

Nr. 61 NOVEMBER 2024

#REFLEKS

EN VEJ IND I FILOSOFIEN

Symbolsk tænkning

Af Furkan Tuncer

**Woke-begrebet i lyset af
magtteori**

Af Dave S. Astranas Sällberg

Lidt om afrikansk filosofi

Af Nikolaj Nottelmann

FORORD

Ved Rune Lærke

Velkommen til Refleks' udgivelse nummer 61!

Takket være en uhyre dedikeret redaktion, kan i alle nu nyde godt af denne dugfriske efterårsudgave af Refleks. Denne gang byder vi - som så ofte - på lidt af hvert fra filosofiens afkroge. Vores tidligere lovpriste SDU-alumne (og forhenværende Refleksredaktør) Furkan Tuncer, slår i et essay et slag for anvendelsen af såkaldt symbolsk tænkning, forstået gennem Ralph Waldo Emerson og Oswald Spenglers værker, hvis man vil beskæftige sig med fortolkningskunst i bred forstand. Dave Sällberg undersøger i en artikel det at være 'woke', ved at se på begrebets oprindelse og udvikling, for derefter at analysere dets indhold og anvendelse i lyset af Friedrich Nietzsches og Michel Foucaults magtteorier. Også SDU's egen lektor Nikolaj Nottelmann byder denne gang ind med en artikel om afrikansk filosofi, hvor han ser på det historiske grundlag for dens rolle - eller mangel på samme - i filosofihistorien, som den formidles i dag, og diskuterer udsigterne til at indføre mere afrikansk filosofi på pensum. Sidst, men ikke mindst, anmelder Postdoc Thor Hennelund Nielsen bogen "Hjernens Økologi" af Thomas Fuchs, som han roser for at give et originalt bud på hvordan man forstår mennesket og dets bevidsthed.

I takt med nærværende udgivelse, siger Refleksredaktionen desværre også farvel til vores dygtige redaktør og illustrator Lea Hoffmann. I tiden Lea har været med i Refleks, har hun - udover standard redaktørarbejde og administration af vores facebookside - lagt et kæmpe kreativt arbejde i at få vores udgivelser til at se ekstra lækre og indbydende ud. På vegne af hele redaktionen, vil jeg derfor gerne benytte lejligheden til at sige tusind tak for indsatsen Lea.

I samme ombæring, kan jeg også meddele, at ligesom sidste udgivelse var min første som Refleks' ansvarshavende redaktør, så bliver allerede dette nr. 61 min sidste. Således tager redaktør Jakob Enevoldsen over som ansvarshavende, i takt med at vi forbereder vores næste forårsudgivelse. Jeg ønsker al held og lykke til både Jakob og resten af redaktionen, som jeg da også vil fortsætte med at være del af lidt endnu, og jeg håber og tror på at Refleks fortsat vil blomstre i kyndige hænder.

Til slut vil jeg sige god læselyst, og som altid opfordre alle, der har lyst til at udgive i Refleks, til at indsende jeres bidrag til os. Læs i så fald mere om Refleks og udgivelsesprocessen på vores hjemmeside <https://www.sdu.dk/da/refleks>, eller kontakt redaktionen på mail refleks@sdu.dk.

På vegne af redaktionen

Rune Lærke

REFLEKS

Refleks er et uafhængigt filosofisk magasin, der er tilknyttet Syddansk Universitet, Odense. Bidrag i magasinet skal ikke opfattes som udtryk for institutionens holdninger.

INDHOLD

Forord/ved Rune Lærke	2
Symbolsk tænkning <i>Af Furkan Tuncer</i>	4
Lidt om afrikansk filosofi <i>Af Nikolaj Nottelmann</i>	14
Woke-begrebet i lyset af magtteori <i>Af Dave S. Astranas Sällberg</i>	24
Anmeldelse: Er bevidsthed blot hjernesekret? <i>Af Thor Hennelund Nielsen</i>	36

Rune Lærke
Ansvarshavende redaktør

Lea Hoffmann
Illustrationer

Sofie Rodam
Layout

Ronja Lausten Grove

Jakob Enevoldsen

Toke Stærke
Gæsteillustrator

Søren Harnow Klausen
VIP-repræsentant



Symbolsk tænkning

Af Furkan Tuncer, dimittend ved Syddansk Universitet

I dette essay vil jeg slå et slag for symbolsk tænkning som et uundværligt redskab for den, der vil dygtiggøre sig inden for fortolkningskunst og herigennem tilføre værker, genstande og begivenheder i sit liv mening. Jeg vil ikke forsøge at udarbejde en lufttæt definition af hverken symboler eller tænkning, men i stedet definere tænkning i symboler ostensivt med henvisning til Emerson og Spengler, der begge gør flittig brug af symboler og tildeler disse en usædvanlig realitet og vægt. Med disse to tænkere som eksempler vil jeg illustrere, hvor frugtbar symbolsk tænkning kan være, og hvilken dybde den kan tilføre vores verdensanskuelse. Samtidig håber jeg, at jeg hermed kan bidrage til at skabe en større interesse for to filosoffer, der ellers negligeres på filosofiuddannelsen. I forlængelse af min præsentation af disse to eksemplariske symbolister, vil jeg foreslå tænkning i symboler som en øvelse til enhver, der vil træne sin opfindsomhed og potensere sin oplevelse af omverdenen.

Af frygt for at blive anklaget for at bringe ungdommen i fordærv, vil jeg dog fra begyndelsen

opfordre læseren – særligt den filosofistuderende – til påpasselighed: veludført symbolsk tænkning vil gøre dig til en mere *interessant* tænkter – men ikke nødvendigvis en tænkter, der er tættere på sandheden, klarheden, den gode begrundelse eller andet, der værdsættes i fagfilosofien (og i forlængelse heraf, i jeres opgaver). Gevinsten er først og fremmest æstetisk. I anden orden kan den symbolske tænkning fremavle en smidighed og opfindsomhed, der ad mere indirekte vej kan hjælpe den spirende fagfilosof. Men undlad overdreven symbolsk tænkning i jeres opgaver; giv kejseren, hvad kejserens er, og Gud, hvad Guds er.

Symbolik i Emersons idealisme

Givet Emersons erklærede ringeagt for konsistens (som jeg vil vende tilbage til), kan det være vanskeligt at læse en sammenhængende filosofi ud af hans tekster. Der er dog trods alt relativt stabile holdepunkter at finde i hans idealisme og den allegoriske kvalitet som han igennem denne tildeler naturen og alle dens bestanddele. Ifølge

Emerson er mennesket og naturen lavere manifestationer af den guddommelige skaberånd: "The world proceeds from the same spirit as the body of man. It is a remoter and inferior incarnation of God, a projection of God in the unconscious" (Emerson 1865b, 80). Emerson identificerer altså det materielle og ideelle ved at reducere førstnævnte til sidstnævnte: "The Universe is the externization of the soul" (Emerson 1865a, 19). Død materie er hermed en umulighed; der er kun ånden og dens frembringelser. Denne reduktion tillader Emerson at gennemstråle alt i naturen med åndelig signifikans: "Every natural fact is a symbol of some spiritual fact" (Emerson 1865b, 33). Eksempelvis fremhæver han, at fysikkens love skulle være symbolske formuleringer af etiske love: "The axioms of physics translate the laws of ethics. Thus, 'the whole is greater than its part;' 'reaction is equal to action ...'" (Emerson 1865b, 41-42). Fysikken og etikens sprog og metoder er forskellige, men deres genstand er i kraft af idealismen den samme: det er ånden i dens objektiverede og subjektiverede form, der udforskes. Newtons tredje lov udtrykker således en fysisk såvel som en slags karmisk lov. Hvis vi indser denne forbindelse mellem det fysiske og etiske, vil vores fysiske erkendelse kunne oversættes til moralsk dannelses. Emerson fremhæver ligeledes lyset som et velkendt symbol for erkendelse, stenen som et symbol for stædighed osv. (Emerson 1865b, 34). Disse forbindelser er ikke tilfældige, men netop resultatet af den dybe isomorfi mellem mennesket og resten af skabelsen: "Parts of speech are metaphors, because the whole of nature is a metaphor of the human mind" (Emerson 1865b, 41).

Emerson forankrer symbolikken i en metafysisk reduktionisme, fordi radikalt adskilte fænomener ikke lader sig symbolisere via hinanden. Symbolikken forudsætter en vis enhed,

og hos Emerson findes denne i skaberånden, fra hvilken alle værender, selv de tilsyneladende helt igennem uforbundne, emanerer. Denne metafysiske forankring gør symbolikken universel og symmetrisk: vi burde principielt kunne ekstrahere åndelig mening fra alle ydre naturlige forhold og ligeledes omvendt kunne symbolisere disse med henvisning til indre menneskelige forhold. Som vi skal se, henfører Spengler derimod den enhed, der muliggør den symbolske tænkning, til kulturånden; dennes fundamentale enhedslighed betyder, at selv de mest forskelligartede aspekter af en given kultur kan fortolkes med samme nøgle. En sådan tilgang er mindre metafysisk forpligtende og resulterer også i en mere lokal symbolik: Spengler hævder ikke at afdække universets inderste struktur; i stedet mener han, at hvis man forstår en kulturs bærende tanke, så sættes man herigennem i stand til at fortolke alle kulturens frembringelser som symbolske manifestationer af denne tanke. Væsentligt i indeværende kontekst er blot, at begge tænkere forankrer deres symbolik i en formodet enhed mellem symbolet og det, som det står for. Det kan lyde åbenlyst, men en sådan isomorfi er altså forudsætningen for tænkning i symboler. For at tage et eksempel kunne den, der støder på en brunsvigersnegl, en pizzaburger eller et lignende hybridprodukt, fortolke disse som symboler på den tiltagende kulturelle konvergens, som synes at være en af det 21. århundredes definerende kendsgerninger: kulturer ensrettes nationalt og globalt, horisonter (og fødevarer) smelter sammen og det partikulære taber til det almene. Den postulerede isomorfi er åbenlys. Brunsvigersneglen bliver hermed ikke bare et stykke bagværk, men et symbol på det som Barber (1995) har kaldt den globaliserede verdens bevægelse i retning af en uniform

McWorld (og denne betegnelse er i sig selv også symbolsk!).

For at vende tilbage til Emerson, så mener han altså, at alle naturlige forhold står for noget andet end dem selv forstået som blotte materielle posita: "The world is emblematic" (Emerson 1865b, 41). Naturens bestanddele er ikke selvstændige, usammenhængende eller meningsstomme. De er åndens objektivering og deres væsen erkendes hermed først, når de faktisk begribes som fundamentalt åndelige fænomener. Den indsigt, som den symbolske tænkning afføder, er hermed ikke blot resultatet af kontingent menneskelig fremfortolkning; i stedet er den herigennem opfattede mening faktisk naturen iboende. Derfor vil videnskaben, der tilgår naturen som død materie, aldrig kunne afdække dens væsen: "At present, man applies to nature but half his force. He works on the world with his understanding alone. ... He that works most in it, is but a half-man, and whilst his arms are strong and his digestion good, his mind is imbruted, and he is a selfish savage. His relation to nature, his power over it, is through the understanding" (Emerson 1865b, 89). I stedet for denne eksklusivt forstandige omgang med naturen foreslår Emerson, at vi også lader vores symbolske intuition virke på den: "This manner of looking at things transfers every object in nature from an independent and anomalous position without there, into the consciousness" (Emerson 1883, 312-313). Hermed vil vi kunne potensere vores liv og vores opfattelse af omverdenen. Naturen er ikke bare en samling død materie, som kun vedkommer os som et bundt subsistensmidler, og hvis hemmeligheder vi må afsløre for bedre at kunne udnytte den. Naturen er et spejl for mennesket, og selv det mindste snefnug er uudtømmeligt for åndelig mening. Derfor må naturen også udsættes for poetisk-symbolsk fortolkning: "Poets are thus liberating gods. Men have really got a new sense, and found within their world another world, or nest

of worlds; for, the metamorphosis once seen, we divine that it does not stop" (Emerson 1865a, 34)

Selvom et sådant besjælet og symbolsk univers kan klinge noget fremmed for det moderne videnskabelige øre, ser Emerson ikke hermed sig selv som nogen mystiker. Tværtimod modstiller han sig eksplicit mysticismens omgang med symboler: "Here is the difference betwixt the poet and the mystic, that the last nails a symbol to one sense, which was a true sense for a moment, but soon becomes old and false. For all symbols are fluxional" (Emerson 1865a, 37-38). Ifølge Emerson degenererer den poetiske omgang med symboler til mysticisme, når symbolerne hives ud af den kontinuerlige symboltilblivelse og krystalliserer sig til selvstændige afguder. Og her er netop tale om degeneration, fordi forstende symboltavler er livsfjendske: "Life only avails, not the having lived. Power ceases in the instant of repose; it resides in the moment of transition from a past to a new state ... The soul *becomes*" (Emerson 1854, 61). Det var netop ånden, der sikrede enheden mellem symbolet og det symboliserede, og siden ånden er essentielt tilblivende, vil ethvert symbol der overgår til permanens hermed klinge falskt. Det er denne bekræftelse af tilblivelsen som virkelighedens væsen, der også får Emerson til at underkende vigtigheden af konsistens: "A foolish consistency is the hobgoblin of little minds, adored by little statesmen and philosophers and divines. With consistency a great soul has simply nothing to do. ... Speak what you think now in hard words, and to-morrow speak what to-morrow thinks in hard words again, though it contradict every thing you said to-day" (Emerson 1854, 50). Heri består måske endnu et råd til den, der ønsker at øve sig i at tænke – et råd, der dog heller ikke bør efterleves i jeres fagfilosofiske frembringelser!

For Emerson er det værdifulde altså den symbolske tænkning som aktivitet og ikke et givent symbol som resultatet af denne aktivitet. Essentielt for den ønskværdige form for tænkning i symboler

er ikonoklasmen; vi må kontinuerligt skabe og tilintetgøre symboler. Denne fremhævelse af ødelæggelsens væsentlighed for livets fremdrift er ét blandt mange træk, som Nietzsche deler med (og potentielt henter fra) Emerson; den opmærksomme læser vil også have bemærket nedvurderingen af systematisk tænkning, ophøjelsen af naturen (om end set i meget forskellige lys), magt- og livsforståelsen og en noget egenartet tegnsætning som væsentlige lighedspunkter (se bl.a. Stack (1993) for en nærmere udforskning af slægtskabet mellem de to tænkere og Emersons indflydelse på Nietzsches tænkning). Jeg mener, at den, der vil tænke i symboler, med fordel kan filtrere Emersons omgang med symboler igennem Nietzsches mere radikale tilblivelsesbekræftelse. Hvis vi virkelig accepterer, at alt værende er i flux, så bør vi også benægte, at den symbolske mening vi læser ud af fænomenerne skulle være disse iboende (at Emerson ikke gør dette, kan måske henregnes til hans uvillighed til at forpligte sig på konsistens). I stedet kan vi med Nietzsche hævde, at *vi* er de skabende, der besjæler universet og herigennem giver vores liv dybde. Denne kreative frihed er at foretrække for den, der vil bruge symbolsk tænkning til at potencere sin oplevelse af kunsten, naturen og livet og for den, der herigennem vil træne sin opfindsomhed.

