Det universelles grænse

* **Kirsten Hyldgaard:** Et af ledemotiverne for dit arbejde har været den erklærede trofasthed over for din marxistiske baggrund. Du er tilsyneladende ikke faldet for fristelsen til at falde i en af desillusionens sædvanlige grøfter, nemlig udskiftningen af politik med en semi-religiøs eksistentialisme eller den irrationelle, stædige 'ikke ville vide af' de legitime teoretiske udfordringer fra 80'ernes og 90'ernes såkaldte dekonstruktivisme eller poststrukturalisme.

Og nu kommer så det forudsigelige spørgsmål: hvordan er det muligt at forblive tro mod et marxistisk udgangspunkt i dagens politik og politiske teori?

Slavoj Zizek: Demokratisk politik er i en dialektisk spænding med SANDHEDENS politik, 'sandhed' forstået som et eksternt referencepunkt. Hvis vi reducerer demokrati til en konkurrence mellem 'holdninger' uden at tage hensyn til deres sandhedsværdi, har vi overgivet os til selvkørende mekanismer uden nogen som helst garanti for at den 'rigtige' løsning vil vinde. Derfor har vi brug for at postulere et eksternt referencepunkt ('sandhed') som i sig selv ikke er genereret af den selvkørende mekanisme, der ligger i positiv feedback. Er dette ikke betydningen af Lenin's meget forhadte konstatering: 'Marx' teori er stærk, fordi den er sand'. Vi skal kæmpe demokratisk for sandheden, men vi skal samtidig undlade på forhånd at anerkende, at det som vinder den demokratiske kamp nødvendigvis ER sandheden.

For er det ikke sådan, at det, som venstrefløjen har gjort i de seneste tiår, har været at tilpasse sig selv, indgå 'de nødvendige kompromiser' med den erklærede fjende (nøjagtigt som kirken har måttet indgå kompromiser på væsentlige områder for blot at kunne overleve i et moderne sekulariseret samfund) blandt andet ved at forsone modsætningerne, altså forsone sin egen position med den erklærede modstanders: det kaldes socialisme, men kan fuldt ud erklære sin støtte til økonomisk Thatcherisme; det kaldes videnskab, men kan fuldt ud erklære sin støtte til meningsmålinger; det kaldes sandt folkeligt demokrati, men kan også være medspiller i politik som skuespil og 'spins' i valgkampen; det kaldes principiel trofasthed, men kan være aldeles pragmatisk; det kaldes pressefrihed, men kan smigre og få støtte af Murdoch…

I starten af det 20 århundrede gjorde fremtrædende konservative ofte arbejdet for de liberale: Det var for eksempel de Gaulle, der efter den ubeslutsomme holdning i den socialistiske regering som resulterede i den totale krise i den Franske Republik, løste den Gordiske knude ved at give Algeriet uafhængighed, og senere var det Nixon, der etablerede diplomatiske relationer til Kina. I dag er det modsatte scenarium mere fremherskende: den nye Tredje Vejs venstrefløj udfører det beskidte arbejde for økonomisk liberale konservative, nedlægger velfærdsstaten, fuldender privatiseringen etc.

Demokrati som fetich

SZ: Når det så er sagt, så er fordømmelsen af den postmoderne venstrefløj for dens tilpasningsevne også falsk, eftersom man også bør stille det svære spørgsmål: hvad skulle alternativet egentlig være? Hvis venstrefløjen holdt sig til sit gamle program, ville den ganske enkelt marginalisere sig selv. Opgaven er derfor endnu sværere: det handler om nøje at gentænke venstrefløjsprojektet hinsides alternativet at 'tilpasse sig nye omstændigheder' og at holde fast i de gamle holdninger. Vi bør i stedet samle mod til at opgive demokrati som vor tids mestersignifiant. I dag er demokrati den vigtigste politiske fetich, forstået som fornægtelsen af grundlæggende sociale antagonismer: i valgsituationen er det sociale hierarki for en stund suspenderet, samfundet er reduceret til en ren tællelig mangfoldighed, og antagonismen er også her suspenderet.

KH: Immigration, asylpolitik, multietnicitet er centrale temaer i dagens pædagogiske teori og et overordentligt sårbart spørgsmål i dagens politik. Faktisk er det anledning til stor pinlighed i og splittelse af de gamle partier, især Socialdemokratiet. Og ikke blot her i Danmark, men også i den for nylig afviklede svenske valgkampagne.

