

for mange betydninger ind i begrebet 'det postmoderne'.

Den måde, samtidsdiagnosen, opfattelsen af medierne samt af de postmoderne behandles på, vidner desværre om bogens gennemgående tilgang til sine emner. Til trods for at væsentlige emner tages op, og til trods for de gode og smukke intentioner, så bygger den i al for høj grad på en dømoniserende 'dem og os' tankegang, en række unuancerede enten-eller figurer. Og frem for alt virker det som om, at sandheden, når den er fundet, ikke længere er til diskussion. Til trods for ønsket om dialog (p. 11), så præsenteres Jørgensens egen tilgang alt for ofte i konstaterende og postulerende udsagn som indiskutable sandheder, ja, man fristes næsten til at sige som faktisk viden.

Det er i sandhed svært at være intellektuel.

Niels Brügger

Velkonstrueret brobygning

En hermeneutisk brobygger - tekster af Paul Ricoeur, red. af Mads Hermansen og Jakob Dahl Rendtorff, oversat af Gerd Have, Forlaget Klim, Århus 2002, 199 s., 248 kr.

Bogen består af et forord og en indledning, begge dele udarbejdet af de to redaktører Mads Hermansen og Jakob Dahl Rendtorff, samt 7 udvalgte tekster af Paul Ricoeur, alle oversatte af Gerd Have og forsynet med noter

og forklarende kommentarer.

Resume: Formålet med at nyoversætte Paul Ricoeur er iflg. de to redaktører i forordet dels at præsentere læseren for hidtil (til dansk) uoversatte dele af Paul Ricoeurs omfattende forfatterskab, og dels at bogen gerne skulle fungere som indlæg i den løbende metodologisk/videnskabsteoretiske diskussion. Som titlen illustrerer, ser de Ricoeurs filosofi som et potent alternativ til eller brobyggende forbindelsesled mellem filosofien, litteraturvidenskab, psykologien, historien, sociologien, socialkonstruktivismen, strukturalismen og positivismen. Mere specifikt ønsker de i værket specifikt indholdsmæssigt at fremhæve hermeneutikkens handlingshermeneutiske implikationer, dvs. bredt formuleret at fremlægge dens bud på en forståelse af de menneskelige handlinger. Hvad de valgte tekster angår, så stammer de alle fra firserværkerne, nærmere bestemt fra *Du texte à l'action* (1986) og *Temps et récit 1-3* (1983-85). Endelig er der i forordet nyttige henvisninger til de værker, der indtil videre forelægges om og af Ricoeur på dansk.

I bogens indledning *Omrids af Paul Ricoeurs handlingshermeneutik*, præsenterer Mads Hermansen og Jakob Dahl Rendtorff kort de udvalgte tekster, ligesom disse sættes i relation til resten af Ricoeurs forfatterskab. Først skitseres den tidlige Ricoeurs mellemværende med fænomenologien, herunder ikke mindst hans afstandtagen fra Husserls begrænsede

forståelse af rationalitetens grænser og traditionalitetens betydning. Over for idealiseringen af intuitionen insisterer Ricoeur på en kritisk refleksionshermeneutik, der er principielt uafsluttelig. Dernæst kontrasteres Ricoeurs sprogfilosofiske engagement med socialkonstruktivismen (f.eks. Luhmann), hvor førstnævntes pointe som bekendt er, at sproget har en transcendent relation til en ekstralingvistisk verden. Anderledes formuleret, er der ifølge Ricoeur aspekter ved sproget selv, der kræver, at man vedvarende opererer med en distinktion mellem subjekt og objekt, idet der i sproget altid er nogen, der siger noget til nogen om noget. Her bringes termen fra bogen om Freud "det sårede cogito" og beskæftigelsen med de tre store mistankens hermeneutikere - Marx, Nietzsche og Freud - på bane, idet cogito ifølge Ricoeur altid befinder sig i en dannelsesproces i.f.t. kulturen, værkerne og historien, som det har fortabt sig i og vedbliver at fortabe sig i. Det er således konstitutivt for cogito at forholde sig fortolkende til disse størrelser mhp. at forstå sin verden såvel som sig selv.

