

Tanker om håb og resignation

Af: Jeppe Wedel-Brandt Apr-16-2017

Hver morgen, når jeg vågner, ligger jeg nogle minutter uden at turde åbne mine øjne. Jeg tvinger dem lukkede. Holder hænderne over dem. Lader fingrene glide hen over øjenlågene. Mærker efter. Prøver at gnide frygten væk. Jeg tjekker om de er der, selvom det først er, når jeg åbner dem, at jeg kan være sikker. Er de der i dag? Mine kakerlakøjne. Er det her dagen, hvor det endelig er blevet min tur til at vågne op i sengen, forvandlet, ikke pludseligt, men efter lang tids bearbejdning? Men jeg er privilegeret. Jeg mærker ikke efter, om min ryg er blevet en hård skal. Mine ben er altid deres faste kødfulde masse og jeg frygter ikke, at de i natten er blevet tynde og mange. Det er ikke mig, ikke i første omgang mig, den her verden gør til et kryb.

Det er interessant. Mens transformation i højere og højere grad forekommer os umulig, forvandles vi i al stilhed. Det er egentlig ikke noget nyt. Neoliberalismen har i lang tid netop haft som en af sine dominerende funktionsformer at insistere på, at der ikke er noget alternativ. ”Der er ikke noget at komme efter,” var det arketypiske udsagn fra statsministeren, som vi analyserede i årtusindets første årti. Årtiet inden forsøgte de at fortælle os, at vi havde nået ”historiens afslutning.” Selvfølgelig var reformer stadig nødvendige – vi måtte skifte fra ”welfare” til ”workfare,” tilpasse os den integrerede verdenskapitalisme, arbejde hurtigere og længere, skifte paradigme fra rehabilitation til straf, indføre New Public Management og privatisere – men det var netop ”nødvendighed,” for egentlig transformation var ikke længere mulig, ikke engang som tanke. Alle huller blev lukket, der var ikke noget at komme efter, ikke noget rum for egentlig uenighed eller politik.

’Egentlig politisk uenighed er ikke mellem en, der siger hvid og en der siger sort, men mellem to, der begge siger hvid, men mener noget forskelligt med det,’ sådan forklarer Jacques Rancière, let paraphraseret, det i *Disagreement. Politics and Philosophy*. Det er et spørgsmål om sammenstød mellem forskellige måder at erfare og forstå verden. På den måde er en forudsætning for politisk uenighed, at der er et hul mellem det betegnede og betegneren, mellem det, vi taler om, og de ord, vi bruger til at tale om det. Men når nødvendighed træder ind som den drivende kraft i den politiske diskurs, så fjernes dette rum – ”der er ikke noget at komme efter” er netop en talehandling, der tjener til at fjerne dette rum: den eneste mulighed for uenighed er, hvis man kan finde en fejl i udsagnets egen logik, hvis regeringen ikke leverer det, som den hævder at levere, uden for dette findes intet, ingen værdier, intet rum for en mere grundlæggende uenighed. Og derfor ikke noget rum for egentlige alternativer.

Nedlukningen af dette rum for alternativer kan tage mange former. I bogen *Yearnings in the Meantime – ‘Normal Lives’ and the State in a Sarajevo Apartment Complex* beskriver Stef Jansen en situation, hvor livet på en og samme tid er defineret af et desperat behov for samfundsmæssige forandringer og af en nærmest komplet umulighed af at forestille sig dette ske. Jansens analyse har mange facetter, som jeg ikke vil komme ind på her, og er stærkt forankret i hans antropologiske research i Sarajevobydelen Dobrinja. At sammenligne livsvilkår i Sarajevo og København er en vanskelig øvelse og bestemt ikke mit mål her. Der er ingen tvivl om, at den mulighed for ”et normalt liv” og en velfungerende stat, som er den centrale længsel for mange folk i Jansens undersøgelse, i langt højere grad er mulig for de fleste her i Danmark end i Bosnien. Det, jeg gerne vil fremhæve her, er Jansens begreb om at være fanget i *mellemtiden*. I den konkrete analyse er denne mellemtid knyttet til en særlig bosnisk exceptionalisme – man skal ikke have været længe i Sarajevo for at kende det

opgivende træk på skulderen og frasen ”samo kod nas” – og følelsen af, at der sker en udvikling andre steder, som er blokeret der. Korruption, neoliberal økonomi og det politiske spil blokerer muligheden for at se ændringer (til det bedre) som en egentlig mulighed. I den forstand er fremtiden blokeret, man lever netop kun i denne mellemtid.¹