SZ: Det er egentlig ikke overraskende, det er et europæisk fænomen. Alain Badiou gengiver tydeligt i sin analyse af, hvordan le Pen klarede sig videre til anden runde i det franske præsidentvalg, de sande elementer i de omsiggribende følelser af 'frygt' og 'skam', ja endda panik, som le Pen's sejr i første runde forårsagede hos mangen en demokratisk venstrefløjsmand. Grunden til panikken var ikke størrelsen af le Pen's sejr, men derimod det faktum, at han blev nummer to af kandidaterne i stedet for Jospin, som var den 'logiske' kandidat til denne plads. Panikken skyldtes, at i den demokratiske forståelse af en flerpartistat, hvor det politiske råderum er bipolart med to store partier eller blokke, som skiftes til at have magten, dér symboliserer det at blive nummer to en kandidats valgbarhed: så når le Pen sluttede på andenpladsen, var han at betragte som en reel kandidat til magten. Det var det, der forstyrrede den tavse pagt i vore dages liberale demokratier, som giver politisk frihed til enhver…. på betingelse af et sæt uskrevne regler, som begrænser, hvem der i virkeligheden kan vælges.

Så var det, der gjorde le Pen uegnet til valg, ganske enkelt det faktum, at han er uforenelig med den liberal-demokratiske tankegang, et fremmedlegeme? Nej, der er endnu en grund: le Pen's uheld (og rolle) var at introducere visse emner – truslen fra de fremmede, nødvendigheden af at begrænse immigrationen etc. – som i øvrigt siden lige så stille blev overtaget, ikke alene af de konservative partier, men også af den politik, som blev ført af socialistisk ledede regeringer. I dag hersker der almindelig konsensus omkring nødvendigheden af at 'regulere' immigranters status etc. Som det sædvanligvis formuleres, så satte le Pen fokus på problemer, der virkelig berørte befolkningen. 'Skammen' skyldtes altså, at vi blev afsløret som nogle hyklere, der dårligt tåler at blive konfronteret med vore sande holdninger. ►

FOTO: POLFOTO

Den slovenske filosof Slavoj Zizek besøger Danmarks Pædagogiske Universitet den 4. november, hvor han vil afholde forelæsningen 'Time to Rethink Democracy?' som en del af forelæsningsrækken 'Etisk og politisk dannelse'. Lektor Kirsten Hyldgaard, Institut for pædagogisk filosofi på Danmarks Pædagogiske Universitet, har på forhånd mailet med ham om emnet.

Det universelles grænse

For nylig blev en uheldsvanger beslutning næsten upåagtet truffet i EU, nemlig planen om at etablere et fælleseuropæisk grænsepoliti for at sikre isolationen af unionens territorium og forhindre tilstrømningen af indvandrere. DETTE er sandheden om globalisering; opbygningen af nye mure til at beskytte det velstående Europa fra horder af indvandrere. I den voldsomt roste frie cirkulation inden for den globale kapitalisme synes det at være 'ting' (varer), som cirkulerer frit, hvorimod 'personer' kommer mere og mere under kontrol. Denne nye form for racisme begået af de såkaldt udviklede lande er på sin vis mere brutal end tidligere tiders: den implicitte legitimering er hverken naturlig (det veludviklede Vestens 'naturlige' overlegenhed) eller kulturbetinget (at vi i den vestlige verden ønsker at bevare vores kulturelle identitet), men derimod skamløs økonomisk egoisme. Den fundamentale skillelinje drages mellem dem, der er inkluderet i den (relative) økonomiske velstand og dem, der er udelukket fra den. Det, som ligger skjult under disse beskyttende foranstaltninger, er bevidstheden om, at denne seneste model af kapitalistisk velstand ikke kan universaliseres. Og det triste i forbindelse med denne fundamentale bevidsthed er, at der er en tavs pagt mellem Kapitalen og det som er tilbage af arbejderklassen. Arbejderklassen er – om nogen – mere følsom over for en beskyttelse af dens relative privilegier end de store selskaber. Når vi ser på diskursen i forbindelse med universelle menneskerettigheder er sandheden derfor: En mur, der adskiller dem, som er dækket af menneskerettighedernes paraply, fra dem som er udelukket fra dens beskyttende skærm.

KH: Men i dag er det igen muligt at tale om universalisme efter historicismens epoke, hvor alting blev reduceret til kulturelt og historisk variable diskursive konstruktioner. Et uddannelsespolitisk mål kan nu formuleres som dannelse af såkaldte verdensborgere.

SZ: Enhver reference til universelle menneskerettigheder som et 'ufærdigt projekt', der gradvist skal udbredes til alle mennesker, er en forfængelig ideologisk kimære.

KH: Ja, det universelle sætter altid en grænse, der skaber og bevarer et indenfor og et udenfor, og denne grænse er kun historisk rokket af dem udenfor – ejendomsløse mænd, kvinder, sorte. Den politiske skandale i dette krav 'udefra' viser, at det universelle altid hviler på en for de indforståede ureflekteret grænse. Derfor kan kravet selvfølgelig ikke komme fra en paternalistisk attitude, der siger, at 'menneskerettighederne gradvist skal udbredes', men kun i form af det skandaløse 'udefra'.