Den første udvalgte tekst af Ricoeur, *Distanceringens hermeneutiske funktion*, der oprindeligt blev publiceret i *Du texte à l'action*, forsøger relevant herfor at tage livtag med et af hermeneutikkens klassiske problemer, nemlig forholdet mellem distanceret forklaring og engageret forståelse. Ricoeur insisterer her, til

forskel fra traditionshermeneutikken (særligt Gadamer), på den fundamentale distancering i mødet med teksten (og sproget) som et uomgængeligt vilkår eller forudsætning for forståelsen af verden, samt for fortolkerens forståelse af sig selv. Betydningen udsættes hermed på ubestemt tid og gør på det nærmeste fortolkerens arbejde til en mosaik "ørkenvandring", der dog i sig bærer et løfte om betydningen, forstået som det forjættede land. Er fornuften ikke herre i eget hus - og det er den ikke - så må man i stedet belyse subjektet foran værket ud fra en forståelse af, at indlevelse og fremmedgørelse eller subjektiv forestillingsevne og ideologikritik er og bliver gensidigt determinerende refleksbestemmelser.

Den anden tekst i rækken, *Tekstmodellen - meningsfuld handling betragtet som en tekst*, der også stammer fra *Du texte à l'action*, viderefører og uddyber denne tankegang, idet hermeneutikken nu søges afprøvet som fortolkningsnøgle inden for samfundsvidenskaberne. Kort sagt hævdes det, at hermeneutikken her er anvendelig, idet også sociale handlinger først bliver forståelige, når de udlægges i sproget. Ligesom en teksts mening, én gang skrevet, ikke længere tilhører forfatteren(s hensigt med det skrevne), sådan tilhører handlingens mening, én gang udført, ikke længere den handlende (og dennes intention med det gjorde). Såvel handlingen som teksten er fremdeles, i kraft af deres særegne dybdegrammatik, ken-

detegnet ved at kaste en hel (afsen-deruafhængig) verden frem foran sig, der undertiden gør det nødvendigt eller formålstjenligt at sætte parentes om handlingens eller tekstens ophav. Strukturalismens (her henvises der til Greimas') dybdegrammatik er imidlertid på ingen måde udtømmende som forklaringsmodel, hvis man vil forstå samfundslivets praktiske fænomener. Skal vi forstå de sociale handlingers og de symbolske koders kulturelle betydning, går vejen derfor kort sagt gennem dybdegrammatikken og hen til handlingshermeneutikkens møjsommelige fortolkningsarbejde.

Den tredje tekst, *Tid og fortælling*, *Den trefoldige mimesis*, er bogens længste, og stammer fra værket *Temps et récit*. Heri undersøges betingelserne for at forstå den menneskelige handlingssfære i et tidligt forløb, nærmere bestemt betingelserne for digterisk eller litterært at bearbejde et begivenhedsforløb igennem en narrativ genfortælling heraf. Den fortekstuelle, men NB! ikke førsproglige virkelighed, benævnes her som "Mimesis I", mens det digteriske produkt eller bearbejdelsen heraf kaldes "Mimesis II". Tekstens refigurering eller genfortolkning hos den enkelte læser, hvor den (i hvert fald partielt) indoptages i læserens forståelseshorisont, får ikke overraskende betegnelsen "Mimesis III". Men er der dybest set ikke her tale om en dårlig hermeneutisk cirkel, spørger Ricoeur? Allerede Mimesis I præsenteres jo som den i sproget således udlagte verden. Nej, for den bestandige

genfortolkning af teksten åbner hele tiden, og det fra læsning til læsning, op for nye sider af eller aspekter ved den menneskelige erfaringsverden, og formår derfor at kaste et nyt lys tilbage på cogitos sprogligt præfigurerede forståelseshorisont.

