

Forside til speciale - afhandling

Eksamenstermin (sæt x)	Sommer ____	Vinter ___X__
Underviser/vejleder: Caroline Schaffalitzky de Muckadell		

Dansk titel på speciale: "Fremmedgørelsesbegrebet: filosofiens tabte barn"	
Engelsk titel på speciale: "The concept of alienation: The lost child of philosophy"	
Min./max. antal typeenheder: Vedr. Speciale - Afhandling: 60-80 normalsider (144.000-192.000 typeenheder) eksklusive bilag Resumé Vedr. speciale - Afhandling Resumé: 1-2 normalsider Fremmedsprog resumé: Engelsk eller tysk Vurderingen af specialeresuméet kan påvirke den samlede karakter i opadgående eller nedadgående retning. (1 normalside = 2400 typeenheder)	Din besvarelses antal typeenheder¹: Speciale: 191988 Typeenheder Resumé/abstract: 4646 Typeenheder
Du skal være opmærksom på, såfremt din besvarelse ikke lever op til det angivne (min./max) antal typeenheder (normalsider) i studieordningen vil din opgave blive afvist, og du har brugt et forsøg.	
(sæt x) Ja, min eksamensopgave må gerne i anonym form kopieres/lægges på Blackboard som hjælp til kommende studerende i faget __x__	

Tro og love-erklæring
Det erklæres herved på tro og love, at undertegnede egenhændigt og selvstændigt har udformet denne eksamensopgave. Alle citater i teksten er markeret som sådanne, og eksamensopgaven, eller væsentlige dele af den, har ikke tidligere været fremlagt i anden bedømmelsessammenhæng. Læs mere her: http://www.sdu.dk/Information_til/Studerende_ved_SDU/Eksamen.aspx
Afleveret af (skriv dato og navn):
Dato: 31.10.2020, Navn: Sebastian Terp

¹ Tælles fra første tegn i indledningen til sidste tegn i konklusionen, inkl. fodnoter. Tabeller tælles med deres antal typeenheder. Følgende tælles *ikke* med: resumé, indholdsfortegnelse, litteraturliste og bilag. Se i øvrigt eksamensbestemmelserne for disciplinen i studieordningen.

Abstract

In the 1950-70's the concept of alienation was widely used in the public and in academic research. But in the 1980's the interest in the concept decreased drastically. In a philosophical context its use nearly vanished from academic research. In the book *Alienation* (2014 [2005]), Rachel Jaeggi makes the first major contribution to the theory of alienation since the 1980's, arguing that the use of the concept of alienation is still relevant and important for philosophical analysis. Following Jaeggi's example, this thesis goal is to renew the interest in the concept of alienation and the theory of alienation in philosophical analysis and possibly in other fields.

This is done by systematically reconstructing the concept of alienation through a critical examination and a conceptual analysis of the fundamental structures underlying the concept of alienation. In the examination I put a special emphasis on the concept of essentialism, perfectionism and paternalism. Moreover, I apply the concept of "the harmonistic model" derived from Rachel Jaeggi's work *Alienation*.

The examination looks into the conceptualization of alienation from the following traditions and philosophers: the etymological origin in ancient Rome, medieval Christian tradition, Rousseau, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche and Rachel Jaeggi.

My main discoveries, I argue, are that Nietzsche introduces a shift from a substantial to a formal basis in the methodological approach of alienation analysis/concept. This methodological shift is further developed by Jaeggi. It's a shift away from a holistic approach to the concept of alienation, wherein alienation analysis/critique asserts, that man has a "telos" derived from an "essence", and man is a "passive result" of world-processes.

Instead the concept of alienation is approached from an atomistic ("particular") standpoint. Here the alienation analysis/critique draws on particular and general conditions in the explanation of the phenomenon of alienation, and the particular condition is a determining factor herein. This analysis of alienation asserts, that human beings are in a "process" constituted by "relations", and man is "actively" engaged "in" the world processes. Also each case of alienation is treated as unique, and not as an expression of a general phenomenon.

Nietzsche also introduces a “psychological turn” which abandons the prejudice towards our affections as alienating ourselves from our conscious activities. This was one of the first steps toward making psychology a central part of the theory of alienation - as is the case today.

I also compare Nietzsche and Jaeggis concept of alienation and find, that their conceptualization of alienation has many similarities. But the study leaves the question: why doesn't Jaeggi credit Nietzsche more for his contribution? Which leads me to discover a contemporary silent bias, that overlooks Nietzsches contribution to contemporary theory of alienation and the conceptualization of alienation. I argue that the origin of this silent bias is rooted in Habermas extensive influence on critical theory and other intellectual circles. Finally, I sum up the contemporary standing of the theory of alienation and categorize the concept under two main headings/directions.

I conclude that the concept of alienation contributes in a unique way to the understanding of the philosophy of traditional philosophers. Moreover, due to the systematic approach in my thesis, the problems regarding essentialism, perfectionism and paternalism are stated even clearer and more thoroughly.

My main contribution to theory of alienation is showing that it's possible to construct and position Nietzsches philosophy from the perspective of the concept of alienation and both traditional and modern philosophers of alienation theory. Furthermore, in the examination of Nietzsches philosophy I argue that it is plausible, that Nietzsches concept of the “slave revolt” as a theory/hypothesis can be supported by an actual/occurred historical event. I also show that even though Nietzsche has contributed to alienation theory, he has nearly been entirely disregarded.

A final point is that the alienation concept, in itself, cannot be given a definite meaning, because each philosopher (etc.) has their unique way in conceptualizing alienation. But in general “to be alienated” characterizes what I call a “double-position”. A position where one is either part of something, that one wishes not to be part of or where you wish to be part of something that you are not part of. This can lead to different sorts of alienating feelings toward oneself, others and the world.