Det er altså den udogmatiske omgang med symboler, der er ønskværdig. Eksempelvis *kan* hovedpersonen Christian i "Festen" fortolkes som den legemliggjorte sandhed (ordet, der bliver til kød og forsøger at tage bolig iblandt os), hvormed hans voldtægt og gentagne udsmidninger fra godset må ses som forbrydelser begået, ikke imod en tilfældig mand, men imod selve sandheden. Christian bliver hermed et symbol, og filmen bliver en kommentar på det højere bonvivant-borgerskabs forhold til sandheden – og ikke bare en række komiske og tragiske hændelser uden dybere mening. Alternativt kunne man se farens

voldtægt af Christian som den fysiske manifestation af hans patriarkalske despotisme, hvormed filmen i højere grad fremstår som en kommentar på paternalisme. Pointen er, at værker, ting og begivenheder er meningsmæssigt mangesidede, og Emerson og Nietzsche vil have os til at være evigt åbne overfor genfortolkningen og for den ikonoklasme, som denne forudsætter.

For at tage endnu et eksempel kan man overveje den symbolske værdi af det analoge ur overfor det digitale. Her er det nærliggende at tænke, at førstnævnte trods alt er overlegent, fordi det symboliserer tidens cirkularitet visuelt. Det digitale ur tæller opad, opad, opad indtil det pludselig overgår til en ny dag fra det ene øjeblik til det andet; tiden bliver til en ballon, der fyldes indtil den eksploderer. Det analoge ur informerer os derimod på forhånd: dagen i morgen står for døren og vil have samme temporale struktur som dagen i dag; målrettetheden og progressionen går tabt til fordel for en opmærksomhed på gentagelsen. Jeg forestiller mig Polybios med et analogt ur om armen og Hegel med et digitalt. Alternativt kunne man, f.eks. med udgangspunkt i Kierkegaards opfattelse af gentagelsens mulighed og værdi (se Kierkegaard 1962), misbillige det analoge ur for dets løgnagtighed i en verden, hvor alt i virkeligheden er i flux. Det digitale ur fører os pludseligt fra det ene øjeblik til det andet uden at sælge os en betryggende løgn om forudsigelighed; i stedet for en cirkel har vi en række evigt tilblivende tids-punkter. Pointen er igen, at der er verdener gemt i selv de mest upåfaldende ting!

Symbolik i Spenglers historie-filosofi

En anderledes symboltung tænkning, med

mindre heftige teologiske forpligtelser, finder vi i Oswald Spenglers historiefilosofi. I udgangspunktet forsvarer han ligesom Emerson en universel symbolik: "Nichts ist von dieser Eigenschaft des Bedeutsamen ausgenommen. Alles, was ist, ist auch Symbol" (Spengler 1920, 228). Han fremhæver den symbolske karakter af en kulturs kunstneriske, politiske og økonomiske liv, og ligesom Emerson mener han heller ikke, at den "angiveligt evige og universelle" matematik og fysik undgår at være et symbolsk udtryk for dybereliggende forhold (Spengler 1920, 228). Jeg vil illustrere, hvordan han analyserer aspekter af den antikke og den vestlige kultur som symbolske udtryk i nedenstående, men indtil da kan et mindre eksempel belyse hans tilgang: Spengler observerer en karakteristisk optagethed af tilblivelsen og historien i den vestlige kultur, og han ser bl.a. denne tendens symboliseret i billedkunsten i den venetianske renæssance: her gør det synlige penselstrøg nemlig sit indtog, og med dette træder værkets historie i forgrunden; det overgår fra at være et foreliggende værende, et stykke forstenet kunst, til noget evigt tilblivende og derfor historisk: "Erst in der sichtbar bleibenden, gleichsam nie erstarrenden Arbeit des Pinsels kommt ein historisches Empfinden zum Vorschein" (Spengler 1920, 342). Alle en kulturs frembringelser – også de videnskabelige – kan fortolkes som sådanne symbolske udtryk for den pågældende kulturs ånd.

I modsætning til Emerson mener Spengler dog ikke, at den symbolske mening faktisk er tingene iboende – i stedet filtrerer han netop den symbolske tænkning igennem Nietzsches radikale perspektivisme: "Und deshalb gibt es so viele Welten als es Menschen und Kulturen gibt, und im Dasein jedes einzelnen ist die vermeintlich einzige, selbständige und ewige Welt – die jeder mit dem andern gemein zu haben glaubt – ein immer neues, einmaliges, nie sich wiederholendes Erlebnis" (Spengler 1920, 227). Han henfalder dog ikke hermed til komplet subjektivisme; Spengler

mener nemlig, at individets opfattelse af verden er uundgåeligt betinget af den kultur, som det er en del af. Han hævder sågar, at kulturånden er et apriorisk (angiveligt i "strengeste kantianske forstand"!) grundlag, der ligger under alle individuelle domme, ønsker og udtryk, og som præger disse med kulturens verdenssyn (Spengler 1920, 471). Heri findes netop grundlaget for Spenglers kritik af en af de filosoffer, som han ellers hævder at skyldes "næsten alt", Nietzsche: Nietzsches udlægning af moralen som udtryk for viljen til magt er en nøjagtig udlægning af det dynamiske og herredømmesøgende vestlige menneskes moral – men herudover rækker dette billedes gyldighed heller ikke (Spengler 1920, 468-469).

Kulturåndens determination af individernes verdensanskuelser og frembringelser kan tydeliggøres igennem Spenglers organicisme. Han opfatter verdenshistoriske kulturer som organismer (en opfattelse, der i sig selv er symbolsk): "Ich sehe statt des monotonen Bildes einer linienförmigen Weltgeschichte ... das Phänomen einer Vielzahl mächtiger Kulturen, die mit urweltlicher Kraft aus dem Schöße einer mütterlichen Landschaft, an die jede von ihnen im ganzen Verlauf ihres Daseins streng gebunden ist, aufblühen, von denen jede ihrem Stoff, dem Menschentum, ihre *eigne* Form aufprägt, von denen jede ihre *eigne* Idee, ihre *eigenen* Leidenschaften, ihr *eignes* Leben, Wollen, Fühlen, ihren *eigenen* Tod hat. ... Jede Kultur hat ihre eignen Möglichkeiten des Ausdrucks, die erscheinen, reifen, verwelken und nie wiederkehren" (Spengler 1920, 29). Spengler sammenligner hyppigt kulturer med planter og inddeler i forlængelse heraf deres forskellige udviklingsstadier i årstider. Heraf kommer også ideen bag den sensationelle titel på hans hovedværk, der bidrog til dets popularitet i Tyskland ovenpå første verdenskrig: "Der Untergang des Abendlandes." Alle kulturer, herunder vores egen, går nødvendigvis en vinter i

møde, hvor de vil visne. Heri findes en skarp kontrast til oplysningstidens fremskridtstro; Spengler tager med Polybius det analoge ur på og misbilliger ideen om transkulturelle fremskridt.

I lyset af organicismen kan vi forstå Spenglers begrundelse for, at kulturånden skulle være et apriorisk grundlag for alle individuelle frembringelser. En kultur er ikke et aggregat af tilfældigt sammenklumpede elementer. I stedet er det en organisme, en helhed, der er mere end blot summen af sine dele. Denne helhed går forud de enkelte dele, der først får deres mening i kraft af helheden. Lungerne kan f.eks. kun forstås med henvisning til deres funktion for hele den menneskelige organisme; ligeså med delene af en kultur, de være sig kunstneriske, politiske eller videnskabelige. Organicismen og den følgende symbolske tænkning tillader hermed Spengler at tildele selv tilsyneladende uinteressante eller usammenhængende aspekter af en kulturs liv mening: "Denn es tritt im historischen wie im naturhaften Weltbilde nicht das geringste hervor, ohne daß in ihm die ganze Summe aller tiefsten Tendenzen verkörpert wäre" (Spengler 1920, 66).

En given kulturs ånd kan først og fremmest granskes med henvisning til kulturens forståelse af *udstrækning*. Ingen udlægninger af det udstrakte er ifølge Spengler objektive repræsentationer af virkelighedens faktiske struktur; i stedet er her altid tale om perspektivisk betingede fortolkninger, der hermed også fungerer som symbolske udtryk for fortolkerens ånd. En kulturs fortolkning af sin fysiske omverden siger altså noget om kulturen og ikke om omverdenen (om end udtrykket "fysisk" ikke er helt passende, eftersom det også er kulturelt betinget, hvormed kulturer, der ikke ville forstå det udstrakte fysisk, udelukkes). Spengler kalder sågar udstrækningsforståelsen for kulturens *ursymbol*, ud fra hvilket man angiveligt kan udlede resten af den pågældende kulturs liv: "[Das Ursymbol] ist im Formgefühl jedes Menschen und

jeder Zeit wirksam und diktiert ihnen den Stil sämtlicher Lebensäußerungen. Es liegt in der Staatsform, in den religiösen Dogmen und Kulturen, den Formen der Malerei, Musik und Plastik, dem Vers, den Grundbegriffen der Physik und Ethik" (Spengler 1920, 243). Hvis vi begriber den symbolske mening af en kulturs forståelse af det udstrakte, har vi hermed nøglen til at forstå resten af kulturen.

Spenglers begrundelse for udstrækningsforståelsens symbolske primat kan fremstå noget uklar og Farrenkopf (2001) udelader den f.eks. i sin ellers udmærkede udlægning af Spenglers filosofi. Som jeg forstår ham, mener Spengler, at fortolkningen gør sit første indtog i verden med perceptionen af dybde, hvormed det kontingente, der adskiller mennesker på tværs af tid og sted, netop også begynder her. Han fremhæver, hvordan det blotte sanseindtryk kun besidder længde og bredde; det er todimensionelt. Det er mennesket selv, der igennem sin første fortolkningsakt, giver billedet dybde; den tredje dimension er altså resultatet af en aktiv indsats fra dets side i modsætning til den passive perceptuelle modtagelighed: "Durch den lebendigen, mit innerster Notwendigkeit sich vollziehenden Akt der Deutung ... wird die Tiefe hinzugefügt und somit die Wirklichkeit, die Welt geschaffen. Das Leben selbst geht als dritte Dimension in das Erlebte ein" (Spengler 1920, 542). Hvis vi altså forstår denne første fortolkningsakt, hvorigennem en kultur skaber sin verden, vil vi også være i stand til at forstå resten af den pågældende kultur. Den nødvendighed med hvilken denne fortolkningsakt gentages af alle medlemmerne af en given kultur illustrerer desuden, hvorfor Spengler hævder, at kulturånden fungerer som et strengt kantiansk grundlag for individets anskuelse.

Spengler eksemplificerer ursymbollets fundamentalitet igennem sin behandling af den

vestlige (eller som han kalder den, den "faustiske") kulturs forståelse af udstrækning overfor den klassiske (eller som han kalder den, den "apollinske") kulturs. Han opsummerer forskellen på følgende måde: "Ausdehnung heißt für den antiken Menschen Körperlichkeit, für uns Raum" (93). Antikken er ifølge Spengler defineret af en forståelse af udstrækning, der udelukkende forholder sig til det individuelle, materielle og umiddelbart sanseligt tilgængelige legeme, eller som han kalder det, "forgrunden" (Spengler 1920, 201-202). Hermed må universet også forstås som endeligt: "Dies antike Weltall, der Kosmos, die wohlgeordnete Menge aller nahen und vollkommen übersehbaren Dinge ist durch die körperliche Himmelskugel abgeschlossen. Es gibt nicht mehr. Unser Bedürfnis, jenseits dieser Schale wieder „Raum" zu denken, fehlte dem antiken Weltgefühl vollständig" (Spengler 1920, 247). Kosmos er et velordnet og lukket rum, hvori alt eksisterende er indeholdt og sanseligt tilgængeligt.

I modsætning hertil introducerer den vestlige kultur tanken om det uendelige rum: "Nur das abendländische Weltgefühl stellte als Symbol und inneres Postulat des Lebens die Idee eines grenzenlosen Weltraumes auf mit unendlichen Fixsternensystemen und Entfernungen, die weit über jede optische Vorstellbarkeit hinausgehen — eine Schöpfung des Innern Blickes, die sich jeder Verwirklichung durch das Auge entzieht und Menschen anders fühlender Kulturen selbst als Idee fremd und unvollziehbar bleibt" (Spengler 1920, 238). Det værende er hermed ikke blot det, der foreligger sanserne her og nu, men noget der sprænger rammerne for det principielt observerbare. Det materielle og stabile legeme erstattes i den forbindelse af den dynamiske kraft (Spengler 1920, 180). Vi bryder igennem himmelkuglen og prøver ligeledes at trænge ind i materien; den lykkelige overfladiskhed erstattes af en stræben efter uendelige dybder. Mens det klassiske menneske altså lever i en lukket verden af

tilstedeværende, synlige og målbare legemer, lever det vestlige menneske i en verden af sanseligt utilgængelig kraft og uendeligt rum.

Det er netop på baggrund af deres respektive ursymboler, at den vestlige kultur (som nævnt tidligere i forbindelse med det synlige penselstrøg i billedkunsten) ophøjer tilblivelsen, mens den klassiske kultur derimod giver det værende primat. Ophøjelsen af tilblivelsen på værens bekostning er netop blot ursymbolet om det uendelige rum, der nu anvendes på den tidslige dimension; det uendelige univers er uden centrum, og nuet, der foreligger, kan heller ikke agere stabilt holdepunkt. Bag himmelkuglen ligger rum i alle retninger, og bag det tilsyneladende værende ligger den dynamiske kraft. Mens det klassiske menneske, med dets eksklusive fokus på forgrunden bestående af sanselige legemer, lever i det evige her-og-nu, er det vestlige menneske altså evigt opmærksom på virkelighedens dynamisme og historie (Spengler 1920, 117-118). Af disse to forskelligartede ursymboler, udleder Spengler, som vi skal se nu, resten af henholdsvis det klassiske og vestlige verdensbillede.

Først og fremmest, og mest åbenlyst, giver ursymbolet os nøglen til at forstå det antikke menneskes religiøsitet overfor det vestlige menneskes. For grækeren og romeren er guderne netop dennesidige materielle legemer – de er blot de mægtigste af disse (Spengler 568-569). De græske guder kan sågar findes på toppen af et fysisk bjerg. De er ikke radikalt forskellige fra mennesker og handler ikke sjældent ud fra (alt for) menneskelige motiver. Vi er alle materielle legemer, der er indeholdt i himmelkuglen. Heri findes en skarp kontrast til det vestlige menneske, hvis udstrækningsforståelse er domineret af tanken om uendelighed. Himmelkuglen klækker, og i det evige og uendelige rum, der opdages på den anden side af skallen, finder vi den symbolske parallel til den evige og uendelige Gud. Gud er ikke et materielt legeme, og han kan, ligesom den

dynamiske kraft, ikke observeres direkte. Han bliver til "et upersonligt princip, utænklig, uhåndgribelig, hemmelighedsfuldt virkende i det uendelige" (Spengler 1920, 554). Det væsentlige nedslag i det udstrakte er for det vestlige menneske det enhedslige rum; dette afspejler sig netop i, at den vestlige kulturånd er monoteistisk i sin religiøsitet i modsætning til den antikke, der i stedet forstår det udstrakte med henvisning til en pluralitet af materielle legemer og derfor befolker Olympen med en pluralitet af guder (Spengler 1920, 569). Igen forholder Spengler sig ikke til den eventuelle sandhedsværdi af de konkurrerende opfattelser. I stedet ser han dem som symbolske indikatorer på den ånd, som de udspringer af. Dette er et metodisk greb, som han henter fra Nietzsche: sidstnævnte fortolker netop moralen som et symptom på det menneske, der har den nødig; for ham er det væsentlige ikke, om en given etisk opfattelse er sand, men i stedet hvad den siger om det menneske, der fremfører og efterlever den.