Den fjerde tekst, som redaktørerne har valgt ud, *For en almen teori om forestillingsevnen*, knytter indledningsvis an til det, der sker i mimesis II, dvs. til den poetiske produktions og reproduktions (mimesis III) formgivning af den tekstuelle diskurs. Også denne tekst er hentet fra *Du texte à l'action*, og Ricoeur abonnerer her på de indsigter, der kendetegner hans metafor-teori fra den forudgående periode: At se noget som noget andet (Aristoteles). Billedligheden mellem to fænomener skildrer den frembrydende mening i den forestillede fiktions sfære. En vigtig pointe er det her for Ricoeur, at forestillingsevnen ikke kun er frembringer af fiktion, men tillige har en heuristisk funktion, idet vi ved dens mellemkomst afprøver nye tanker, nye værdier og nye former for væren i verden. Sådan forstået har forestillingsevnen en væsentlig funktion ikke blot i litteraturen, men også i politikens praksissfære, hvilket ideologi og utopi hver især vidner om. Problemet er blot, at det overhovedet kan være svært at skelne imellem ideologiens og utopiens positive hhv. negative effekter (mere herom senere). Men i det hele taget forudsætter enhver handling forestillingsevnen formgivende kraft, der skaber rum for den

fælles forståelse, hvorudfra man alene kan handle og forstå. Der sker med andre ord undervejs en forskydning fra den individuelle til den kollektive forestillingsevne. Fra individet, hvor indflydelsen fra Kant er eksplicit, og til det socialt imaginære.

Den femte tekst, *Den praktiske fornuft*, drøfter i lighed med den foregående tekst spørgsmål, hvor Kant er en vigtig forudsætning, men her udelukkende appliceret på samfundsvidenskaberne. Hvad konstituerer overhovedet ”meningsfuld handlen”?, spørges der indledningsvis. Overfor Kants nødvendige, men samtidigt utilstrækkelige hypostasering af den individcentrerede agtelse for moralloven, forstået som den autonome fornufts måde at bestemme dens eget forhold til den givne samfundspraksis, sættes Hegels græsk inspirerede ethosbegreb. Den meningsfulde handlen lader sig nemlig umiddelbart bedre forklare inden for en hegeliansk tilgang, og svarer i alt væsentligt til dennes begreb om ”Sittlichkeit”. Ricoeur tager dog også afstand fra Hegels hypostasering af staten, eller fra den megalomane fristelse til at skabe en syntese mellem frihed og institution eller mellem subjektiv bevidsthed og objektiv ånd. Max Webers sociologi ses her som en position, der med fordel kunne inddrages og gentænkes, hvis man på rette vis ville optimere magt- og ideologikritikken uden at miste sansen for dialektikken mellem individet og den sociale praksis.

Den sjette tekst, *For en kritisk hermeneutik* (fra *Du texte à l'action*), griber tilbage til *Distancerings hermeneutiske funktion*, nemlig ved at tage fat på forholdet mellem ideologikritik og traditionshermeneutik. Det understreges, at der er tale om et forsøg på at konfrontere de to tænke måder, ikke på at syntetisere dem, da dette i sidste ende ikke lader sig gøre. Fælles for ideologikritikken og hermeneutikken i Ricoeurs udlægning er atter kritikken eller fremmedgørelsens funktion. Traditionen er således karakteriseret ved at forudsætte kritik, ligesom - omvendt formuleret - også kritikken har sin egen tradition, der går langt tilbage i historien. Noget lignende gælder ideologikritikken, som i alt væsentligt abonnerer på oplysningens tankegods, herunder idealet om videnskabelighed. Men i Habermas’ tilfælde er der f.eks. i lige så høj grad tale om at abonnere på et ideal om kommunikativ handlen, der har sit forlæg væsentligt længere tilbage i tiden, nærmere bestemt i antikken. Kulturel fornyelse, hedder det, sker nemlig ikke ex nihilo, men må bygge på fremmelsen af allerede eller i fortiden eksisterende værdier. Herpå må ideologikritikken generelt besinde sig, hvis den i fremtiden vil undgå at udarte til ideologi. Omvendt gør hermeneutikken klogt i at besinde sig på, at den gentagne fortolkning af det kulturelle arvegods nødvendigvis forudsætter en reaktualisering af dette gods’ iboende ideologikritiske elementer.