Det virkelig spændende ved Jansens bog er hans introduktion af tid som en horisont, der ikke kun er simpel kronologi, men på mange måder afgørende for erfaringen af livsvilkår og for de handlemuligheder, der forekommer i nuet. Håb har netop en særlig relation til tid. Modsat utopi har håb et element af realisme – mens utopien beskriver det uopnåelige, som man kan stræbe efter (eller finde inspiration i) men aldrig realisere, det ideelle gode, så er håb en langt mere konkret fremskrivning af det eksisterende gode til en mulig fremtid. Ikke til en sikker fremtid, her adskiller håb sig også fra optimisme. Optimisme er knyttet til realisme i en langt større grad end håb – optimisme indebærer en forventning om en ændring til det bedre, men denne forventning, når det gælder håb, er... ja, et håb. Det er ikke urealistisk, men langt fra noget sikkert. Håb er en fremskrivning af det konkrete gode – fra nutiden eller fra fortiden (måske, endda fra kunsten) – til en mulig fremtid, hvor dette gode har en større mulighed og rolle. I den forstand er håb på én og samme tid en insisteren på det gode, der findes, og skabelsen af en mulig fremtid, hvor dette gode har ændret verden til det bedre. Håb er afhængig af muligheden for at skabe denne fremtids eksistens i nuet.

Men når denne fremtid er blokeret, når den mulige ændring bliver umulig at forestille sig, så bliver håb ligeledes umuliggjort, eller i det mindste stærkt begrænset. Og det har store konsekvenser for livet i nutiden. Det gælder på det personlige niveau: Jansen argumenterer for, at når håbet om den samfundsmæssige ændring til det bedre er blokeret, så bliver horisonten for den egne moral begrænset til eksistensen i en uacceptabel nutid. Fra hans research benytter Jansen eksemplet med, hvordan en person, der ser korruption som moralsk forkasteligt, men som lever i et samfund, hvor korruption langt hen ad vejen er et vilkår, selv bliver i stand til at betale den. Det sker netop fordi, den eneste realistiske horisont for handlingen er en uacceptabel nutid – muligheden for at dømme den egne handling i en håbet fremtid, hvor korruption er bekæmpet eller begrænset (bl.a. som konsekvens af egen nægtelse af at bidrage til den), er blokeret og handlingen er derfor isoleret til en nutid, hvor der ikke er noget alternativ, ikke noget at komme efter. Men det gælder, naturligvis, også i forhold til kollektiv handling. Protest og opstand er, særligt for at kunne vedholdes, afhængige af håb. Vi ved af erfaring, at vi sjældent får vores krav opfyldt. Vi ved, at vi er oppe mod en overmagt. Meningen i protesthandlingen skal derfor, næsten altid, udover det konkrete mål for forandring, også findes i dens rolle som manifestation af en insisteren på det gode, der eksisterer, og i dens evne til at fremskrive den mulige fremtid, hvor dette gode har en større rolle. Protester og egentlige politiske bevægelser er således afhængige af, at kunne bryde med resignationen til *mellemtiden*.

Jeg kan mærke dem presse på, mine kolde kakerlakøjne, der viser mig billeder og ikke sandhed. Jeg venter i frygt, mens jeg mærker dem presse på. Jeg hader dem. Mine grønblå kakerlakøjne. Når jeg i glimt ser dem vokse frem i spejlet. Jeg venter og mærker presset fra dem. Bare det sidste pop og de sidder fast. To bordtennisbolde, fuldt udpoppede, og bliver det så mig, der står der stolt med kagen i hænderne? Jeg kan mærke dem presse sig på, deres knasende lyd i kraniet. Og jeg mærker den, lysten til at kradse dem ud, gøre dem til en blodig masse før de sætter sig endelig fast. Jeg griber efter en kuglepen, fjerner tutten. Lysten til at stikke dem ud, efterlade en abjekt masse af blæk og blod, der ville kunne tegne et ærligere billede af verden end de her øjne, jeg en dag endelig vil vågne op med, som forvandler mennesker omkring mig til kryb.