Den kulturånd, som ursymbolet røber, kommer også til udtryk i en kulturs kunst. Antikkens optagethed af det værende i form af det materielle legeme afspejler sig eksempelvis tydeligt i den græske skulpturtradition, der sidenhen adopteres af romerne. Her er mennesket i bogstavelig forstand forstenet; fremfor tilblivelsen og baggrunden forbliver vi fanget på ydersiden i øjebliksbilledet af et menneske uden nogen historie. Dette skal ses i kontrast til den vestlige dannelsesroman, hvis bærende element netop er udviklingen, fremfor resultatet. Det fokus på tilblivelse og historie, som afspejler sig heri, er modstykket til grækernes fundamentalt ahistoriske livsførelse, der samtidig angiveligt udelukker dem fra oprigtig selvkritik: "Der Griechen lebten punktförmig, ahistorisch, somatisch. Kein Grieche hat Memoiren hinterlassen. Keiner wäre einer echten Selbstkritik fähig gewesen. Auch das liegt in der Erscheinung der nackten

Statue, dem eminent unhistorischen Abbild eines Menschen. Ein Selbstporträt ist das genaue Seitenstück der Selbstbiographie in der Art des Werther und Tasso, und das eine der Antike so fremd wie das andre" (Spengler 1920, 356). De på vasemalerier afbildede sort- eller rødfigurer, der er så karakteristiske for det antikke Grækenland, er ligeledes kendetegnet ved euklidisk adskilthed og forekommer serielt; de er rent forgrund (Spengler 1920, 201-202). De korresponderer hermed med en verden bestående af adskilte, sanseligt tilgængelige, materielle legemer, ligesom skulpturen gør. Dette står i kontrast til brugen af linearperspektiv i vestlig billedkunst (Spengler 1920, 329-330). Her indføres et uendeligt dybt, evigt forsvindende forsvindingspunkt, der netop afspejler, at uendeligheden er denne kulturs nøgleforestilling. Vi kommer bagom forgrunden, ligesom vi bryder igennem himmelkuglen med forestillingen om det uendelige rum, og ligesom vores kraftforståelse forsøger at trænge ind bag den sanseligt tilgængelige materie.

Uden for kunstens verden kunne man ligeledes fremhæve idealet om uafbrudt økonomisk vækst ud i det uendelige som manifestationen af det vestlige ursymbol i den økonomiske sfære. Spengler drager ikke denne parallel i eksplicite termer, men hans førnævnte udlægning af det vestlige menneske som drevet af viljen til magt synes at understøtte den. "Magt" i viljen til magt skal netop forstås som et indholdstomt abstraktum; her er tale om en rent formel fordring til *mere*, uafhængigt af den nærmere indholdsmæssige beskaffenhed af det herigennem forøgede. Som Heidegger udtrykker det, er viljen til magt nærmere *viljen til vilje* (Heidegger 1997, 54). Og for Spengler er den evigt stræbende vilje netop en essentielt vestlig forestilling, som korresponderer med tanken om den dynamiske kraft, der forstås rent dispositionelt, og som er i evig bevægelse

(Spengler 1920, 509-510). Senere drager Spengler (1931) nogle fremsynede miljøetiske konklusioner om resultatet af denne forøgelsesdrift, og Heidegger (1997, 13-16) fremhæver ligeledes de antropocentriske konsekvenser af menneskets vilje til vilje.

Som dette lille udsnit af Spenglers filosofi illustrerer, forsøger han altså at binde selv de mest fjerntliggende elementer af en kultur sammen i en symbolsk enhed. Intet element står alene som en meningstom afstikker; ingen frembringelse eller praksis er et enkeltstående lykketræf. Alle dele af en kultur gennemstrømmes af helhedens kraft.

Man kan undre sig over sandhedsværdien af Spenglers udlægning af de fremhævede kulturer. Tegner han virkelig et nøjagtigt eller tilstrækkeligt nuanceret billede af den vestlige eller den antikke civilisation? Måske, måske ikke. Er "Skolen i Athen" en nøjagtig afbildning af de græske filosoffer? Det er det forkerte spørgsmål at stille. Spenglers symbolske tænkning er værdifuld, fordi den er smuk og interessant, fordi den giver verden farve og dybde, og fordi den tilbyder den specialiseringsstrætte læser en forfriskende ambitiøs syntese; den er beundringsværdig, fordi den kræver et overmål af opfindsomhed og mønstergenkendelse (eller -skabelse). Jeg vil igen opfordre til at holde kejserlige og guddommelige anliggender adskilt. Hvis Spengler skal være en konsistent perspektivist, må han også gå med til, at hans fortolkning netop blot er *hans* fortolkning. Hermed ikke en opfordring til erkendelsesteoretisk perspektivisme (der jo bl.a. har velkendte refleksivitetsproblemer); min pointe er blot, at den symbolske tænkning er vigtig, selv hvis den ikke nødvendigvis er truth-tracking. Fortolkningskunst er netop også en kunst og den relevante målestok er hermed ikke altid epistemisk, men sommetider æstetisk. En fortolkning af et kunstværk er ikke god, fordi den korresponderer med et eller andet objektivt forhold, f.eks. forfatterens hensigter – ligesom værdien af en roman ikke afhænger af,

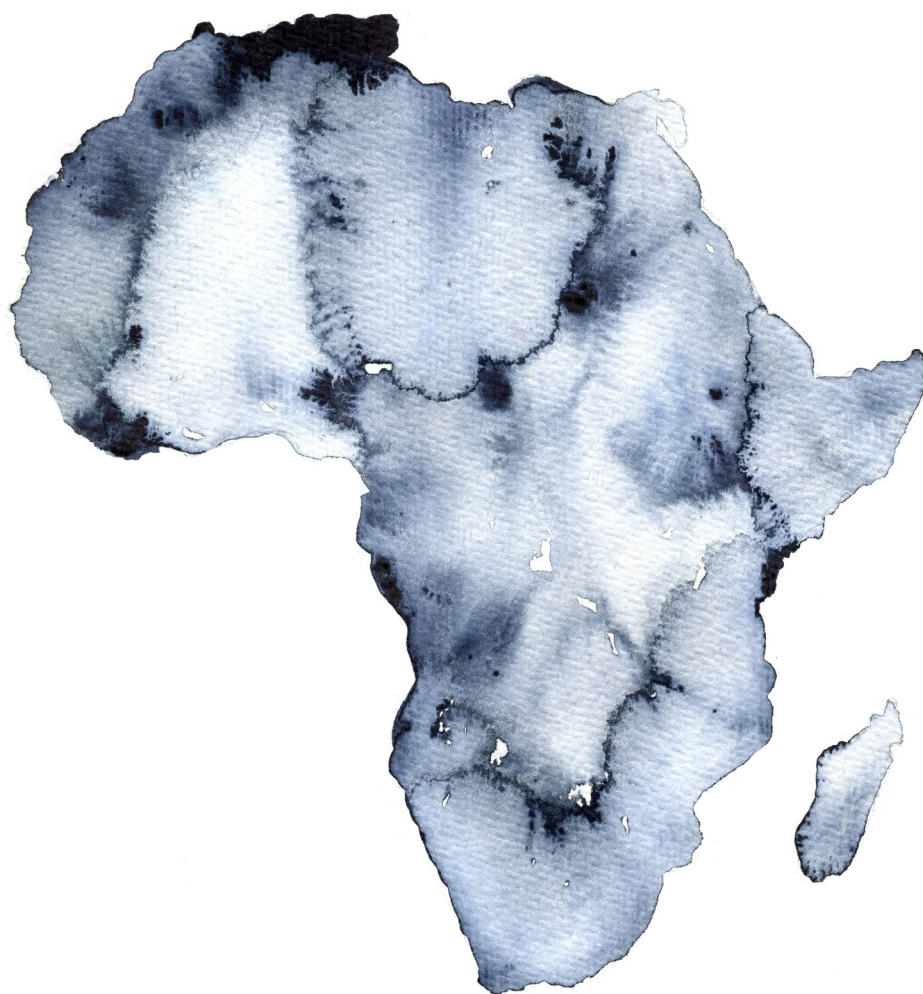
hvor trofast den skildrer virkeligheden. For at tage et eksempel på symbolsk tænkning, der er mindre ambitiøs end Spenglers, kan vi vende tilbage til den førnævnte fortolkning af "Festen": udlægningen af Christian som den legemliggjorte sandhed bliver ikke bedre eller dårligere i tilfælde af, at Thomas Vinterberg be- eller afkræfter den. Forfatteren er død, og vi har slået ham ihjel – må vi ikke selv blive forfattere for at synes denne gerning værdige?

Den symbolske fordring

Den symbolske tænkning kan altså først og fremmest potensere vores oplevelse af kunsten: Christian er ikke bare en misbragt mand, skulpturen er ikke bare et flot stykke bronze, linearperspektivet er ikke bare en spidsfindig ny teknik: de er i stedet symboler på dybereliggende forhold. Den symbolske tænkning kan desuden potensere vores oplevelse af livet ved at tilføre selv relativt ubetydelige genstande som digitale ure eller brunsvigersnegle betydning; den kan binde aspekter af en kultur eller et individuelt liv sammen i en smuk enhed. Samtidig kan tænkning i symboler fremavle en opfindsomhed, der også kan være nyttig i mere kejserlige anliggender. Jeg vil i forlængelse heraf anbefale den, der vil øve sig inden for fortolkningskunst, først at antage altings symbolske enhed, ligesom Emerson og Spengler gør det. Dette aksiom åbner verden for tækningen ved netop at lukke den; ikke længere spredte og svævende atomer, men snarere universel forbundethed. Opgaven bliver nu at afdække denne symbolske enhed. Heri består øvelsen: tag det mindste, det trivielle, det tilfældige og lad helhedens kraft strømme igennem. Enhver ting, enhver begivenhed er et symbol. For hvad?

Litteratur

- Barber, B. 1995. *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism is Reshaping the World*. Times Books.
- Emerson, R. W. 1854. "Self-reliance." I: *Essays: First Series*. Boston: Phillips, Sampson.
- Emerson, R. W. 1865a. "The Poet." I: *Essays: Second Series*. Boston: Ticknor and Fields.
- Emerson, R. W. 1865b. "Nature." I: *Essays: Second Series*. Boston: Ticknor and Fields.
- Emerson, R. W. 1883. "The Transcendentalist." I: *Nature, Addresses, and Lectures*. Boston: Houghton, Muffin.
- Farrenkopf, J. 2001. *Prophet of Decline: Spengler on World History and Politics*. Louisiana State University Press.
- Heidegger, M. 1997. "Nietzsche Zweiter Band". *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Kierkegaard, S. 1962. "Gjentagelsen". *Søren Kierkegaard: Samlede værker, bind 5*. Gyldendal.
- Spengler, O. 1920. *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Erster Band: Gestalt und Wirklichkeit*. München: C. H. Beck.
- Spengler, O. 1922. *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Zweiter Band: Welthistorische Perspektiven*. München: C. H. Beck.
- Spengler, O. 1931. *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*. München: C. H. Beck.
- Stack, G. J. 1993. *Emerson and Nietzsche: An Elective Affinity*. Ohio University Press.



Lidt om afrikansk filosofi

Af Nikolaj Nottelmann
Lektor ved SDU

1. Filosofihistoriens forsømte kontinent

Afrika huser næsten 1,4 mia. indbyggere på sine mere end 30 mio. km². De mange mennesker fordeler sig på over 1500 modersmål og hundredvis af folkeslag (Gardiner og Mabogunje [u.å]). På mange måder er Afrika Jordens mest mangfoldige kontinent. Her har *homo sapiens* dannet kulturer, siden vi overhovedet opstod som art for ca. 300000 år siden. Alligevel er Afrika næsten usynlig i filosofihistorien, sådan som den typisk formidles på moderne universiteter. Alt efter beregningsmåde er andelen af afrikanske filosoffer på pensum enten forsvindende lille eller ikkeeksisterende i forhold til deres europæiske, amerikanske og asiatiske kolleger. Her vil jeg beskrive det historiske grundlag for situationen, for efterfølgende at drøfte om praksis bør ændres på

danske akademiske uddannelser i filosofi.

2. Filosofi i Afrika nord for Sahara

Saharaørkenen deler naturligt det afrikanske kontinent i en nordlig del med kystlinjer ud til Middelhavet og Det Røde Hav, samt en subsaharisk del med tætte centrale regnskove, kyster mod Stillehavet og Atlanterhavet, og Kalahariørkenen længere mod syd. Sahara danner ikke kun en fysisk barriere, men også en grænse mellem områder domineret af mellemøstlige fællessprog mod nord, modsat bantu- og khoisansprog mod syd.

Nordafrika har altid været en væsentlig del af kulturerne omkring Middelhavet, med tætte bånd til Europa og Asien. Oldtidens Egypten (ca. 3000 fvt.-300 fvt.) producerede filosofi i form af fx vesiren Ptahhoteps Leveregler (ca. 2350 fvt.),

Dialog mellem en mand og hans ba (ca 1800 fvt), og Skriversnes udødelighed (ca 1200 fvt.).¹ I 332 fvt. indtog Alexander den Store landet og indledte en periode med blanding af græsk og ældre egyptisk kultur. Senere fulgte mere end fem århundreder (146 fvt. – 395 evt.), hvor de nordafrikanske kyststrækninger var en provins i det romerske imperium. Fra denne epoke stammer bl.a. filosofen og teologen Augustin af Hippo, født 354 i den romerske by Tagaste i det nuværende Algeriet. Andre berømtheder er Plotin, født ca. 205 i det nuværende Egypten, og Hypatia af Alexandria, en fremtrædende kvindelig nyplatoniker, der blev myrdet af en kristen sammensværgelse i 415.

I 642 blev Egypten erobret af araberne, som fortsatte med at udbrede Islam mod vest gennem hele det nordlige Afrika, kulminerende i erobringen af det meste af den iberiske halvø (al-Andalus) i 718. Her blev Cordoba et økonomisk og kulturelt centrum. Den rationalistiske nyaristoteliker Averroes (1126-1198) er en fremtrædende Cordoba-filosof med nordafrikanske rødder. Hans princip om, at hellige skrifter må fortolkes allegorisk når de strider mod videnskaben førte til, at han snart blev fordømt som kætter i både den islamiske og kristne europæiske middelalder.

I nyere tid har Egypten fostret produktive filosoffer som nythomisten og filosofihistorikeren Youssef Karam (1886–1959) (Wahba 2004, 164) og eksistentialisten 'Abd al-Rahman Badawi (1917-2002) (Di-Capua 2012). Flere kendte fransksprogede filosoffer er født og opvokset i Nordafrika. Fx er Louis Althusser og Jacques Derrida født hhv. 1918 og 1930 i Algeriet.