Den syvende og sidste tekst, *Po- litisk og retorisk sprog*, stammer fra Ricoeurs tekstsamling *Lectures 1. Autour du politique*, et værk, der rum- mer de fleste af Ricoeurs essays om politisk filosofi. Indledningsvis slås det fast, at retorikken er skrøbelig og altid har været det. Men hvorledes og hvorfor er den det? Fordi den, som Aristoteles fremhæver det, bevæger sig inden for en sfære af ren og skær sandsynlighed, i og med at den har praksis som sit genstands- og virke- felt. Den menneskelige handlen, som der også her knyttes an til, er således i sit væsen politisk og moralsk, og retorikken er det ikke mindre. Men netop på grund af dens skrøbelighed er det vores allesammens opgave at være opmærksomme på og tage vare på, at retorikken udøves bedst muligt, dvs. så vidt muligt uden brug af ma- nipulation. Her er det for Ricoeur, i lighed med Gadamer og Habermas, nødvendigt at søge bag om oplysning- en og længere tilbage i tiden, for dér at finde en modgift stærk nok til at bøde på de kulturelle skadevirknin- ger og den legitimeringskrise, der følger i kølvandet på det ”begærets herredømme” og den individualise- ringsbølge, der karakteriserer moder- niteten. En ”god” retorik med forlæg i antikkens retorik er kort sagt mulig, konkluderer Ricoeur lakonisk.

Kritik: Først må det siges, at Ri- coeurs forsøg på at sammentænke eller konfrontere hermeneutikken med samfundsvidenskaberne, hvor der vises henimod en mulig udar-

bejdelse af en handlingshermeneutik, forekommer overordentlig relevant. Alt for ofte virker det som om, at en dialog mellem de tekst- hhv. ad- færdsorienterede videnskaber ikke lader sig gøre. Også indledningen er glimrende, men skal man klage over noget, kunne det være over manglen på kritisk distance til emnet fra de to redaktørers side. Dernæst må det anføres, at når der ikke i nærværende sammenhæng vil blive taget stilling til oversættelsernes mulige kvalitet eller mangel på samme, så skyldes det alene undertegnedes utilstrækkelige franskkundskaber. Men at teksterne, bedømt som de foreligger i den dan- ske version, generelt er velskrevne og letlæste, emnernes komplicerethed taget i betragtning, bør naturligvis nævnes.

Min interesse samler sig imidler- tid fortrinsvis, på trods af det gen- nemgående handlingshermeneutiske koncept i værket, mod hermeneu- tikkens filosofiske og idéhistoriske implikationer, som de kommer til udtryk i de foreliggende tekster. Et af de væsentligste problemer, der løber gennem teksterne som en rød tråd, er fremdeles forholdet mellem sprog og virkelighed. Sådan forstået er det, som Ricoeur kalder for ”mimesis I” godt nok sprog, men NB! en sproglig bearbejdning af den virkelighed, der hævdes at foreligge uden for sproget. Det er med andre ord det ”mystiske” kantianske X, der er på spil her, og som sproget altså refererer til, men som man alligevel dybest set ikke

