beskeden konstatering af, at vi ikke kan fordøje vores egen grund; ikke kan begribe den natur, som vi forudsætter. Når vi så længe har klaret os og fordøjet verden med vore håbløse naturbegreber, så skyldes det vel netop at vi fandt en natur, som hverken gik helt op i vores sproglige og sociale fordøjelse eller blot var fækalier (ufordøjelig). Dette er pudsigt nok ikke et argument for en fuld-blods 'naturfilosofi', men blot et argument imod 'det sociale' som nyt transcendentale, der leverer de 'former for gentagelighed', som vi efterrationaliserer. Hverken det sociale, kulturelle eller naturlige kan eller skal alene levere en sådan vare. Men ser vi gentagelsens kategorier alene som sociale bestemmelser uden den (selv)kritiske modpol eller horisont, som ethvert liv forholder sig til, så bliver socialanalytikken en antropomorf tænkning, der uvægerligt vil fremkalde en reaktion i form af en umiddelbarhedstænkning à la Løstrup-tilhængerne. Der ligger i LHS' arbejde henvisninger til et artikulationsforhold mellem natur, kultur og det sociale, som peger på en mellem-position. Dette ville løsgøre gentagelsens metafysik fra de rent intersubjektivistiske bestemmelser den endnu hylder. Det ville imidlertid kræve en opblødning af den ret bastante nietzscheanske bestemmelse af kulturen som idealiserende/billedlig, naturen som modstand/føde og det sociale som relatering/fordøjelse. Om det vil ske står endnu åbent.

LHS indtager, alle indvendinger iberegnet, en af de mest produktive filosofiske positioner på markedet i dag. Men det helt selvfølgelige er nu ikke kun livet selv!

- God fordøjelse!

Litteratur:

Lars-Henrik Schmidt: *Det sociale selv*, Århus Universitetsforlag 1990 (DSS)

Lars-Henrik Schmidt: *Smagens analytik*, Modtryk 1991 (SA)

Lars-Henrik Schmidt: *Viljen til orden*, Modtryk 1988