Til et arrangement i udstillingsstedet CAMP i starten af marts blev en tekst af Achille Mbembe læst op, han beskriver noget, han kalder *negativ messianisme*: ”Negativ messianisme er en messianisme, der har opgivet idéen om frelse.” Mbembes tekst tager sit udgangspunkt i Trumps USA, men ser dette fænomen som symptom på en mere global situation og udvikling. Han beskriver en drift mod destruktion, segregation og selvmord i en verdenserfaring, der fortæller, at destruktionen alligevel er umulig at undslippe. Der er noget principielt modsigende i denne negative messianisme, håbet om det godes komme frataget aspirationen om ’det gode’, men det forekommer mig alligevel som en interessant beskrivelse af den bevægelse, som Trump er udtryk for, og som vi kan genkende så mange

steder også tættere på. Entusiasmen omkring, ja omkring hvad? Omkring intet? Omkring nægtelsen af aspirationen om 'det gode'?

Jeg ved ikke, om jeg vil gå så langt som Mbembe og insistere på beskrivelsen af en negativ messianisme. Jeg ved heller ikke, om det, jeg egentlig vil diagnosticere her, er Trump. Men jeg tror, der er noget vigtigt i spil omkring spørgsmålet om messianisme. Om den så er omdannet til at være negativ, eller om den mere simpelt er nægtet. Nægtelsen af det messianske. Fraværet af håb.

Spørgsmålet om messianisme indeholder i høj grad også spørgsmålet om tid. Ikke alene tid som simpel kronologi, men spørgsmålet om tidshorisonters virken i nutiden. Hvis en tanke skal udfordre det eksisterende, må den inddrage noget (endnu) ikke-eksisterende for at finde sin mulighedsbetingelse. Det messianske er i klassisk forstand netop lovningsen om det mytiske godes komme – himmel på jord, tusindårsriget, kommunisme – og det løfte skaber en tidshorisont, der fungerer tilbage på nutiden og skaber grundlag for handling i den.

Jacques Derrida påpeger, at: "[e]n 'succesfuld' revolution, det 'succesfulde fundament for en stat' (på en lignende måde, som man taler om en 'vellykket performativ talehandling') vil *après coup* producere, det som den i forvejen var udset til at producere, nemlig passende fortolkningsmodeller for bagudrettet at læse, give mening, nødvendighed og, først og fremmest, give legitimitet til den vold, der blandt andet har produceret fortolkningsmodellen selv, det vil sige dens diskurs for selvlegitimering."² Det, Derrida behandler i denne tekst, hvor han arbejder videre ud fra Walter Benjamin og Carl Schmitts tekster om emnet, er selvfølgelig først og fremmest spørgsmålet om, hvordan lov altid er baseret på en fundamental, voldelig overskridelse af den selv – såvel den 'retskonserverende' som den 'retsskabende' vold er funderet i en fortid eller fremtidig fortid (den grammatisk *futurum perfektum*), der retfærdiggør den voldlige transgression af loven, den undtagelse, der muliggør lovens funktion. Men, som citatet også viser, så gælder denne sandhed også på andre områder. Det eksisterende system er, i fraværet af et 'naturligt' grundlag, baseret på en 'voldlig' beslutning om dets meningsfuldhed, dets retfærdighed, og vil derfor gå langt – til undtagelsen og dermed udover dets egne umiddelbare grænser – for at sikre denne mening mod et hvert egentligt alternativ. Mens 'den succesfulde revolution', i klassisk forstand omvæltningen af det eksisterende system til fordel for etableringen af et nyt, må basere sin 'vold', sin overskridelse, i en fremtid, der legitimerer denne. Det er det messianske i traditionel forstand – lovningsen om det godes komme, der legitimerer handlinger i nutiden.

Her er det væsentlige for mig i første omgang, hvordan det, hos Derrida, er indskrivningen af fremtiden i nutiden, der virker tilbage på nutiden. Det er fremskrivelsen af handlingens mulige konsekvenser, der skaber dens egen fortolkningsmodel, giver den mening i nutiden. Nu ved vi selvfølgelig godt, at der er god grund til at være mistænksom over for den type klassisk messianisme, hvilke handlinger løftet om det godes komme kan legitimere i 'den succesfulde revolution': hvis handlingen i dag kun finder sin mening som undtagelse for at skabe en lovet fremtid, er den ikke væsensforskellig fra den vold, som udøves i undtagelsen for at fastholde det eksisterende; så kan den netop på samme måde legitimere hvad som helst for at fastholde den fortolkningsmodel, der giver den mening. Det er her, begrebet *svag messianisme*, f.eks. hos Benjamin og Derrida, bliver helt centralt.