kan sige noget om. Virkeligheden, som den er forud for den sproglige bearbejdning, foreligger blot som det kaotiske, formløse og diffuse. Man kan derfor heller ikke påvise eller videnskabeligt bevise, at det virkelig forholder sig sådan, dvs. at sproget virkelig refererer til virkeligheden. Dette ville kræve, at man kunne tale sig ud af sproget. Men selvfølgelig, anfører Ricoeur over for såvel strukturalisme som poststrukturalisme, refererer sproget til virkeligheden, idet der i sproget i sidste ende altid er nogen, der siger noget til nogen. Og selv hvis det ikke gør, så er der altså strukturer i sproget selv, der gør, at vi mere eller mindre alle sammen forudsætter såvel et talende subjekt som et omtalt objekt. Sprogets egne strukturer forudsætter med andre ord en vidtgående konsensus om, at sproget korresponderer med virkeligheden. Derfor kan man også roligt forudsætte denne konsensus, for i stedet at rette fokus imod andre og måske mere intrikate problemfelter (mere herom senere), og det er bl.a. det, som Ricoeur tilstræber med sine refleksioner over metaforens status og forholdet mellem tale og skrift, samt med sin kritik af strukturalismens formalisme.

Et af Ricoeurs anliggender er, som sagt, at demonstrere forskellene og lighederne mellem tale og skrift. Det gælder nemlig ikke for kun den deiktiske samtale, at den refererer til en given kontekst, men også – om end i afledet og mere indirekte forstand

- for en tekst. Med en tekst kan man altså - alt efter omstændighederne - tillade sig at sætte parentes om tekstens forfatterophav og dens mulige intention med det skrevne, hvilket omvendt er tilsvarende vanskeligt gennemførligt i en samtale. Ydermere er skriften, ifølge Ricoeur, kendetegnet ved, at den fremmer refleksion, ja tilmed en følelse af fremmedgørelse hos læseren, hvilket ikke i samme grad gælder for det talte sprog, der inkluderer afsender og modtager i et fælles kommunikativt rum.

Ikke desto mindre er det her spørgsmålet, vil jeg hævde, om ikke Ricoeur tendentielt hypotetiserer skriftsprogets distanceunderstøttende karakteristika på bekostning af talen, og dermed slår følge med andre logocentrikere som f.eks. Habermas, der lægger hovedvægten på talesprogets kulturelt inkluderende potentiale i den kommunikative handlen. Og det altså selvom Ricoeur i modsætning til Habermas primært er interesseret i skriftsprogets kulturelle egenskaber inden for en moderne kontekst. Således er det symptomatisk, at Ricoeur, på trods af sin fokuseren på skriftligheden, alligevel opfordrer til at søge tilbage til antikken for dér i mundtligheden at (gen)finde en modgift mod de kulturelle skadevirkninger og den moralske legitimeringskrise, der følger i kølvandet på moderniteten. I forlængelse heraf kunne man pege på, at Ricoeur, set i forhold til andre forskere i kommunikation, f.eks. den såkaldte ”medium theory”,

repræsenteret ved folk som Marshall McLuhan, Walter Ong m.fl., griber sagen temmelig ahistorisk an. Disse teoretikere har nemlig, til forskel fra Ricoeur, siden 60'erne forsøgt at påvise, at den refleksionsunderstøttende virkning af skriften, som Ricoeur henviser til, først for alvor sætter ind med opfindelsen af bogtrykket og de flytbare typer. Men bortset fra deres historiske tilgang fremhæver de væsentlig de samme karakteristika ved tale hhv. skrift, som Ricoeur gør det, og hypotiserer derfor på lignende vis begge kommunikationsformer.

Ydermere må man spørge, om Ricoeur mon virkelig selv tror på virkningen af denne medicin, dvs., om den vil være stærk nok, legitimeringskrisens radikalitet taget i betragtning? For ét er nemlig, som tidligere belyst, om sproget refererer til virkeligheden "derude", noget andet er, at sproget, ikke mindst kunstens og fiktionens, også formår at gå sine helt egne veje uafhængigt af enhver virkelighed. Som Ricoeur selv pointerer det sine steder, er sproget i lige så høj grad karakteriseret ved at være virkelighedsskabende, og han nævner her selv Joyces romaner som eksempler herpå. Den virkelighedsskabende karakter ved sproget overføres imidlertid ikke hos Ricoeur fra kunstens og til moralens og politikens gebet (men hvorfor egentlig ikke det?), hvorimod han med rette anfører, at det trods alt er de færreste romaner der, som Joyces, er kendetegnet ved en fundamental