Det nuværende Etiopien var hjemsted for en filosofisk tradition på sproget Ge'ez (oldetiopisk). Den mest fremtrædende repræsentant er Zera Yacob (1599-1692), hvis afhandling *Hatata* foregreb centrale pointer hos både Descartes og de britiske empirister.

3. Filosofi i Afrika syd for Sahara

Flere fremtrædende filosofihistorikere har nedvurderet det subsahariske Afrika på en måde, der er både pinlig og ubehagelig at læse i dag. Selveste Hegel står bag en af de mest notoriske tirader. I hans øjne er det sydlige Afrikas historie slet ikke begyndt:

Afrika [syd for Sahara] er gennem hele historien forblevet udelukket fra sammenhængen med den øvrige verden. Det er det indadvendte guldland, børnelandet, som ligger hyllet i natens sorte farve hinsides historiens selvbevidste dag. (Hegel 1917, 205)

Snart skruer Hegel endnu mere op for retorikken. De subsahariske afrikanere kan ikke engang forstås som barnlige mennesker; faktisk er de slet ikke mennesker i andet end biologisk forstand:

Hos negrene er nemlig det karakteristiske netop, at deres bevidsthed en nu ikke er kommet frem til anskue sig selv af noget som helst fast og objektivt. Negeren er udtryk for det naturlige menneske i sin fuldstændige vildskab og ubændighed. Hvis man vil forstå ham rigtigt, må man se bort fra enhver følelse af ærefrygt og sædelighed. Der er intet hos ham, der vækker minder om noget menneskeligt. (Hegel 1917, 208) ²

Hegel synes at begå en katastrofal fejlslutning *ad ignorantiam*: Fordi han - den encyclopædisk vidende europæiske professor - ikke kender til subsaharisk filosofi og kulturhistorie, findes den simpelthen ikke! Faktisk er den principielt udelukket, da de subsahariske

afrikanere lever i en dyrisk, førkulturel tilstand, og derfor er ude af stand til at præstere filosofisk og politisk tænkning. Hegels skrāsikre vurdering er uden tvivl et udtryk for en tidstypisk racistisk fordomsfuldhed og manglende nysgerrighed på oprindelig afrikansk kultur. Hans holdninger var akademisk gangbare langt op i det 20. århundrede. Fra 1910 forsøgte den franske antropolog Lucien Lévy-Bruhl at underbygge Hegels teser empirisk i bøger med titler som *De mentale funktioner i de laverestående samfund* (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*). Ud fra en gennemgang af feltstudier og missionsberetninger fra det subsahariske Afrika konkluderer Lévy-Bruhl bl.a.:

[De primitives] mentale operationer løsriver sig ikke fra de materielle genstande, der udløser dem, og de slutter, så snart de har nået deres mål. De udføres aldrig for deres egen skyld, og de synes derfor ikke at hæve sig til den værdighed, som vi med rette betegner «tænkning».

Faktum er, at [de primitives] liv rummer så få begivenheder, mens deres interesser, beskæftigelser og tanker er indskrænkede til så få genstande, at deres ideer nødvendigvis må være tilsvarende få og indskrænkede (*bornées*). (Lévy-Bruhl 1925, 3-4)

Subsahariske afrikanere og deres diasporaer er historisk blevet nægtet fulde borgerrettigheder, både af kolonimagter og modtagerlande. I mange tilfælde blev de og deres efterkommere gjort til slaver. Hvis de "egentlige afrikanere", som Hegel påstår, mangler enhver "agtelse for livets værdi" er slavetilværelsen slet intet onde for dem (Hegel 1917, 208). Tværtimod kan de kun bringes ind i en egentlig menneskelig udvikling gennem "højerestående" menneskers formynderi. Som

Charles Mills (2007) rammende har beskrevet, udløste den "hvide uvidenhed" om subsahariske afrikaneres tænkning en ondsindet og selvforstærkende cirkel, hvor kolonisatorerne ikke så megen grund til at udvikle og undersøge de indfødtes filosofiske evner, mens afrikanernes modvilje mod kolonimagternes fremmede kulturer kun yderligere bestyrkede teorien om deres principielle uduelighed. Ikke så underligt har afrikanske filosofihistorikere haft som hovederinde at dokumentere den subsahariske afrikanske filosofi og bevise, at filosofisk tænkning overhovedet lader sig udtrykke på oprindelige subsahariske sprog. Projektet handler ikke mindst om at styrke subsahariske afrikaneres selvopfattelse i lyset af historiens overvældende racisme. En karakteristisk titel er *At lytte til os selv* (*Listening to Ourselves*), en antologi fra 2013 af nyere filosofiske artikler på sprog som Gĩkũyũ and Wolof (Jeffers (red.) 2013).

Vi kender kun ganske få subsahariske filosoffer fra tiden før 19. århundrede. Kocc Barma Fall er en legendarisk skikkelse fra kongeriget Cayor (nuværende Senegal) i 17. århundrede. Moderne senegalesere citerer ham stadig for en række ordsprog og lignelser, men desværre er intet skriftligt bevaret fra hans hånd. Anton Wilhelm Amo var en nzema fra det nuværende Ghana, som blev bragt til Amsterdam som dreng for senere at gøre akademisk karriere ved tyske universiteter. Hans juridiske doktorafhandling fra 1729 om sorte afrikaneres rettigheder i Europa er desværre gået tabt, men en række senere filosofiske værker på latin er blevet oversat til engelsk så sent som i 2020 (Amo 2020). Amo flyttede til Ghana i 1747, muligvis som følge af en racistisk hetz fra filosofiske modstandere.

De første akademiske institutioner for filosofi i det subsahariske Afrika blev grundlagt i midten af det 20. århundrede: University of Ghana i 1948, University of Nigeria i 1975. I Kenya måtte bla. Henry Orika kæmpe hårdt for et selvstændigt

institut for filosofi, der omsider blev oprettet ved University of Nairobi i 1980. De fleste internationalt kendte professorer ved disse institutter er uddannet ved europæiske og amerikanske eliteuniversiteter. Fx Kwasi Wiredu (1931-2022), professor ved University of Ghana, uddannet i Oxford; Henry Odera Oruka (1944-1995), professor ved University of Nairobi, uddannet i Uppsala; og camerouneren Achille Mbembe (1957-), professor ved University of Witwatersrand, uddannet ved Sorbonne. En undtagelse er Sophie Oluwole (1935-2018), professor ved University of Lagos, som opnåede Nigerias første doktorgrad i filosofi ved University of Ibadan i 1972. Kwame Appiah (1954-) er en fremtrædende britisk filosof med afrikanske rødder, opvokset i Ghana hos sin ghanesiske far. Alle de nævnte filosoffer har skrevet indflydelsesrige værker om den subsahariske filosofis særlige udfordringer.

4. Tendenser i det sub-sahariske Afrikas filosofihistorie-skrivning

Et indlysende problem er tabet af traditionel overlevering som følge af kolonisering, samt manglen på ældre skriftlige kilder (Djait 1981). Forskere er derfor henvist til at rekonstruere det subsahariske Afrikas filosofihistorie ud fra anonyme og kollektive filosofiske tankemønstre. Følgende tre metodologiske tilgange har været i indbyrdes konflikt (Chimakonam [u.år] §4):

1. Såkaldt "etnofilosofi" har forsøgt at sammenfatte bestemte subsahariske folkeslags kollektive og anonyme filosofiske tænkning. Særligt kendte etnofilosofier er Akan-, Yuroba- og Bantufilosofi.
2. Såkaldt "vismandsfilosofi"³ (*sage philosophy*) søger at formidle den filosofiske tænkning hos bestemte vise enkeltpersoner i traditionelle afrikanske

samfund gennem transskription af deres dialoger med feltforskere.

3. Den såkaldte "universalistiske" skole insisterer på at forstå filosofi som værker udgivet af enkeltpersoner med et akademisk sigte. Skolen accepterer dermed, at den subsahariske filosofihistorie først for alvor begyndte i det 20. århundrede.

Den subsahariske etnofilosofi har bidraget med begrebet *ubuntu*, som kommer fra en talemåde kendt i flere Bantusprog: "Ubuntu ngumuntu ngabantu" (en person er en person gennem andre personer). *Ubuntu* betegner groft sagt en særlig kollektivistisk etik baseret på en holistisk personforståelse (Follesdal 2022, §2.1). Akanfolkets etnofilosofi har bidraget med begreber som *onipa* (personstatus forstået som noget tilegnet), og *okra* (et komplekst begreb for en persons essens) (Wingo 2024). Vismandsfilosofi er et program udviklet af kenyaneren Henry Odera Oruka. Hovedtanken er at give en skriftlig stemme til de personer, der spiller filosofiens rolle i traditionelle afrikanske samfund; på én gang vise og traditionskritiske autoriteter. Hermed gøres op med etnofilosofiens portræt af subsaharisk filosofi som noget anonymt og kollektivt (Oruka 1990; Masolo 2016). Den mest fremtrædende repræsentant for den universalistiske skole er den Oxforduddannede ghaneser Kwami Wiredu, som samtidig har redigeret det mest omfattende og indflydelsesrige værk om afrikansk filosofi til dato: *A Companion to African Philosophy* fra 2004.

Hvor etnofilosofien kan kritiseres for at sammenblande filosofi og folkløse, og i det hele taget reproducere den racistiske forestilling om afrikanernes uduelighed til individuel filosofisk tænkning, kan vismandsfilosofien mistænkes for opportunistisk overfortolkning af "vismændenes" bidrag til dialoger med

akademiske filosoffer i felten. Omvendt kan den universalistiske skole anklages for sin overtagelse af europæiske standarder for, hvad der tæller som ”rigtig” filosofi. Debatten mellem de forskellige filosofihistoriske programmer er farvet af opgøret med fortidens og nutidens racisme og kolonialisme samt forskellige toninger af ønsket om at danne postkoloniale afrikanske selvforståelser (Chimakonam [u.år]).

5. Afrikansk filosofi versus afrikanafilosofi

Sideløbende med det afrikanske kontinents filosofihistorie har afrikanafilosofi (*africana philosophy*) udviklet sig som et akademisk felt:

Afrikanafilosofi er et...metafilosofisk paraplybegreb brugt til at skabe overblik over forskellige forsøg på filosofien (philosophizing) – dvs. aktiviteter bestående i reflektiv kritisk tænkning, artikulation og kunstnerisk udtryk udført af personer og folkeslag fra Afrika eller af afrikansk oprindelse, som er eller var oprindelige indbyggere på det afrikanske kontinent eller medlemmer af verdens mange afrikanske diasporaer. (Outlaw Jr. og Jeffers 2022,1)

Afrikanafilosofi er en bred bevægelse som inddrager mange andre akademiske discipliner end filosofi, ofte med en aktivistisk dagsorden baseret på en pessimistisk analyse af afrikanske efterkommeres livsbetingelser i moderne samfund (Taylor 2023, §7.4; Gordon 2018). Den er intenst reflektiv, ligesom afrikansk filosofi i det hele taget ofte er det: Optaget af spørgsmålet om konstruktionen og udviklingen i kategorierne *afrikansk*, *sort* og *afrikaner* samt af, hvad filosofisk tænkning overhovedet kan og bør være i en afrikansk eller afrikansk-diasporisk kontekst (Taylor 2023).

6. Hvad kan og skal vi lære af afrikansk filosofi?

Filosofi er i forvejen et krævende fag at læse ved danske universiteter. I løbet af 5 semestre på en BA skal den studerende både opnå et rimeligt overblik over 2500 års vestlig filosofihistorie samt en solid mestring af begreber og argumenter inden for *mainstream* etik, metafysik, sprogfilosofi og en række øvrige omfattende underdiscipliner. Kalenderen er tætpakket. Spørgsmålet er, om afrikansk filosofi skal indgå i standardpensa, eller om det omvendt blot er ét af mange felter, som særligt interesserede studerende bør kunne dyrke med deres filosofiske BA-uddannelse som fagligt rygstød?

Hvis afrikansk filosofi skal indgå i standardpensa, er der igen to oplagte modeller: En „drypvis“ model hvor enkelte tekster af afrikanske filosoffer kan indgå i temaer, der allerede findes på uddannelsen. Eller en kursusmodel, hvor afrikansk filosofi tematiseres særskilt. Den første model kan drage fordel af mange egnede tekster af fx Wiredu, Mbembe, Oluwole og Appiah. Men der er risiko for, at de særegne refleksive temaer i afrikansk filosofi ikke træder tydeligt frem. Dette vil kræve en mere omfattende tematisering, som omvendt nok skulle indpasses i et kursus, der også omfatter andre verdensdeles filosofiske traditioner. Ikke mindst fjern- og mellemøstlig filosofi, måske også præcolumbiansk amerikansk filosofi. Alt dette kan næppe klares på mindre end 5 ECTS, og måske er 10 ECTS det tålelige minimum, hvis kurset skal give mening.

Personligt finder jeg det sundt, at filosofistuderende allerede på BA-niveau opnår en mere global forståelse af den filosofiske tænkings vilkår, og også er i stand til at se på den europæiske filosofiske tradition fra andre verdensdeles perspektiver. Det er en vigtig del af den filosofiske dannelse at forstå, hvordan ikke-europæiske kulturer har kæmpet for og med at definere deres plads i filosofihistorien (Alcoff 2017). Men jeg har

ingen overbevisende model for, hvor de 10 ECTS skal tages fra i konkrete danske studieordninger.

På KA-niveau er det oplagt at inddrage nogle af den nyere afrikanske filosofis særlige metodologiske overvejelser i de bestående metodekurser. Orukas „vismandsfilosofi“ flugter fx fint med den „feltfilosofi“ (*field philosophy*) vi allerede underviser i på kurset *Filosofiske Metoder*. Et potentielt udbytte af denne praksis er en øget bevidsthed om den indflydelse, som lokationen *vesteuropæisk universitet* udøver på vores filosofiske tænkning (Frodeman 2021).