Svag messianisme er det usikre løfte om det godes potentiale i en mulig fremtid. I den forstand bliver kampen, hvis den er baseret på en sådan svag messianisme, baseret på en usikkerhed. En bevidsthed om det godes skrøbelighed og midlertidighed. Og en usikkerhed omkring fortolkningsmodellen for handling i nutiden. Det er ikke en nødvendig fremtid, men en mulig fremtid, der indskrives i nutiden, som et muligt fortolkningsgrundlag for handling. Ikke et nyt system, men en *værdi*, noget det giver mening at kæmpe for.

Jeg ser dem. De udnytter os, disse 'mine mindste brødre'. De er griske og dovne. Vi må begrænse dem, indføre kontanthjælpsloft, disciplinere dem, for de er ikke som os. Og mens vi ser folk kæmpe for at give deres børn mad, holde fast i et hus over hovedet i byen, hvor prisen for at leve stiger og stiger, mens vi ser deres kamp blive hårdere på grund af vores handlinger, spørger vi med vores

kakerlakøjne som hos Mathæus: ”Herre! når så vi dig sulten eller tørstig eller fremmed eller nøgen uden at tjene dig?”

Der findes ingen egentlige værdier i *mellemtiden*. Når fremtiden er blokeret, eller i bedste fald overladt til nødvendighed og frygt, og nutiden fyldes op ad den stille forvandling drevet af markeds kræfter, har værdier ikke nogen fortolkningsmodel, der rækker ud over det bestående, at spejle sig i. Det giver perfekte forhold at operere i for identitære bevægelser, som f.eks. nationalisme, der i Danilo Kiš’ ord ”lever af relativisme”, og for en kultur af *levet nihilisme*.

I *Race Matters* beskriver Cornel West denne levede nihilisme som en af de væsentlige faktorer i det, han analyserer som det sorte Amerikas krise:

”Nihilisme skal her ikke forstås som en filosofisk doktrin, at der ikke er nogen rationelle grunde til legitime standarder eller autoritet; der er, langt mere, den levede erfaring af at håndtere et liv af gruppevækkende meningsløshed, håbløshed og (vigtigst) kærlighedsløshed. Det skræmmende resultat er en bedøvende afkobling fra andre og en selvdestruktiv tilgang til verden. Liv uden mening, håb og kærlighed skaber et koldhjertet, ondsksfuldt livssyn, der ødelægger både individet og andre.”³

Igen skal vi ikke være blinde for de enorme forskelle, der er involveret i sammenligninger på tværs af sted og tid – og position i forhold til privilegier i verden: det er ikke min intention at drage en direkte parallel, men snarere at spørge til, om ikke også vi kan genkende noget af det samme her. Der er ingen tvivl om, at de materielle og strukturelle forhold, man lever under har en stor indvirkning på oplevelsen af meningsløshed og absurditet i verden. Men hvis vi kan genkende elementer af denne levede nihilisme i os selv og samfundet, må vi spørge, hvilke forhold, der skaber dette sammenbrud af mening og håb.

Her er det naturligvis relevant at se på både de materielle forhold, de økonomiske præmisser for et godt liv, men også mulighedsbetingelserne for de anerkendelsesmæssige strukturer, der skaber individets selvbevidsthed. Her kan man komme langt ved at følge f.eks. Axel Honneths model for anerkendelse – behovet for kærlighedsmæssig anerkendelse (oplevelsen af at være af enestående og umistelig værdi for en anden), den moralske respekts anerkendelse (oplevelsen af at være af lige normativ og juridisk værdi samfundsmæssigt) og solidaritetens anerkendelse (oplevelsen af at have evner, der er af grundlæggende værdi for et konkret fællesskab).⁴ Ved at spørge til, hvordan samfundet bedst kan skabe mulighedsbetingelserne for denne anerkendelse, kan vi helt sikkert finde en lang række konkrete tiltag at kæmpe for, som vil modvirke levet nihilisme.