mangel på referencer til den foreliggende virkelighed. Hvad moralen og politikken angår hævder Ricoeur ikke desto mindre og ganske ligefremt, at en "god" retorik er mulig, specielt hvis man søger sine forbilleder i antikken. Hvilket samtidig må betyde, at den foreliggende retorik langt hen ad vejen ikke er det. "God" altså! For henviser Ricoeur ikke selv, som vi har set det, til vanskeligheden eller måske ligefrem umuligheden af at skelne mellem ideologiens og utopiens positive og negative effekter? Og har ikke dekonstruktion og pragmatik på forskellig vis fremhævet forskellen (i læsninger) og situationismen som det, der kendetegner tekstualitetens og moralens respektive økonomier? Vil der ikke altid på moralens og politikens gebet gøre sig konfliktualitet og divergerende opfattelser gældende? Og bestod ikke allerede sofistikkens indsigter i en fundamental problematisering af enhver situations- eller interesseløs tale om "god" retorik? Ét er altså, at en god retorik er mulig, et andet er, om den også er virkelig!

Set fra en lidt anderledes synsvinkel: Ville det ikke gavne Ricoeurs tilgang i retning af større klarhed, hvis man indførte en analytisk skelnen mellem de interessefelter, der groft sagt har at gøre med det sande, og de, der har at gøre med det gode og det skønne? På trods af sine betragtninger vedrørende forholdet mellem sprog og virkelighed, er Ricoeur jo ikke særlig interesseret i de (natur)videnskabelige undersøgelser af virkeligheden, men

forudsætter tværtimod på dette område, som anført ovenfor, en høj grad af konsensus. Hans primære sigte angår fremdeles ikke det sande, men det gode og skønne eller politikken og litteraturen (kunsten). En sådan analytisk skelnen ville måske samtidig kunne nuancere (eller ligefrem problematisere) udsagnet om, at sproget i sidste ende altid refererer til virkeligheden. Desuden kunne en sådan skelnen måske også forklare al den megen snak om "væren" inden for hermeneutikken, hvilken altså stadig spøger hos Ricoeur, om end mindre eksplicit end hos Gadamer og Heidegger. Sløks indvending i bogen *Det religiøse sprog* angående denne væren, der angivelig på én gang åbenbarer sig og skjuler sig, hvad dette "narrespil" så end skal gøre godt for, forekommer med andre ord stadig overordentlig relevant.

En anden relevant indvending imod den kritiske refleksionshermeneutik, som Ricoeur plæderer for, kunne endelig bestå i kravet om en præcisering af dens samfundsmæssige og historiske indfældethed. Sådan at forstå, at en hermeneutikkens metode og analyser kan hævdes at være principielt knyttet til moderniteten forstået som epokal samfunds- og erfaringsform, dvs. til det moderne, senkapitalistiske markedssamfund og den erosion af overlejret livsmening og frisættelse af individerne, der følger i dets kølvand. Dette aspekt belyses på forskellig vis i den kritiske teori, f.eks. hos Erich Fromm i *Flugten fra Friheden*, i An-