Endelig er der paralleller mellem den afrikanske filosofis kamp mod ”begrebslig kolonisering” (Wiredu 2002) og den hjemlige debat om det danske sprogs vilkår i det akademiske liv. Danmark har selv været en kolonimagt og påtvunget fremmede folk vores sprog og skolesystem. Bl.a. i Grønland og De Amerikanske Jomfruer (tidligere Dansk Vestindien). Den afrikanske debat kan hjælpe os med at se postkoloniale problemstillinger fra vores tidligere koloniers side. Omvendt har det nuværende danske territorium aldrig været en koloni eller undertvunget en fremmed kulturs herredømme gennem længere perioder. Den tyske besættelse 1940-1945, svedificeringen af de tidligere danske områder i det nuværende Sverige, og germaniseringen af Nordslesvig 1864-1920 er ikke tilstrækkeligt til, at vi rimeligvis kan sammenligne os med koloniserede afrikanske folkeslag. Men vi deler alligevel et begrænset skæbnefællesskab med mange afrikanske folk i kraft af vores utilnærmelige modersmåls ringe udbredelse. I det 19. århundrede debatterede digterpræsten N.F.S. Grundtvig intenst med den daværende kulturminister, den klassiske filolog Johann Nicolai Madvig, hvorvidt Sorø Akademi burde omdannes til en folkehøjskole, for, som Grundtvig malende udtrykte det i en tale i 1848 at

give hele Folkeungdommen uden
Hensyn til Stand eller Syssel Adgang
til at faae en bedre Grund i

Modersmaalet og en bedre
Oplysning om Fædrelandet og Alt,
hvad dansk er, end der hidtil har
været nogen offentlig Lejlighed til
her i Landet at erhverve.
(Grundtvig 1848)

Sorø Akademi forblev en latinskole. Så Madvigs kosmopolitiske syn på højere dansk uddannelse løb i dette tilfælde af med sejren, selv om der i 1854 blev givet almen tilladelse til at affatte doktorafhandlinger på dansk. Nu, i det 21. århundrede har engelsk stort set afløst latin som *lingua franca* og det er nærmest utænkeligt at forestille sig en filosofisk forsker, der opnår fastansættelse ved et dansk universitet helt uden at have meriteret sig gennem engelsksprogede artikler. Skønt der stadig udgives filosofi på dansk, er der samtidig en tydelig tendens til, ikke for alvor at se disse værker som meriterende. Ligesom mange debatter og diskussioner inden for universitetets mure foregår på engelsk som en helt selvfølgelig sag.

For et lille sprogområde som vores er der mange utvetydige fordele ved at koble sig på internationale filosofiske debatter i et vidt udbredt fællessprog som engelsk. Men konsekvensen bliver uundgåeligt, at det danske sprog og den moderne filosofi flyder fra hinanden. Når sidstnævnte skal foregå på dansk, bliver det ofte akavet. Vi må slå over i engelsk eller benytte os af kluntede direkte oversættelser. Alle forskelle til trods kan den afrikanske filosofis mellemværende med koloniherrernes fællessprog og begrebsverden være med til at bevidstgøre os om vores egen situation som professionelle akademikere, når omstændighederne presser os væk fra at tænke og skrive på vores modersmål.

Slutnoter

1. Se Wilkinson (2017) for engelske oversættelser. Iflg. den amerikansk-guyanske historiker George James' kontroversielle tese, var meget af den senere så berømmede antikke græske filosofi tyvstjålet fra egypterne (James 1954). Se Lefkowitz (2021) for kritik.
2. Jeg har valgt at bevare det berygtede n-ord i oversættelsen (tysk: der Neger, die Neger), præcis som Hegel skrev det. Alt andet ville i mine øjne svække tekstens budskab.
3. Jeg bruger det kønnede danske ord i mangel af et velegnet kønsneutralt alternativ. En "vismand" behøver i denne kontekst ikke at være mandlig.

Litteratur

Alcoff, L.M. (2017). Eurocentrism as an epistemology of ignorance. I I.J. Kidd, J. Medina og G. Pohlhaus, Jr. (red.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 397-408). London: Routledge.

Amo, A.W. (2020). *Anton Wilhelm Amo's Philosophical Dissertations on Mind and Body*. Edited and translated by S. Menn and J.E.H. Smith. Oxford: Oxford University Press.

Chimakonam, J.O. [u.år]. History of African Philosophy. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/history-of-african-philosophy/>

Di-Capoa, Y. (2012). Arab Existentialism: An Invisible Chapter in the Intellectual History of Decolonization. *American Historical Review*: 1061-1091.

Djait, H. 1981. Written sources before the fifteenth century. I J. Ki-Zerbo (red.), *General History of Africa I. Methodology and African Prehistory* (pp. 87-112). London: Unesco Heinemann.

Follesdal, A. (2022). Federalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition). <<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/federalism/>>.

Frodeman, R. (2021). Field Philosophy: Practice and Theory. *Social Epistemology* 35(4): 345-357

Gardiner, R.K.A. og A.L. Mabogunje (u.å). Peoples of Africa. I *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/place/Africa/People>

Gordon, L.R. (2008). *An Introduction to Africana Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Grundtvig, N.F.S. (1948). Grundtvigs forespørgsel til kulturminister Madvig om højskolen i Sorø. <https://www.dansketaler.dk/tale/foresporgsel-til-kulturminister-madvig-om-hoejskolen-i-soer>

Hegel, G.W.F. (1917). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Vollständig neue Ausgabe von Georg Lasson*. Leipzig: Felix Meiner.

James, G.G.M. 1954. *Stolen Legacy*. New York: Philosophical Library.

Jeffers, C. (red.). 2013. *Listening to Ourselves. A Multilingual Anthology of African Philosophy*.), Albany, NY: State University of New York Press.

Lefkowitz, M. (2021). Stolen Legacy (or Mythical History?) Did the Greeks Steal Philosophy from the Egyptians? *Skeptic Magazine*. https://www.skeptic.com/reading_room/stolen-legacy-or-mythical-history-did-greeks-steal-philosophy-from-egyptians/

- Lévy-Bruhl, L. (1910). *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* Paris: Félix Alcan.
- Lévy-Bruhl, L. (1925). *La mentalité primitive*. 4ème ed. Paris: Félix Alcan.
- Masolo, D. (2016). African Sage Philosophy. I E.N. Zalta og U. Nodelman (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition)*. <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/african-sage/>>.
- Mills, C.W. (2007). White Ignorance. I S. Sullivan og N. Tuana (red.), *Race and Epistemologies of Ignorance* (pp. 11-38), Albany, NY: State University of New York Press.
- Oruka, H.O. 1990. *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Leiden: Brill.
- Outlaw Jr., L.T. og C. Jeffers. (2022). Africana Philosophy. I E.N. Zalta og U. Nodelman (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition)*. <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/africana/>>.
- Taylor, P.C. (2023). Contemporary Africana Philosophy. I E.N. Zalta og U. Nodelman (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition)*. <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/africana-contemporary/>>
- Wahba, M. (2004). Philosophy in North Africa. I K. Wiredu(red.). (2004), *A Companion to African Philosophy* (pp. 161-171), Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Wilkinson, T. (2017). *Writings from Ancient Egypt*. London: Penguin Classics.
- Wingo, A. (2024). Akan Philosophy of the Person. I E.N. Zalta og U. Nodelman (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2024 Edition)*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/akan-person/>>.
- Wiredu, K. (2002). Conceptual decolonization as an imperative in contemporary African philosophy: some personal reflections. *Rue Descartes* 36(2): 53-64.
- Wiredu, K. (red.). (2004). *A Companion to African Philosophy*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.



Woke-begrebet i lyset af magtteori

Af Dave S. Astranas Sällberg, Studerende ved Syddansk Universitet

Indledning

Et emne der kan sige at være meget oppe at vende i vores tid, er det at være *woke*, men hvad skal vi egentlig forstå ved det? Woke-begrebets anvendelse i diskussioner om social retfærdighed synes at antyde, at nogle mennesker skulle være *vågnet op* til en sandhed om, at dele af befolkningen udsættes for en social uretfærdighed på baggrund af race, seksualitet m.m. Altså at disse mennesker angiveligt skulle være blevet bevidste om en sandhed, som stadigvæk står resten ubevidst.

Hovedformålet med denne artikel er at undersøge holdbarheden af denne påstand, og spørgsmålet bliver, om man faktisk er blevet bevidst om en sandhed, eller om der snarere kunne være tale om en nyligt formet ideologi, der kæmper for at blive den dominerende forestilling om, hvad sandheden er. Dette spørgsmål vil jeg forsøge at besvare ved inddragelsen af magtteorier af Friedrich Nietzsche (*The Gay Science*, *The Antichrist*) og

Michel Foucault (*The History of Sexuality*). Men først vil jeg indledningsvist undersøge begrebets ophav og analysere dets historie, hvortil jeg vil se på en skelnen mellem woke-bevægelsen og den amerikanske venstrefløj, som gøres af Susan Neiman (*Left Is Not Woke*), for at afklare placeringen af woke-bevægelsen i det politiske rum.

Woke-begrebets oprindelse

Woke-begrebet opstår i starten af det 20. årh. i forbindelse med, at sorte amerikanere forsøgte at gøre hinanden socialt bevidste om den *social uretfærdighed* de udsættes for som marginaliseret gruppe. Begrebets oprindelse kan dateres 101 år tilbage, til en samling af citater og tanker af filosof og socialaktivist Marcus Garvey, som under opsang til de sorte, citeres for at have sagt:

”Wake up Ethiopia! Wake up Africa! [...]”

- Garvey 1923, 6

På dette tidspunkt er woke-begrebet endnu

ikke blevet til, men dets betydningsindhold er ved at tage form i kommunikationen mellem de sorte amerikanere. Garvey siger ordret, at de skal *vågne op* til den sociale uretfærdighed. Woke-begrebets første dokumenterede anvendelse findes i protestsangen 'Scottsboro Boys', 1938, hvor Lead Belly synger:

"Best stay woke, keep their eyes open."

Sangen omhandler ni sorte amerikanske teenagedrenge, der blev anklaget for at have voldtaget to hvide piger. Der var ingen evidens for at sådanne voldtægter skulle have fundet sted, andet end de hvide pigers vidneudsagn. Drengene blev sat for en hvid jury og dømt skyldige og først efter 7 års protester, på internationalt plan, frafaldes voldtægtsanklagerne. *Staying woke* bliver til en frase anvendt af sorte amerikanere, for bevidsthed om socialt, juridisk og systemisk uretfærdighed.

Woke-begrebet går mainstream

Indtil nyere tid har begrebet floreret blandt sorte amerikanere, men igennem internettets eksponering bliver woke-begrebet mainstream. Da den sorte amerikaner Michael Brown i 2014 bliver offer for politibrutalitet med døden til følge, trender hashtagget #staywoke på de sociale medier og der arrangeres demonstrationer på internationalt plan. Dette fører til stor medvind hos Black Lives Matter bevægelsen ('BLM'), som fokuserer på sortes rettigheder. Men med internettets mainstreamgørelse følger også konsekvenser. Ganske åbenlyst

fører det til en større grad af opmærksomhed, men begrebet opsluges i samme drag af venstrefløjen, som gør det til deres eget. I hænderne på venstrefløjen, gøres det til et slags samlebegreb, som har fokus på sociale uretfærdigheder, ikke blot overfor sorte, men også andre marginaliserede samfundsgrupper. Der kommer en øget opmærksomhed på bl.a. LGBT-rettigheder og ligestilling mellem kønnene. LGBT-tilhængere bruger i 2022 kampråbet "Say gay! Stay woke!" som et modsvar til Floridas HB 1557 lovforslag, der i daglig tale blev refereret til som "Don't Say Gay" lovforslaget (NEA 2023, 2). En lov der har til formål at undgå, at der bliver diskuteret emner som seksuel orientering og kønsidentitet i skolernes små klasser. Det russiske feministiske rockband Pussy Riot idømmes to års fængsel for hooliganisme i 2012. På de sociale medier trender hashtagget #FreePussyRiot og den amerikanske sangerinde Erykah Badu skriver:

Truth requires no belief. Stay woke. Watch closely.
#FreePussyRiot
- Badu 2012

'Stay woke'-sloganet har altså ikke længere et strengt fokus på sortes rettigheder og dette fører til uenigheder. Kulturjournalist Aja Romano, udtaler sig i en artikel på nyhedsmediet Vox:

"Shifting a BLM slogan away from its original meaning is arguably the least woke thing ever [...]"
- Romano 2020

Af denne udtalelse kan det udledes, at der er

bundet nogle idealer op omkring det at være woke. Er dette tilfældet, indikerer Romanos udtalelse, at spørgsmålet omkring hvorvidt noget eller nogen er woke, ikke er et binært enten-eller, woke eller ikke-woke, men snarere er blevet til et gradsspørgsmål, hvor man kan argumentere for, at noget eller nogen er mere eller mindre woke. Woke-identiteten bliver uklar og svær at definere, da der opstår et spørgsmål om, hvem der så har retten til at afgøre, *hvad* der er woke. På den ene side har vi de sorte socialaktivister, som etablerede begrebet og på den anden side har vi den radikale venstrefløj, som tilsyneladende har overtaget og modificeret begrebet. Den opståede uenighed viser, at der ikke længere er en fast konsensus blandt brugerne af begrebet, når det kommer til dets meningsindhold. Dette er konsekvensen af internettets mainstreamgørelse af woke-begrebet.

Woke, Venstre og Højre

For yderligere at kunne forstå woke-begrebets tvetydighed og woke-bevægelsens placering i det politiske rum, er vi nødt til at se på, hvordan det adskiller sig fra både højrefløjen såvel som venstrefløjen. Susan Neiman, der selv er venstreorienteret, mener, at venstrefløjen hviler på nogle filosofiske ideer, som adskiller dem fra højrefløjen. Ifølge Neiman bundes højrefløjen i en form for *tribalisme*, hvor man udadtil viser interesse i at samarbejde med andre lande eller grupper, men i sidste ende kun er på udkig efter egne interesser og ser efter dem, som man deler stamme eller nationalitet med. Venstrefløjen derimod, beror på en *universalistisk* tankegang om *universal solidaritet*. Her

refereres til en fælles menneskelighed som danner udgangspunkt for venstrefløjens universalisme.

Every argument against slavery, colonialism, racism, or sexism is embodied

in the question “Is she not a human being?”

- Neiman 2023, 22-23

Ifølge Neiman er det qua det at være et menneske, der kæmper for egne rettigheder og retten til at undgå undertrykkelse, at vi forstår andre menneskers kampe og må have solidaritet med dem. Der er en vis progressivitet i at være venstreorienteret. Man sætter sig ikke blot tilfreds med nuværende tilstande men ser fremad mod et samfund, hvor alle borgere møder lige retfærdighed.

Neiman mener at woke-bevægelsen fortjener ros, som nogle af vor tids progressive tænkere:

“Woke movements deserve praise for making many people aware that even for genuine universalists, universal was more often colored white than brown, gendered male rather than female, presumed straight rather than gay.” - Neiman 2023, 50

Venstrefløjen adopterede woke-begrebet, da dets umiddelbare betydningsindhold stemte overens med deres universalistiske værdier. Til trods for det ønsker Neiman dog at vise, hvorfor man ikke, som følge af at være venstreorienteret, kan regnes for også at være woke. Woke-bevægelsen bliver i bogen præsenteret som værende synonym med den *radikale venstrefløj*. Begge beskæftiger sig med social indignation og udspringer fra det

samme liberalistiske tankesæt, med interesse i sociale og politiske rettigheder. Neiman hævder dog, at woke-bevægelsen bevæger sig væk fra venstrefløjens kerneideer og ender med at modarbejde sit eget udgangspunkt.

It begins with concern for marginalized persons, and ends by reducing each to the prism of her marginalization. The idea of intersectionality might have emphasized the ways in which all of us have more than one identity. Instead, it led to focus on those parts of identities that are most marginalized, and multiplies them into a forest of trauma.