SZ: Ja, og stillet over for dette har vi – i den vestlige verden – så ret til at dømme de udelukkede, når de med alle midler, inklusive terror, forsøger at bekæmpe eksklusionen?

KH: Er du sikker på, at det er de ekskluderede, der er terrorister. Er årsagen til terrorisme nødvendigvis eksklusion? Det er muligt at hævde, at terrorister ikke kommer 'udefra', ikke står udenfor den vesterlandske verden eller moderniteten, men snarere er 'indenfor' og drømmer eller fantaserer, som alle fundamentalister gør, om en verden 'udenfor' moderniteten, der skulle være karakteriseret ved Det Rene, Det Gode, Det Sande og Det Smukke. World Trade Center terroristerne blev i medierne beskrevet som universitetsstuderende, cola- og alkoholdrikkende kunder i den lokale pornofilmsbiks, altså som ganske almindelige vesterlandske mænd. Hvis dette er plausibelt, skal de snarere sammenlignes med IRA, Rote Arme Fraktion, De Røde Brigader og ETA.

Og hvorfor skulle vi ikke kunne fordømme terroristerne? Det synes snarere at have samme struktur som masochistens standardudsagn: 'Ja, min mand ydmyger og mishandler mig, men det er egentlig min egen skyld, for jeg ved jo godt, at han ikke bryder sig om, at jeg gør dette eller hint..' Så vi får her: 'Ja vi udbytter og udelukker dem, så det er egentlig vores egen skyld, og de har nærmest politisk og moralsk ret til at bombe os.' Er de, der faktisk er ekskluderede, ikke snarere dem, der dør af AIDS i Afrika eller udbyttes under rædselsfulde forhold i den tredje verdens fabrikker, og selv disse betingelser får tilsyneladende ikke disse til at synke til det moralske og politiske nulpunkt, som terror udgør?

Handlingens mulighed

SZ: Det, som taler for denne fortolkning, er, at vi finder det samme motiv i mange konservatives kritik af det moralsk slappe forbrugersamfund, som vi i dag lever i. Den ultimative trussel kommer slet ikke udefra, fra de fundamentalistiske 'andre'. Den kommer indefra, fra vores egen moralske svaghed, fra tabet af klare værdier og faste forpligtelser, fra tabet af sansen for pligt og opofrelse… det er ikke sært at amerikanske højreradikale i deres umiddelbare reaktion hævdede, at USA den 11. september blot fik hvad landet fortjente. Hvad nu hvis den selv samme logik understøtter 'kampen mod terror'? Hvad nu, hvis det sande formål med denne 'krig' er os selv og vores egen ideologiske mobilisering mod truslen fra Handlingen – L'acte? Hvad nu, hvis terrorangrebet – uanset hvor 'virkeligt' og skræmmende det måtte være – i sidste ende er en metaforisk substitut for denne Handling, for det at ryste vores liberal-demokratiske konsensus?

KH: Nu siger du 'L'acte', det centrale lacanianske begreb. Det fremprovokerer det klassiske leninistiske spørgsmål: Hvad må der gøres?

SZ: Forestillingen om en radikal politisk Handling som vejen ud af denne blindgyde kan naturligvis kun fremprovokere de forventede reaktioner fra de liberale. Standardkritikken drejer sig om Handlingens angiveligt 'absolutte' karakter af radikalt brud, hvilket gør det umuligt at gengive nogen som helst klar skelnen mellem en gedigen etisk handling og for eksempel en monstrøs nazistisk handling. For er det ikke sådan, at en Handling altid er indlejret i en specifik socio-symbolsk kontekst? Svaret på dette er selvfølgelig, at en Handling altid er en specifik intervention i en socio-symbolsk kontekst. Den samme gestus kan både være en Handling og en latterlig tom posering, afhængig af dens kontekst (for eksempel kan det at fremsætte en offentlig etisk udtalelse for sent ændre udtalelsen fra at være modig til at være en tom gestus). Hvor opstår misforståelsen? Hvorfor denne kritik? Der er noget andet, der forstyrrer kritikken af den lacanianske forestilling om Handling: sandt nok er en Handling altid situeret i en konkret kontekst – men det betyder ikke, at den er fuldt ud styret af konteksten. En Handling indeholder altid en radikal risiko, det er et skridt ud i det ukendte uden garanti for det endelige