thony Giddens' *Modernitet og selvidentitet*, eller hos vores egen Hans Jørgen Thomsen i talrige værker. En sådan kritik ville med andre ord vedvarende rette skytset mod Ricoeurs tendentielt ahistoriske betragtningsmåde, om end denne gang ikke belyst i.f.t. det kommunikative forhold mellem tale og skrift, men derimod mhp. det sårede cogitos selvfortabelse eller fremmedgørelse i mødet med det omgrænsende samfund og historien. Ved at underbetone den historiske kontekst, og ved dermed at koncentrere historiciteten i et enkelt punkt, der hedder det eksisterende individ i dets historiske væren, begår Ricoeur altså, ifølge denne optik, den fejltagelse ikke at kontekstualisere de mange ellers præcise analyser af modernitetens erfaringsfænomenologi. Og den samme indvending ville formentlig kunne rejses overfor bestræbelserne på at koncipere forholdet mellem den refleksivt handlende aktør og den overgribende samfundsstruktur ud fra en handlingshermeneutisk optik. Men omvendt kunne man præcis fremhæve det positive i, at Ricoeur ikke bliver spekulativ på historiens vegne, idet han primært holder sig til at undersøge, hvorledes den menneskelige erfaringsverden tager sig ud, og i mindre grad hvorfor den gør det.

Afslutningsvis skal det understreges, at den ovenstående diskussions bonitet - eller måske rettere mangel på samme - på ingen måde rører ved denne anmeldelses overordnede kon-

klusion, nemlig at bogen *Ricoeur - en hermeneutisk brobygger*, i alt væsentligt og som dens redaktører gerne ser det, vil være anvendelig både som en af flere grundbøger i faget videnskabs-teori, ligesom den formentlig vil være et kærkomment oplæg til diskussion inden for såvel humaniora som samfundsvidenskaberne.

Jens Viggo Nielsen

Ideer dræber

Jens-Martin Eriksen & Frederik Stjernfelt, *Hadets anatomi. Rejser i Bosnien og Serbien*, Lindhardt & Ringhof, 2003, 332 sider, 299 kr.

Det moderne vestlige liberale liv bliver ofte beskyldt for at være uheroisk og kedeligt. Det liberale menneske er svagt, egoistisk og ikke parat til at ofre sig for noget. Det liberale samfund mangler eventyr og mandsmød. Den liberale modsætnings: dragningen mod det store, det sublime, det voldsomme, offeret, kampen er derfor dens fortrængte underside. Jens-Martin Eriksen og Frederik Stjernfelt har i de seneste år foretaget en række rejser i et (tidligere) land, der i den grad har mærket dragningsens magt. *Hadets anatomi* er, som undertitlen siger, 'rejser i Bosnien og Serbien', men det er også rejser i det sociale vilkår og farer. Eriksen og Stjernfelt har rejst rundt og interviewet en lang række af aktive og observerende aktører i den jugoslaviske tragedie i forsøget på at forstå mekanismerne

bag iscenesættelsen og udførelsen af et folkemord. Hvad de foretager, er en vivisektion, en opskæring af et levende had; selv i dag efter alle mordene, alle tragedierne, venter Balkan på den næste krig.

I bogen er der et interview med sociologiprofessoren Bozidar Jaksic, hvori han siger: "Men min drøm er, at vi engang vil begynde at blive et kedeligt land. Lige nu er vi interessante som tigre eller andre eksotiske dyr i zoologisk have. Men jeg vil hellere kigge fra den anden side af tremmerne. Vi burde leve kedelige liv ligesom I gør i Danmark." (s.144-5). Leve kedelige liv? Hvordan kan man ønske det?

Francis Fukuyama er inde på det samme i den desværre alt for lidt diskuterede afslutning på sin *Historiens afslutning og det sidste menneske*, hvor han diskuterer det liberale menneskes jagt efter det ubestemmelige mere, der giver livet fylde, der bringer blodet til at bruse. Tilværelsen i det liberale samfund tilfredsstillende ikke helt. Det efterlader en længsel efter noget mere ophøjet, noget mere farefuldt end det borgerlige liv.

Hadets anatomi er i høj grad en undersøgelse af denne længsel, der greb det tidligere Jugoslavien. Hvorfor begyndte tidligere naboer og venner at dræbe hinanden? Hvordan blev et sådant had mobiliseret? Bogen er en undersøgelse af de intellektuelle forarbejder bag et folkemord. Hvordan opildne befolkningsgrupper imod hinanden? Hvordan gøre et slag, der