- Neiman 2023, 2-5

Som venstreorienteret liberalist mener Neiman, at man har en overbevisning om, at vi som mennesker er forbundet på et dybere plan og derfor bør kæmpe for en universel retfærdighed. Det er denne overbevisning, man ser udspille sig i praksis, når millioner af hvide mennesker bevæger sig ud i gaderne og viser deres støtte til BLM-bevægelsen. Her kommer woke-bevægelsen dog på afveje, da BLM og andre woke-bevægelser refererer til disse mennesker som værende "*allierede*". Neiman argumentere for at denne kategorisering af folk, som allierede og ikke allierede, faktisk sætter woke-bevægelsen i en position, hvor de underminerer grundlaget for den dybe solidaritet og ikke bare står i strid med venstrefløjens universalisme, men nærmer sig noget, der ligner højrefløjens tribalisme (Neiman 2023, 31).

Konsekvensen ved anvendelsen af

solidaritet eller alliance-begreber og distinktionen, der følger i form af allieret og ikke-allieret, bliver at woke-bevægelserne, heriblandt BLM, reducerer de marginaliserede personer til lige netop de aspekter af individets identitet, som de undertrykkes for. Det bliver tydeligt i opdelingen, der her gøres på basis af hudfarve, at der er tale om identitetsbaserede grupperinger, som allerhøjest kan forholde sig til hinanden i form af *alliancer* mellem essentielt forskellige grupper, fremfor at udgøre én fælles gruppe, hvilket er i konflikt med universalisternes ide om én menneske-identitetsgruppe. Et eksempel på dette kan findes ved den danske BLM-bevægelses fremgangsmåde ved demonstrationer efter det amerikanske politis drab på George Floyd. Her blev der opstillet særregler for hvordan allierede ikke-sortede medprotestanter bør undlade at deltage i diverse kampråb ol., der i stedet var forbeholdt sorte demonstranter (Hagemann-Nielsen 2020). I forhold til venstrefløjens universalistiske ideer, synes der altså at være noget kontraintuitivt i anvendelsen af alliance-begreber, som taler for Neimans skelnen mellem det at være venstreorienteret og det at være woke.

Ifølge Neiman er woke-aktivisterne dertil blevet så fokuserede på, hvor forkerte og uretfærdige tingene er og hvad der bør rettes op på, at de har glemt, hvor store fremskridt, der er blevet gjort igennem historien. De fordømmer samtiden og kæmper for at ændre den nuværende orden, på en måde der minder om højrefløjens tribalistiske tanker om *magtkampe*

(Neiman 2023, 108). Neiman fremlægger en distinktion mellem magt og retfærdighed, i sin forklaring af den venstreorienteredes overbevisninger, som kan underbygge denne påstand. Hun siger, at under magtforhold vil det være den stærkeste, der har ret, mens spørgsmål om retfærdighed er noget, der udledes gennem teori og fornuft. *Fornuften* beskriver hun som værende en magt i sig selv. Den kan nemlig, igennem overvejelser af diverse scenarier og tankeeksperimenter, bruges til at opstille stærke og overbevisende argumenter og ændre strukturer. Neiman opstiller distinktionen således:

“It’s the difference between saying you should do this because I’m bigger than you and you should do this because it’s (a) right (b) good for the community (c) in your best interest (d) choose your own form of justification.” - Neiman 2023, 70

Neiman mener, at man i et samfund bygget på retfærdighed vil undgå marginalisering. Med evnen til at bruge vores fornuft, kan vi redegøre for menneskerettigheder, skelne moralsk rigtigt og forkert etc. og med retfærdigheden for øje opsætter man rammerne på en sådan måde, at de nyetablerede forhold vil være til alles gavn og ikke kun til dem, som er bedst stillet. Problemet med woke-aktivisterne er, at de gør teorierne til noget sekundært, fremfor at anerkende teorierne som det, der gør det muligt at argumentere imod f.eks. racisme. Når man tror på en verden, der former sig som konsekvens af magtkampe, så giver det ikke længere mening at tale om ”retfærdighed”. Under sådan en

overbevisning mener Neiman, at retfærdighed reduceres til led i en diskurs; ”retfærdighed” giver i denne verden udtryk for, at det er den stærkestes interesser, der dominerer og sætter dagsordenen for, hvad der er rigtigt og forkert. Her vil al snak om ’uretfærdighedens’ forkastelighed, blot komme af en frygt for selv at blive offer for den dominerende magt (Neiman 2023, 57-58).

Woke som ideologi

I dag ville nogle stemple woke-bevægelsen som en socialkonstruktivistisk ideologi, hvor dets tilhængere er blevet opmærksomme på samfundets sociale institutioner og nu fører en aktiv indsats i at ændre normerne for den allerede etablerede orden. Et eksempel er professor i historisk teologi Adam S. Francisco. Han mener, at woke-bevægelsen afviser, at der skulle være en objektiv moralsk og social orden og i forlængelse af dette påstår han, at bevægelsen opererer med en dagsorden om at konstruere en ny moralsk og social orden. Han henviser til en tekst, der i 2020 fremgik på BLM-hjemmesiden, hvor de fremlægger bevægelsens overbevisninger:

We disrupt the Western-prescribed nuclear family structure [...] We foster a queer-affirming network. When we gather, we do so with the intention of freeing ourselves from the tight grip of heteronormative thinking [...].

- Francisco 2023

Francisco mener, at woke-bevægelsen har en tendens til at gøre angreb på dets kritikere

gennem en retorik, hvor de stempler dem som hadefulde og transfobiske. Samtidig benytter de sloganet '*silence is violence*' og distancerer sig hermed fra både kritiske modstandere og passive medborgere. Woke-bevægelsen, som nu adskiller sig fra både venstre- og højrefløjen, synes mulig at tolke som en ideologi med egne idealer og agendaer. I 2023 viser Ipsos (et multinationalt selskab der beskæftiger sig med sociale meningsmålinger), at 39% opfatter woke-begrebet, som omhandlende personer, der er 'politisk korrekte' og som forsøger at begrænse andres tale. Det at være woke synes i sig selv at gå på en positiv fortælling om ofre, der rejser sig og frigør sig fra deres undertrykkelse, men de retoriske metoder og aktivismen skaber en frygt blandt dem som ikke er en del af "alliancen": en frygt for at woke-bevægelsen vil indsætte sig selv i rollen som *undertrykkeren*, og at de som før blev set som undertrykkende, nu vil blive gjort til de undertrykte.

Woke set i lyset af magtteorier

Vi har nu gennemgået woke-begrebets historik og meningsindhold, og vurderet woke-bevægelsens placering i det politiske rum, hvor Neiman skelner mellem det at være venstreorienteret og det at være woke. I den følgende undersøgelse det at være woke, set i lyset af magtteorier af hhv. Nietzsche (1844-1900) og Foucault (1926-1984). Deres teorier vil her blive brugt til at diskutere og vurdere holdbarheden af woke-begrebet.

Nietzsche –

Kristendommen, en fjende

Nietzsche fører en skarp kritik af kristendommen i *The Antichrist*, 1895. Han beskriver kristendommen som en krigserklæring imod livet og naturens orden. Livet selv, siger han, er de instinkter i os, der gør at vi kæmper for overlevelse og udvikling. Livet er i en eller anden forstand udtryk for magt, hos Nietzsche.

What is good? - Whatever augments the feeling of power, the will to power, power itself, in man.
What is evil? – Whatever springs from weakness.
What is happiness? – The feeling that power *increases* – that resistance is overcome. Not contentment, but more power; *not* peace at any price, but war; *not* virtue, but efficiency [...]

The weak and the botched shall perish [...]

What is more harmful than any vice? – Practical sympathy for the botched and the weak – Christianity....

- Nietzsche 2006, 42-43

I denne passage hævder Nietzsche, at *viljen* til at fremme sin magt, kan regnes for det gode, og som modstykke til dette vil alt der stammer fra svaghed, skønnes at være en *last*, herunder også sympatien for de svage, som kristendommen er en stor fortæller for. I *The Gay Science* fra 1882, forklarer han, at vi ikke altid er ude på at overmande eller

skade andres magt. Til tider deler man interesser og ellers kan den ene part ved brug af sin magt overtale den anden til at tilslutte sig første parts interesser. Her vil den anden part altså blive en del af denne magt og derfor også kæmpe mod fjenderne til denne magt eller vilje. Nietzsche opstiller altså en magtteori, hvor de stærke er dem, der realiserer deres egen vilje, dem der vil livet, mens kristendommen er en fjende og indbegrebet af sympati for de svage.

Kristendommen er netop et godt eksempel på en dominerende magtinstans, der, ved at overtale andre til at tilslutte sig Kirkens magt og vilje, formår at vælte den gamle orden, sådan som Nietzsche forklarer det i *The Gay Science*. Men til trods for at de kristne oplever den kristne religion som værende god, vil Nietzsche argumentere for det modsatte, nemlig at den kristne lære fører mennesket væk fra den gode og naturlige orden. I dag formår woke-bevægelsen på samme vis at vinde et stort følge, som vil kæmpe for de svage og marginaliseredes rettigheder. Det synes ikke urimeligt jf. Nietzsches teori at tænke, at han formentlig også ville have dømt woke-aktivisternes kampe en forkastelig last, et bump på vejen til den perfekte orden, af de samme årsager som han fordømmer kristendommen.

Medlidenhed er, ifølge Nietzsche, den værste last, et modarbejde af naturens orden, mens den sande styrke er at ville livet. Ifølge Nietzsches magtteori, vil den endelige akkumulation af verdens magtkampe resultere i den *perfekte orden*, en orden som vi af ren natur bevæger os henimod, når vi efterlever vores vilje. Derfor er woke-bevægelsen en fjende, som også kristendommen er en fjende,

til menneskets sande natur, for så vidt woke-bevægelsen vil gøre en ende på alle magtkampe. Nietzsche mener slet ikke, at der er tale om et egentlig retfærdighedsspørgsmål når det kommer til relationen mellem undertrykkeren og den undertrykte, men snarere en nødvendig magtkamp der spiller sin del i at opnå den perfekte orden, og derfor bør betragtes som værende en del af menneskets rejse mod sandhed. Magtkampene bliver altså legitime i, at vi aktivt bevæger os efter denne perfekte orden.

Nietzsche refererer i denne forbindelse til teorien om *naturlig selektion*, hvilken han også omtaler som *evolutionsloven*. Det er denne lov, som både kristendommen og woke-bevægelsen forpurrer ved indførelsen af medlidenhed for de svage. Denne medlidenhedspraksis påvirker evolutionsloven, når der tages hånd om de mennesker, der besidder en svag vilje, mennesker hvis vilje ikke har samme betydning i den orden som Nietzsche er fortaler for. Kristendommen og woke-bevægelsen er, i denne forstand, fjender til alt det, som får mennesket til at føle sig i live, en fjende overfor viljen til realisering af magt.

Der kan tilsyneladende drages en parallel mellem Kirkens og woke-bevægelsens udbredelse. De formår begge at realisere deres egen magt og at påvirke den allerede eksisterende orden, ved at overtale andre til at tilslutte sig deres sag. Det gør de ved at præsentere sig selv som de gode, de retfærdige, i kampen mod de onde, de uretfærdige. Begge taler til den svages fordel og konstruerer en moralorden, der modarbejder Nietzsches forestilling om den perfekte orden. Kirken introducerede begreberne *godt* og *ondt*. Woke-

bevægelsen introducerer – eller nærmere fremmer – retfærdigheds-begrebet. Og for så vidt de fleste mennesker ikke ønsker at blive stemplet som hverken onde eller uretfærdige, så vil denne diskurs bidrage til at woke-bevægelsen overtaler og altså vinder folket over på deres side, som allierede, og dermed øger bevægelsen sin egen magt.

Nietzsche – Dekadence

Nietzsche mener, at kristendommens mission om at gøre menneskets vilje til magt til en forkastelig handling, røver mennesket fra dets glæde da menneskets glæde kommer af at handle ud fra dets naturlige instinkter. Han mener at mennesket skaber sine egne dyder individuelt. Individets dyd udspringer af dets personlige behov, da det kommer af menneskets livsinstinkter og kan genkendes ud fra den glæde individet oplever, når dets magt trænger igennem. Derfor bør dette ses som den rette handling for lige netop dette individ. Men kristendommen bringer en ide om universel godhed og medlidenhed, dyder som, ifølge Nietzsche, røver mennesket fra dets egentlige vilje, og sætter mennesket i en tilstand som Nietzsche kalder *dekadence*.

What destroys a man more quickly than to work, think and feel without inner necessity, without any deep personal desire, without pleasure – as a mere automaton of duty? That is the recipe for *decadence*, and no less for idiocy... - Nietzsche 2006, 55

Kristendommen fremstår og præsentere sig selv som noget godt, men i virkeligheden får det mennesket til at opleve sit begær som syndefuldt, noget forkert under den nye

kristne moralorden. En orden hvor der skelnes mellem *dydige* og *syndige*, *troende* og *kættere*. Under denne moralorden fortrænger individet sin indre nødvendighed, sin natur, og følger i stedet svaghedsidealet i en dekadencetilstand. Mennesket har lukket af for virkeligheden til fordel for en masse forestillinger og forestillingseffekter, såsom Gud, *fri vilje*, synd og syndsforladelse osv. Præsterne opretholder disse for at holde mennesket i dekadencetilstanden.

The divinity of this *decadence*, shorn of its masculine virtues and passions, is converted perforce into a god of the physiologically degraded of the weak. Of course, they do not *call* themselves the weak; they call themselves “the good” ... - Nietzsche 2006, 64

Når den troende fanges af håbet om frelse og samtidig opfatter sig selv som en af *de gode*, er det tilbøjeligt til at blive fastholdt i et trossystem, der er indrettet på en sådan måde, at kirken er adgangen til frelse. Det er *håb*, der gør at den svage giver afkald på og fortrænger sin natur, og Nietzsches forklaring på denne tilbøjelighed er, at håbet som stimulans og kraft overgår enhver form for glæde, der kommer af realiseringen af magt. I den forstand er det ikke afgørende for den troende, om det vedkommende tror på faktisk er sandt, så længe vedkommende er overbevist, om at det er sandt. Dette refererer Nietzsche til som ‘*proof by power*’ (Nietzsche 2006, 141-142). Overbevisningen om mennesket som syndigt, gør håbet om frelse til en

virkelighed, sandt eller ej. Mennesket former nu sit liv efter ønsket om frelse og har sit fokus på ideen om efterlivet og negligere derfor livet her på jorden. I bund og grund går Nietzsches kritik af kristendommen på, at den afholder mennesket fra at udleve dets naturlige magtkampe og dermed distraherer vores søgen på den egentlige sandhed.