Men vi må også spørge om det er nok. Opstillet som reformprogram kommer sådanne analyser ofte til fremtræde som optimisme – de fremskriver en fremtid, der bliver god, så snart disse forandringer gennemføres. Det forudsætter bare, at vi har en horisont, hvor transformation er mulig. Naturligvis kan man foretage småjusteringer, der kan bekæmpe symptomer i det eksisterende system, men i den stille forvandling, vi gennemgår, er udviklingen netop den modsatte. Resignationen til mellemtiden er stæk. Der er altså ingen grund til optimisme. Og det er her, at spørgsmålet om håb bliver så centralt. Håb er, netop, håb i en situation, hvor optimisme er idioti.

Det er ikke nok at spørge til hvilke strukturer, der skaber anerkendelse eller retfærdighed: vi må samtidig spørge til hvilke, der skaber håb. Hvad i verden giver mening? Og hvilke kampe kan vi kæmpe for at styrke det og skrive det ind i en mulig fremtid, som håb, der virker tilbage og forstærker dets eksistens i dag?

Håb og optimisme, selvom på sin vis beslægtede, er to meget forskellige kræfter. Hvor optimisme er baseret på en relativt sikker forventning til fremtiden, fremskrivningen af en kommende fremtid på baggrund af eksisterende kræfter med en styrke, der vil skabe denne; så er håb baseret på et langt skrøbeligere fundament, fremskrivningen af den usikre fremtid på baggrund af eksisterende elementer, der måske vil kunne styrkes i denne fremtid. Men på sin egen vis er optimisme en langt skrøbeligere kræft, dens styrke er baseret i opfyldelsen af dens løfte – hvis ikke f.eks. en protestbevægelse baseret

på optimisme vinder en umiddelbar sejr, er risikoen for resignation og melankoli stor. Her forholder det sig anderledes med håb, der netop ikke er afhængig af den umiddelbare sejr, men er baseret på sin egen styrke til at indskrive mening i kampen på et mere generelt plan. Eller sagt på en anden måde: Optimisme er fremskrivningen af eksisterende strukturer, der i forlængelse af dem vil skabe en forandring til det bedre. Håb er fremskrivningen af eksisterende værdier, der i kampen for dem måske vil styrke deres potentiale til at transformere verden. Optimisme handler om forbedring, håb om meningen i at kæmpe for 'det gode'.

Og kan vi ikke genkende det på en lang række områder her? Blokeringen af fremtiden og resignationen til mellemtiden. Aktivistisk håbløshed og udmattelse allerede før kampen begynder. Hvor mange af venstrefløjens kampe, både den parlamentariske og den aktivistiske, der handler om at kæmpe mod forringelser og stramninger, i stedet for at tale sandhed til magten, i stedet for at kæmpe for 'det gode'. Hvordan enhver tale om egentlige værdier blokeres af nødvendighedens konstante krav. Den stille forandring, overladelsen af flere og flere til en levet nihilisme, kakerlakøjnernes fremvækst, omkring os og i os selv.

Jeg kæmper med dem, mine kakerlakøjne. Jeg mærker deres pres og jeg frygter dagen, hvor de endelig vil være her. Men jeg ser også, hvordan dit ansigt, rynkerne omkring dine øjne, modstanden i dine handlinger, gør mine øjne smukkere. Jeg åbner dem, det er ikke i dag. Måske snart, jeg mærker presset. Men i dag ser jeg dig stadig i dem.

1 Det er ikke intentionen, hverken for mig eller hos Jansen, at præsentere Sarajevo eller Bosnien som komplet apatisk eller håbløst. Langt fra. Jansen selv understreger, at hans research er foretaget inden protesterne og plenummerne i 2014, som netop i høj grad indskrev muligheden for forandring. Se f.eks. Damir Arsenijević (red.): *Unbriable Bosnia and Herzegovina – The Fight for the Commons*; Baden-Baden: Nomos (2014), eller følg initiativer og grupper som f.eks. Jedan grad, jedna borba og Otvoreni univerzitet .

2 Jacques Derrida: "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'", i Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, David Gary Carson (red.): *Deconstruction and the Possibility of Justice*; New York & London: Routledge (1992), s. 36

3 Cornel West: *Race Matters*, New York: Vintage Books (2001 [1993]), s. 22-23, egen oversættelse.

4 Axel Honneth: *Behovet for anerkendelse*; København: Hans Reitzels Forlag (2003); idem: *Kamp om anerkendelse*; København: Hans Reitzels Forlag (2006)