udfald. Hvorfor nu det? Fordi en Handling retroaktivt forandrer de samme koordinater som den intervenerer ind i. Denne mangel på garanti er det, som kritikerne ikke kan tolerere: de ønsker en Handling uden risiko – gerne med empiriske risici, men uden den mere radikale 'transcendentale risiko' for at Handlingen ikke alene vil mislykkes, men radikalt falde til jorden. Kort sagt – for at parafrasere Robespierre – de som modsætter sig 'den absolutte Handling', modsætter sig effektivt Handling som sådan, de ønsker Handling uden Handlingen selv. Det, som de ønsker, er homologt med de demokratiske opportunister, der – som Lenin formulerede det i efteråret 1917 – ønsker en demokratisk legitimeret revolution, som om man først kunne organisere en folkeafstemning og først derefter, når der har vist sig et klart flertal, tage magten. Det er tydeligt her, hvordan en Handling ikke forsvarligt kan holdes inden for grænserne af demokrati (her forstået som et positivt system, hvor man legitimerer magten gennem frie valg). Handlingen tager form af en undtagelsestilstand, hvor man nødvendigvis må løbe risikoen og handle uden nogen form for legitimering. Handlingen vil i sig selv skabe betingelserne for dens retroaktive 'demokratiske' legitimering. For eksempel i 1940, efter det franske nederlag, da de Gaulle argumenterede for en fortsættelse af krigen mod tyskerne, skete det uden 'demokratisk legitimering'. Dengang støttede et flertal af franskmænd klart Marshall Petain – Jacques Duclos, den fremtrædende franske kommunist, skrev, at hvis der havde skullet afholdes 'frie valg' i Frankrig i efteråret 1940, ville Petain have fået mindst 90% af stemmerne. Men trods denne mangel på 'demokratisk legitimering' var sandheden på de Gaulles side og han talte i virkeligheden på Frankrigs vegne, på vegne af det franske folk som sådan. Dette gør det også muligt for os at imødegå den ultimative demokratiske bebrejdelse: den absolutte (selvrefererende) handling er uden enhver ekstern kontrol, som kunne forebygge skræmmende excesser – kan alt så legitimeres på en selv-refererende måde? Til det spørgsmål er svaret klart: sådan som tilfældet Frankrig i 1940 påviser, kan demokrati i sig selv ikke give nogen form for garanti. Der ER INGEN GARANTI mod muligheden for excesser – risikoen må altså være til stede som en del af selve det politiske felt.

Og for at vende tilbage til dit spørgsmål om immigrationspolitik synes dette at være prøven på, hvor alvorligt vi kan tage det Derridiansk-Levinasianske emne om gæstfrihed og åbenhed over for Det Andet. Dette må betyde gæstfrihed over for immigranter (eller palæstinensere i Israel) eller også betyder det ingen verdens ting.

KH: Til det kan man svare, at pointen med Levinas' etik omkring 'den Andens ansigt' netop er, at den etiske handling ikke 'betyder noget', den giver ikke mening i den betydning, at man enten skulle kunne ekstrahere et politisk princip eller en moralsk maksime fra Levinas' etik. En etisk handling er snarere 'absurd'. Så snart en handling giver mening, kan den måles i forhold til et princip – som brud på dette eller som bekræftelse af dette. En etisk handling er radikalt singulær, en sand etisk handling er en handling, man ikke ville kunne bebrejdes, hvis man ikke foretog den. Levinas' originalitet består i, at hans etik bryder med såvel aristotelisk 'Det gode livs' etik og kantianske universelle moralske maksimer. Og når man ikke kan udlede asyl– og immigrationspolitiske politiske konsekvenser af Levinas' etik, kan du selvfølgelig svare, hvorfor så overhovedet bekymre sig om ham, en konklusion jeg ikke ville være util-gængelig overfor.

SZ: Fint!

KH: Men der synes at være en vis kongenialitet mellem dette på den ene side og din tale om Handlingen og det lacanianske krav om 'ikke at vige for sit begær er at gøre sin pligt' på den anden side. Her er der heller ikke noget ekstra-analytisk princip, der skulle kunne afgøre, om der er tale om en sand handling eller snarere om at vige for begæret. Ikke at vige for sit begær er en radikalt singulær handling, en 'absurd' handling. Man kunne derfor med fordel diskutere Handlingen og Lacans etik overhovedet med Levinas' briller på i stedet for, som man plejer blandt lacanianere, med kantianske briller på.

SZ: Jeg kan godt se din pointe. Det er muligt, måske endda plausibelt. ▲

Oversat af Anne Slej Kristensen

Lektor, ph.d Kirsten Hyldgaard
Institut for pædagogisk filosofi
ved Danmarks Pædagogiske Universitet

Slavoj Zizek
Født i 1949 i Slovenien og en af de mest omdiskuterede og internationalt kendte filosoffer inden for de sidste ti-femten år. Han har udgivet en lang række bøger, der alle cirkulerer omkring politiske, kulturanalytiske, æstetiske, religionsfilosofiske og ikke mindst psykoanalytiske problemstillinger. På dansk foreligger 'Det skrøbelige absolutte – eller hvorfor er den kristne arv værd at kæmpe for', Gyldendal 2001, og 'Om troen, Forlaget Anis', Frederiksberg 2001.