Jeg vil mene, at det er muligt at drage en analogi - og dermed overføre Nietzsches kritik - til woke-bevægelsen, der som magtinstans kan sammenlignes med Kirken på flere områder. De tager begge udsæt i den samme ide om universel godhed og praktiserer medlidenhed som en dyd. Dette kommer til udtryk i woke-aktivisternes kampe for de marginaliseredes rettigheder. Woke-bevægelsen er altså baseret på en dyb medlidenhed, overfor de mennesker, som de mener udsættes for sociale uretfærdigheder, som resultat af den aktuelle samfundsstruktur. De indretter en dagsorden, der skal komme disse mennesker til gode. Man kan med rimelighed overveje om ikke Nietzsche derfor ville mene, at woke-bevægelsen bærer på det samme svaghedsideal, som Kirken fremmer. Et ideal som når det praktiseres på længere sigt, vil konstituere en moralorden lig Kirkens. En moralorden som ifølge Nietzsche, sætter mennesket i en dekadencetilstand, hvor det tømmes for al dets vilje, da sympati for de svage bryder med naturens orden, hvor den stærkeste trumfer. På dette grundlag ville Nietzsche sandsynligvis vurdere woke-bevægelsen som et onde, da han fordømte kristendommen på det samme grundlag i *The Antichrist*. Nietzsche mener, at præsterne opretholdt diverse forestillinger for at holde mennesket i denne tilstand og ligeledes ser

man i dag, at woke-aktivisterne bruger den samme overtalelsesmetode, da de følger præsternes eksempel med forestillinger om at være *woke* og *allieret*. Til disse forestillinger følger det, at kristendommen inddeler personer i *troende* og *kættere*, *dydige* og *syndige*. Woke-bevægelsen opererer lignende med en inddeling i *allieret* og *ikke-allieret*, *retfærdig* og *uretfærdig*, hvor woke-bevægelserne agerer som en slags gatekeepere med evne og endegyldig autoritet til at vurdere om et partikulært individ er *woke* og altså en af *de retfærdige* eller *gode*, under den nye moralorden. Såfremt det antages, at mennesker ønsker at blive opfattet som gode og retfærdige, vil dette overtale folk til at indordne sig og tilslutte sig bevægelsen, og dermed øge dens magt og indflydelse på samfundet. Jo større tilslutning, jo lettere bliver det for woke-bevægelsen at konstruere en ny moralsk og social orden. Accepterer man de tætte lighedstegn, der er mellem Kirken og woke-bevægelsen, må Nietzsches skarpe kritik af Kirken kunne overføres til woke-bevægelsen. Nietzsche kunne derfor tænkes at mene, at woke-bevægelsen - ligesom kristendommen - egentlig er en forkastelig bevægelse, der afholder mennesket fra sin sande natur og glæde, mens den kæmper for en moralorden baseret på løgne.

Foucault – Den juridiske karakter

Foucault tager i *The History of Sexuality* afstand til den magtopfattelse som vi møder hos Nietzsche, hvor magt giver sig til udtryk i undertrykkere og undertrykte. En undertrykkelse som reguleres gennem loven,

som en slags dirigerende af befolkningen. Foucault mener, at der her er tale om en *negativ* relation, hvor en normativ karakter tvinges ned over de undertrykte, i form af en moralorden. Kirken er et eksempel på en institution der søger at fremme en moralorden og er derfor en mulig 'undertrykker' i samfundet. Som vi har set, søger også woke-bevægelsen – ligesom mange andre bevægelser – at fremme en moralorden, og den er derfor ligeledes en mulig undertrykker. Under denne opfattelse træder loven til som en magtmekanisme og sætter grænserne for, hvad man må og ikke må, altså et *binært system* for hvad der er lovligt og ulovligt. Magt bliver altså set som en begrænsning af f.eks. seksualiteten, hvor det fungerer som en undertrykkende instans, hvis *instrument* er straf. Der opsættes tabuer mv., og man får valget mellem at pakke sin seksualitet væk eller at blive udsat for en straf. Disse magtforhold opretholdes af det som Foucault kalder for en *juridisk diskursiv* karakter, hvor loven og dermed lovlæggeren sætter grænserne. Individet må forstå sin egen seksualitet, igennem diskursen der kommer heraf. Den juridiske form findes også i andre institutioner såsom familien og skolen, hvor det kommer til udtryk mellem henholdsvis far og barn, lærer og elev, hvor subjektet konstitueres gennem lov, tabu osv. Foucault bevæger sig væk fra denne opstilling af suverænitæt og begrænsninger og han opstiller en anden hypotese:

“Let us assume in turn that a somewhat careful scrutiny will show that power in modern societies has not in fact governed sexuality through law and sovereignty; let us suppose that

historical analysis has revealed the presence of a veritable “technology” of sex, one that is much more complex and above all much more positive than the mere effect of a “defense” could be [...]” - Foucault 1990, 90

Foucaults magtteori peger på en mere kompleks forståelse af magtforhold end hos Nietzsche. Magt ifølge Foucault er noget der hele tiden opstår og flourer i samfundet. Hans tese vedrørende magtforhold er, at magt kommer nedefra og ikke oppefra. Han mener ikke, at magten er denne binærhed eller store modsætning mellem lovlæggeren og den som er underlagt loven, men at den skal forstås som et stort spind af kraftrelationer, der konstant påvirker hinanden og effekten heraf løber gennem hele den *sociale krop*. Kraftrelationerne og den sociale krop, skal forstås som en helhed. Efter Foucaults opfattelse er der med andre ord intet subjekt, som afgør situationen; suverænen afgør ikke situationen for statsapparatet. Der er ikke en kraft som dominerer en anden, de opererer blot inden for den samme sfære og står i relation til hinanden som et system af kraftrelationer. Foucault mener altså ikke, at man skal forstå magt som en relation, hvor den stærkeste trumfer igennem med nødvendighed. Magt forekommer snarere i et noget mere komplekst netværk af kraftrelationer, der krydser, støtter og påvirker hinanden på et utal af måder. Magt kan på den måde siges at være til stede overalt og derfor bliver en af Foucaults teser, at magt ikke er noget, man kan opnå eller miste. Der kan ikke være tale om, at

nogen griber magten og bruger den til at undertrykke en anden. Ser man på woke-bevægelsen med denne tese in mente, er der ingen grund til at frygte dets indflydelse på samfundet, da dets bevægelser blot indgår som en del af dette komplekse netværk af kraftrelationers indvirken på hinanden.

Foucault – Den strategiske model

Som en del af Foucaults magtforståelse taler han i *The History of Sexuality* om, at der er *lokale centre* af 'power-knowledge', som vi med tiden bliver klogere på i takt med, at de undergår modifikationer (Foucault 1990, 98-99). Hvordan modifikationerne etableres, vil vi nu se nærmere på. Det lokale center opstår, når den med magten forsøger at danne indsigt i og kontrollere subjektet, altså den hvis magt fratages under disse rammer. Som et eksempel herpå nævner Foucault, at psykiatrien, litteraturen etc. i det 19.årh. underlagde homoseksualiteten en social kontrol hvor det blev kategoriseret som en perversitet, en art for sig selv. Han peger her på, at diskursen også spiller en væsentlig rolle i forholdet mellem magt og viden. Det er igennem diskursen, at magten oversættes så vi kan forstå den. Det er her, magten bliver synlig for os. Han gør opmærksom på kompleksiteten af kraftrelationernes samspil, og siger, at vi i analysen af det lokale center, hverken skal se på magten eller den der fratages magten, men derimod mønstrene ved modifikationerne. Den med magten er i sidste ende ikke herre over disse modifikationer af det lokale center. Selvom psykiatrien synes at være den dominerende, så indgår den også selv i det

samme komplekse spil af kraftrelationer. Dette bliver åbenlyst, når man i sin analyse vil kunne se, at det er i kraft af homoseksualitetens kategorisering som perversitet, at homoseksualiteten får adgang til en diskurs, hvor det kunne begynde at gøre krav på sin anerkendelse. Der er tilsyneladende tale om en større *strategi*, når vi undersøger spørgsmålet om relationen mellem magt og viden. Og denne uforudsete modifikation eller forandring refererer Foucault til som strategiens "*dobbelte konditionering*", at strategien er afhængig af taktikkerne og at de fungerer som de gør inde for den strategiske ramme (Foucault 1990, 99-100). Det samme kan siges at gøre sig gældende for andre marginaliserede grupper, såsom sorte amerikanere, i og med at de først har været underlagt en diskurs, som senere gjorde dem i stand til at hævde sig selv og gøre krav på deres anerkendelse. Foucaults magtanalyse viser, at der er en konstant tilstedeværen af *modstand* i magtforholdene.

Where there is power, there is resistance, and yet, or rather consequently, this resistance is never in a position of exteriority in relation to power.

- Foucault 1990, 95

Denne modstand fungerer som en form for modsat pol til den herskende diskurs, som er nødvendig for at samfundet kan gennemgå modifikationer. Modstanden skaber brud i samfundet og er årsag til at revolutioner eller oprør finder sted, at status quo udfordres og rekonstrueres. Overfører vi dette til retfærdighedsspørgsmålet i diskussionen af woke-begrebet, så kan uretfærdigheden i denne forstand tolkes som værende den

nødvendige modstand der skal til, for at der overhovedet kan italesættes et problem. Det er først i kraft af uretfærdigheden, at det bliver muligt at ændre situationen.

Ifølge Foucaults strategiske model er der altså ikke tale om to diskurser eller magter, der kæmper imod hinanden i en kamp om at dominere, at trumfe. Tværtimod er der et utal af taktiske elementer, der opererer inde for den samme strategi. Strategierne har rum for flere diskurser, som hverken er repræsentationer af dominerende eller dominerede ideologier. Derfor bør woke-bevægelsen ikke fordømmes i lyset af Foucaults hypotese, da den sociale krop blot er en afspejling af kraftrelationernes indvirken på hinanden i øjeblikket. Med andre ord optræder woke-bevægelsen på baggrund af et mere komplekst netværk, der altid er i bevægelse.

Konklusion

Som vi har set, har woke-begrebet gennemgået væsentlige modifikationer fra dets første brug blandt sorte amerikanere til dets overtagelse af den radikale venstrefløj. Det startede som et redskab, der skulle gøre opmærksom på social uretfærdighed og blev til et begreb, der skulle identificere og placere folk i en tilnærmelsesvis identitetspolitisk ideologisk tankegang. Den venstreorienterede Neiman argumenterer for, at woke-bevægelsen bør undgå at se uretfærdighed som en magtkamp mellem identitetsgrupper, fremfor et universalistisk fornuftsspørgsmål, da bevægelsen taber syne af de kerneværdier som venstrefløjen bygger på. Woke-begrebet bærer i dag påstanden om, at woke-personer

er bevidste om en konkret social uretfærdighed overfor marginaliserede grupper, som står resten ubevidst. Holdbarheden af denne påstand kræver, at det, disse grupper faktisk udsættes for, også *er* en social *uretfærdighed*. Det interessante ved undersøgelsen er, at woke-bevægelsen set ud fra de to behandlede magtteorier, af Nietzsche og Foucault, ikke kan siges at være forkæmpere for retfærdighed i et ellers uretfærdigt samfund.

Ifølge Nietzsches teori og herunder hans kritik af Kirken som en magtinstans, der tvinger en konstrueret moralorden ned over individet, kan det på samme vis forventes, at han også ville stemple woke-bevægelsen som en fjende til sandheden, en bevægelse der har sociale konsekvenser for individet. Som vi har set, er magtkampe, ifølge Nietzsches magtteori, en del af vores natur og en nødvendighed for at opnå en orden baseret på sandhed kontra løgne. Derfor giver det ikke mening at tale om uretfærdighed, når den ene af to parter undertrykker den anden, uagtet om den undertrykte oplever det sådan. Set ud fra Nietzsches teori, er woke-bevægelsen altså til mere skade end gavn for mennesket. Foucaults analyse af forholdet mellem magt og viden, præsenterer en anden hypotese, hvor magtkampe ikke bør anses som en kamp imellem to eller flere parter men snarere som et samspil af kraftrelationer, der indvirker på hinanden og resulterer i transformationer af den sociale krop og kontinuerligt vil afspejle en momentær struktur. Her bliver modstand et nødvendigt element for bevægelse, for kun igennem marginaliseringen får de marginaliserede

muligheden for at hævde sig selv. Under Foucaults magtteori er woke-bevægelsens kampe ganske legitime. Der er dog ikke tale om at woke-bevægelsen kæmper mod egentlig *uretfærdighed*.

Af det ovenstående fremgår det, at både Nietzsche og Foucault har det tilfælles, at deres magtteorier afviser, dog på forskellige grundlag, at der er tale om et egentligt retfærdighedsspørgsmål, når woke-bevægelsen kæmper imod den allerede etablerede moralorden. De to magtteorier synes altså at underkende woke-bevægelsens sag og understøtter Neimans argument. Woke-personer er ikke bevidste om en universal sandhed men er snarere fortalere for en partikulær moralsk

forestilling om, hvad de mener er retfærdigt og sandt, uanset om dette er i konflikt med andre magtinstansers meninger om det samme. Det vil sige, at selvom magtteorierne taler imod begrebets holdbarhed, så anerkender de, at woke-bevægelsen som magtinstans vil påvirke den sociale krop og have indflydelse på den moralske orden.

Litteratur

Badu, Erykah. (2012). X.

<https://x.com/fatbellybella/status/233215131876724736>

Foucault, Michel. (1990): *The History of Sexuality: Volume 1: An Introduction*. Vintage Books.

Francisco, Adam S. (2023): *The Social Agenda of Woke Ideology*. The Lutheran Witness

<https://witness.lcms.org/2023/the-social-agenda-of-woke-ideology/>

Garvey, Marcus. (2009 [1923]): *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey; Africa for the Africans* (redigeret af Amy Jacques-Garvey) *The Journal of Pan African Studies*.

<https://www.jpanafrican.org/ebooks/eBook%20Phil%20and%20Opinions.pdf>

Hagemann-Nielsen, Frederik. (2020): *Kritikken hagler ned over Black Lives Matter-talskvinde: Bevægelsen bliver forplumret med hendes budskaber*. DR.

<https://www.dr.dk/nyheder/indland/kritikken-hagler-ned-over-black-lives-matter-talskvinde-bevaegelsen-bliver>

NEA. (2023): *What You Need to Know about Florida's "Don't Say Gay" and "Don't Say They" Laws, Book Bans, and Other Curricula Restrictions*. National Education Association.

https://www.nea.org/sites/default/files/2023-06/30424-know-your-rights_web_v4.pdf

Neiman, Susan. (2023): *Left Is Not Woke*. Polity Press.

Nietzsche, Friedrich. (2006 [1918]): *The Antichrist* (oversat af H. L. Mencken) Alfred A. Knopf, Inc.

Nietzsche, Friedrich. (2001 [1882]): *The Gay Science* (redigeret af Bernard Williams) Cambridge University Press.

Romano, Aja. (2020): *A History of "Wokeness"*. Vox, Culture.

<https://www.vox.com/culture/21437879/stay-woke-woke-ness-history-origin-evolution-controversy>

SYMPOSION

2024



EFTERÅR

THOMAS LUND NIELSEN

Er Descartes den bedste leder?

20/11 - 24

Kl. 19.00-21.00 i U133.

AFHOLDT

LASSER LUND

"Thales' filosofi i rummet"

Dato: 20/11 - 24

Kl. 19.00-21.00 i U133.

AFHOLDT

Efter oplæg og diskussion
tager vi traditionen tro på
Carlsens Kvarter og drikker
en øl eller en sodavand og
snakker videre.

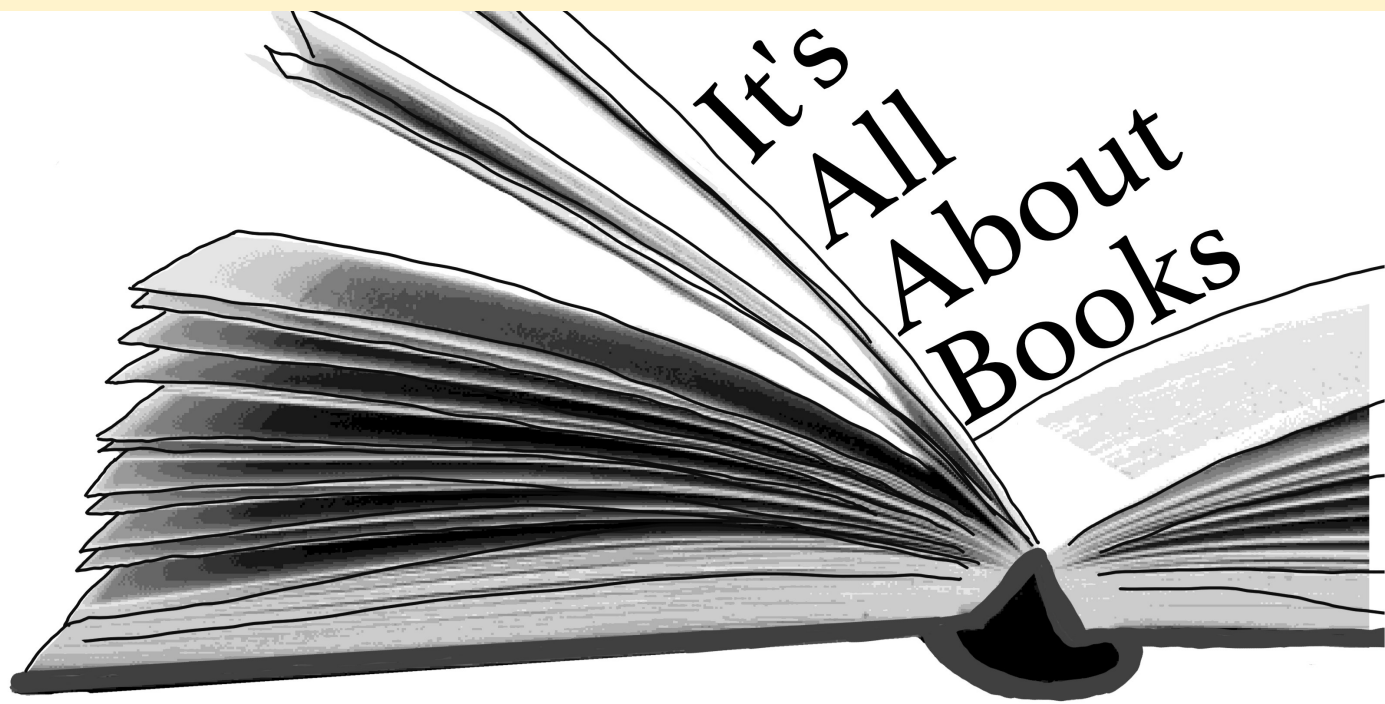
JACOB DAHL RENDTORFF

Hvad er ledelsesfilosofi?

Dato: 11/12 - 24

Kl. 19.00-21.00 i U133

Entré: 25 kr



Anmeldelse: Er bevidsthed blot hjernesekret?

Af Thor Hennelund Nielsen

Thomas Fuchs. *Hjernens Økologi*. På dansk ved Emily Hartz. Med forord af Steen Nepper Larsen. Aarhus: Klim, 2023. 470 sider.

Organet, der opdigter sig selv

Er jeg min hjerne, eller er min hjerne mig? Skal man tro en hærske af nutidige hjerneforskere, er det førstnævnte tilfældet: Når jeg føler, tænker og oplever, er disse mentale aktiviteter blot resultatet af neurale processer og mønstre i hjernen, der til sammen har den virkning, at hjernen frembringer følelser, tanker og oplevelser. Kunne vi "gå bag om" vores bevidsthed og se verden for, hvad den faktisk er, ville vi konstatere, at den er et virvar af partikler og bølger i bevægelse blottet for farver, følelser mv. – kort sagt, kvaliteter af enhver art. Den bevidsthed, som jeg til daglig identificerer mig med, og den livsverden, som jeg færdes i, er således intet mere end

min hjernes illusion. Der findes intet selvstændigt subjekt, kun dette "kosmos i mit hoved". Eller hvad? Ikke ifølge den tyske filosof og psykiater, Thomas Fuchs, hvis moppedreng om den moderne neurovidenskabs mange vildfarelser netop er oversat til dansk.

Værket er dog mere end en hudfletning af moderne hjerneforskning, for den præsenterer ligeledes et alternativ til den såkaldte *neurocentrisme*, der i sidste ende sigter efter at afklare, hvad mennesket er for en størrelse, samt hvilken rolle hjernen spiller i livets komplekse kredsløb. Med sin baggrund i psykiatrien, filosofien og kognitionsforskningen har Fuchs de rette kvalifikationer til at indfri det enorme projekt, og han gør det ved at blande indsigter fra disse discipliner, hvilket lykkes

Thomas Fuchs
Hjernens økologi

Klim

på meget tankevækkende vis. Emily Hartz har oversat værket fra tysk og har krydret den danske udgave med tilføjelser fra den engelske version, der uddyber udtryk og begreber, som kunne virke fremmedartede for et anglofont publikum. Resultatet er et værk, som Fuchs i forfatterforordet sågar selv kalder "måske (...) den bedste version af mine tanker" (s. 27). Steen Nepper Larsen leverer forordet, der kompetent og med tydelig entusiasme gengiver og kontekstualiserer mange af Fuchs' hovedpointer i slagsordsformat. Som læser kunne man dog godt have ønsket sig et lidt fyndigere forord til et værk, der i forvejen er over 400 sider.

Bogen er struktureret som ét langt fortløbende argument, der hele tiden bygger videre på de erkendelser, som er gjort i tidligere kapitler. Betragtet ovenfra er værkets helstøbte karakter imponerende. Betragtet nedefra er der passager, hvor den overordnede sammenhæng til tider kan tabes af syne, fx på grund af gentagelser, som der er temmelig mange af. Der er dog en klar fortælling i værket, som begynder med en grundig redegørelse for og kritik af den moderne neurovidenskabs forståelse af forholdet mellem hjerne og bevidsthed og afsluttes med Fuchs' teori om hjernens økologi.

Opgør med cerebrocentrismen

Førsteudgaven af *Hjernens økologi* udkom på tysk i 2009, et årti efter afslutningen af det såkaldte "decade of the brain". 90'erne var præget af udbredt optimisme over de

nye teknologiers evne til at kortlægge hjernens funktioner via blandt andet billeddannelsesteknikker. Fuchs citerer bredt fra hjerneforskere og populærformidlere, som alle deler opfattelsen, at bevidsthedens gåde er at finde i hjernens grå substans. De tolker den fænomenale verden som et "mentalt multimedieshow", en "illusion", en "online simulation af virkeligheden" eller et "billede i vores bevidsthed" (alle sammen faktiske påstande), som skabes af hjernen. Vi er med andre ord lukket inde i hjerneboksen og afsondret fra verden, der illusorisk fremstår som en egentlig livsverden med kvalitative egenskaber, men i virkeligheden... Det er svært ikke at få en følelse af filosofihistorisk déjà vu, når man læser om *neurokonstruktivismen*, som Fuchs kalder denne teori, da neurokonstruktivismen kan spores helt tilbage til Demokrit, der første gang adskiller den kvantitative og "virkelige" verden bestående af atomer i bevægelse fra den kvalitative og "subjektive" verden. Altså den skelnen mellem primære og sekundære egenskaber, der for alvor blev udbredt med Galilei, Locke og Descartes. Neurocentrismens reduktionisme er således ikke ny, og allerede den franske læge Cabanis kunne i slutningen af 1700-tallet sige, at "hjernen udskiller tanker, som leveren udskiller galde". Bevidsthed er altså blot hjernesekret.

Over godt 100 sider gennemgår og tilbageviser Fuchs omhyggeligt de fejlslutninger, der leder til disse synspunkter. Foruden de åbenlyse grundlagsteoretiske problemer –

fænomenet neurovidenskab er fx i lige så høj grad en del af den samme illusoriske forestillingsverden som fx farver og må derved besidde samme relative gyldighed – skal vi ifølge Fuchs være glade for, at det ikke er vores hjerner, der erfarer verden, for hjernen er slet ikke i stand til at erfare noget som helst. Hjernen er ikke åben mod verden, ja, hjernen har end ikke smertereceptorer – den føler intet, selv ikke når den opereres på. Derudover begrundes et utal af farverige eksempler med fantomsmerter, gummihandsker mv. ikke, at al bevidsthed er en subjektiv illusion, der kan reduceres til hjerneprocesser, for disse eksempler beviser snarere end modbeviser, at krop og bevidsthed er intimt forbundne. Kun for så vidt kroppen og bevidstheden grundlæggende stemmer overens, kan sådan noget som fantomsmerter, hvor der netop er uoverensstemmelse mellem disse, opfattes som problematisk. Og uanset hvor dygtigt frembragt en neurofysiologisk beskrivelse af fænomenet smerte er, vil det aldrig nogensinde kunne bibringe en forståelse af, hvordan en smerte føles. At reducere oplevelsen af smerte til rene hjerneprocesser kan kun gennemføres, for så vidt man øver vold på det fænomen, som skal forklares. Det samme gælder for intentionalitet, mening mv.

Cerebrocentristerne gør sig skyldig i en ”mereologisk fejlslutning”, hvor hjernen indsættes som subjektet, der tænker, føler og handler. Sådanne teorier er blot reminiscenser af en fordrejet kartesianismes forestilling om et autonomt og verdensløst jeg, hvor hjernen har indtaget jegets plads. Men hjernen er ikke

bevidst om noget, det er kun mennesket som helhed. Selv lokaliseringstankegangen, altså at mentale aktiviteter kan lokaliseres i og dermed reduceres til isolerede hjernecentre med distinkte funktioner, er også en sandhed med modifikationer, for alle disse centres funktioner er afhængige af et større neuralt netværk af aktiviteter. Modulteorien forklarer heller ikke, hvordan disse isolerede processer ender med at skabe en enhedslig bevidsthedsoplevelse. I bevidstheden er alle disse aktiviteter nemlig ikke isolerede, men hænger sammen, perceptioner er fx forbundne med følelser, erindringer osv.

Den økologiske tilgang

Jo, hjernen er en nødvendig betingelse for bevidstheden, men den er ikke tilstrækkelig, for den afhænger af kroppen. Vil vi forstå hjernen og dens funktion, må vi således forstå den som *”et organ for et levende væsen i sin omverden”*. Hjernen er et *medierende organ*, ifølge Fuchs, som formidler subjektivitetens og organismens interaktion med sin omverden, og han underbygger disse pointer ved at trække på lige dele (krops)fænomenologi og filosofisk antropologi. For dem, der er bekendt med disse traditioner, vil der være meget kendt stof i afsnittene, hvor retningen for Fuchs’ egen teori udstikkes. I meget grove træk er pointen, at mennesket skal forstås som et dobbeltaspektsvæsen, som både har og er en levet kontra fysisk krop, der er *koekstensive* og *syntopiske*, men aldrig identiske eller reducible – som to sider af samme mønt. De forudsætter hinanden og forenes i

mennesket som helhed. Derfor er det meningsløst at opfatte bevidstheden som en *homunculus* eller maskinoperatør dybt begravet i hjernens grå substans, for bevidsthed er ikke blot noget, man har, det er noget, man *er*. Samtidig forudsætter denne bevidsthed en kropslig forankring, fordi ”Bevidstheden er overhovedet ikke i kroppen, den er kropslig” (s. 148).

Det er hjernens funktion at mediere mellem disse størrelser; at få dem til at gå op i en højere enhed. Den er et *forbindelses-* og *reguleringsorgan*, hvis funktion ikke kan tænkes uafhængigt af den krop, som hjernen befinder sig i, den omverden, som organismen interagerer med, eller det sind, som forholder sig til sit miljø og sig selv. Kort sagt, hjerne-krop-omverdensrelationen skal forstås systemisk og dynamisk – deraf hjernens *økologi*. I midterstykket gør Fuchs grundigt rede for, hvad dette indebærer rent neurobiologisk og fænomenologisk for fænomener såsom følelser, perceptioner, handlinger, hukommelse mv. og tilkender evnen til at danne erfaringer en helt særlig betydning. Erfaringsdannelse undergraver nemlig forestillingen om en autonom hjerne, der egenhændigt skaber sin (om)verden, eftersom hjernens funktioner ikke foreligger fiks og færdig fra fødslen, men udvikles livet igennem via interaktioner med dens miljø. Stod hjernen ikke i forbindelse med sin omverden, ville den forblive udviklingsmæssigt tilbagestående og mangle evnen til at navigere i og bemestre sine omgivelser. Hjernens neuroplasticitet, dens forandrings- og tilpasningspotentiale, åbner desuden

muligheden for, at kultur kan indskrive sig i selve hjernens struktur og funktioner. Mennesket fødes netop fysiologisk og neurologisk præmaturt med en underudviklet hjerne sammenlignet med andre pattedyr, fordi afgørende dele af hjernens udvikling foregår efter fødslen i nært samspil med den sociale omverden. Selvrefleksion, -kontrol, empati, sprog mv. er alle sammen afgørende mentale egenskaber, som forudsætter intersubjektivitet. Det er i lige så høj grad omverdenen – og selvet selv – der former hjernen som omvendt.

Bevidstheden er ingen *deus ex machina*. Bevidstheden er selve livets form, og livet består af krop, hjerne, sind, omverden og en intersubjektiv verden i nært økologisk sammenspil. Derfor er alle de særegne handlings- og erfaringsformer, som mennesket råder over, også at betragte ”(...) som et levende væsens virke i forhold til sin omverden” (s. 326). Fuchs afslutter således værket med en klar afstandtagen til den scientistiske reduktionisme, som driver visse dele af neurovidenskaben, og en betoning af vigtigheden af et holistisk perspektiv på mennesket, hvilket har afgørende konsekvenser for den måde, som vi fx forstår og behandler psykisk sygdom på.

Vurdering

Hjernens økologi er en ambitiøs og righoldig bog. Det er derfor prisværdigt, at Emily Hartz har gjort værket tilgængeligt for et dansktalende publikum. Oversættelsen er dog ikke lydefri. Der er fx visse forstyrrende retstavningsproblemer, som når ”hinsides”

konsekvent staves "hinsidiges", når sammensatte navneord visse steder deles i to eller anglicismen "åbne op" anvendes i stedet for blot "åbne" (s. 418). Derudover indeholder teksten forholdsvist mange trykfejl. Ligeledes kan det godt være forstyrrende, at oversætterens uddybende noter indsættes på lige fod med Fuchs' egne fodnoter. Stadig er det et enormt og rosværdigt arbejde, der ligger i at fordanske så digert et værk som dette. Prosaen er til

tider stiv og ikke ligefrem stilmæssigt sprudlende, men alligevel er værket overraskende letlæst og klar i mælet – tung fagterminologi til trods. Det er bogens store styrke, at den formår at syntetisere indsigter fra mange discipliner og derved leverer et originalt og reelt tværvideenskabeligt bud på, hvad mennesket er – og hvorfor det er en misforståelse at forstå bevidsthed som en art hjernesekret.

Litteratur

Fuchs, Thomas. 2023. *Hjernens Økologi*. Århus: Klim.



#61