Indholdsfortegnelse

Forside	1
Abstract	2
Fremmedgørelsesbegrebet: filosofiens tabte barn	7
Jaeggi tager handsken op i 00'erne	9
Hvordan kommer vi videre?	9
Rekonstruktion af fremmedgørelsesbegrebet	10
Fremmedgørelsesbegrebets problemer	12
Fremmedgørelsesbegrebets etymologiske oprindelse: Antikken	12
Antikken sammenfatning	14
Middelalderen	14
Historisk subjekt	14
Essentialisme og perfektionisme	15
Paternalisme	15
Kristendommen sammenfatning	16
Jean-Jacques Rousseau	16
Menneskets natur og fremmedgørelse	16
Trældom og frihed	18
Samfundssyn og projekt	19
Rousseau sammenfatning	21
Georg W. F. Hegel	23
Virkelighedsopfattelse	23
Dualisme og fremmedgørelse	24
Humanisering af naturen	25
Menneskets sociale væsen	26
Menneskehedens historie	28
Menneskets formål	28
Statens formål	29
Statens struktur	30
Hegel sammenfatning	31
Ludwig Feuerbach	33
Virkelighedsopfattelse	33

Feuerbachs begreb om fremmedgørelse	35
Feuerbachs mål	37
Feuerbach sammenfatning	37
Karl Marx	39
Virkelighedsopfattelse	39
Menneskets arts-væren	39
Menneskets metafysiske essens	40
Menneskets sociale essens	41
Menneskets historiske fremmedgørelse	42
Fremmedgjort arbejde	44
Frigørelse af mennesket	45
Marx sammenfatning	46
Friederich Nietzsche	49
Virkelighedsopfattelse	49
Fremmedgørelsens oprindelse og naturalisme	49
Restauration af den jordiske tilblivelse	51
Metodisk tilgang	52
Analytisk tilgang	54
Menneskets psykologi	56
Sublimering, undertrykkelse og fremmedgørelse	57
Strukturelt ressentiment	59
Omvurderingen af værdierne	61
Slaveopstandens politiske historie	62
Fortællingen om Gilgamesh	63
Fortællingen om Moses	63
Sammenligning af Gilgamesh fortællingen og Moses fortællingen	64
Toraens narrativ en politisk begivenhed?	66
En strukturel fremmedgørelse	67
Hvad ønsker Nietzsche?	69
Nietzsche sammenfatning	72
Nietzsches overordnede bidrag til fremmedgørelsesteori	77
Rachel Jaeggi	79
Virkelighedsopfattelse	79
En formelt analyse	80

Jaeggi og Nietzsche	83
En stiltiende bias	84
Fremmedgørelsesteori i dag	86
Konklusion.....	88
Litteraturliste	90

Fremmedgørelsesbegrebet: filosofiens tabte barn

”Lidet har den levet, som aldrig har været fremmed overfor sig selv, andre eller verden” (Sebastian Terp)

Vi har vel alle på et tidspunkt følt en form for distance, svækkelse og uopnåelighed af et eller andet vi ønskede, stræbte, følte vi måtte have, forstå eller blive. At føle sig ude af stand til at gennemføre ens projekter, måske endda ikke engang være i stand til hverken at påbegynde et projekt eller end ikke at forestille sig et projekt; men stadig have en lyst til projektet på afstand af handlingen selv.

Traditionelt har filosoffer beskrevet disse forskellige former for desorienterede tilstande som en fremmedgørelse af ens iboende essens/natur, forårsaget på forskellig vis. Platon var den første, der klart berørte temaet, og det går igen hos Hegel og Marx mfl. Alle udtrykker de en form for fremmedgørelse hos mennesket, en distance fra en oprindelig form, ånd eller natur.

Hos Platon har vi ikke forstået ideen bag skinverdenen af fænomener. Kun i en ideal-stat under ”filosofkongen” kan mennesket ifølge ”den noble løgn” opnå sin sandfærdige form. Den noble løgn er fortællingen om, at da Gud skabte mennesket, indlejrede han/hun i hver enkelt et bestemt metal (guld, sølv, bronze), som bestemmer ens funktion/rolle i det perfekte samfund: Platons ideal-stat. Ens ”metal” er medfødt (men kan skifte over generationer). Man kan aldrig tilegne sig et andet metal/funktion, man kan kun vælge at enten leve efter sin natur (sit ”metal”) eller leve ufuldendt og dermed fremmedgjort (Republic 1935: 414c-415e).

Hos Hegel er mennesket ikke i fuld bevidsthed eller kontrol over sit selv. Det autentiske selv er en manifestation af ånden udtrykt igennem fornuften. Men den enkeltes drifter yder en indre tvang og ufrihed, der er fremmedgør ånden overfor sig selv. For at mennesket kan realisere sit autentiske selv, kræver det, at den enkelte bliver bevidst om åndens universelle strukturer/former og lever et social etiske liv. Dette kan kun lade sig gøre i et fællesskab, som er konstitueret af en ”nationalstat”, som er en manifestation af den guddommelige ånd.

Marx taler om at mennesket har et uopfyldt potentiale (en alsidig natur) konstitueret i vores fysiske natur og en metafysisk essens kaldet vores ”arts-væren”. Under kapitalismen fremmedgøres begge, så deres potentiale ikke kan realiseres. I takt med at produktionsmidlernes tekniske udvikling skrider frem, muliggøres realisering af vores alsidige natur, men kun hvis vi

forstår, at vi er fremmedgjort af nogle sociale-strukturer, som er konstitueret af kapitalismen. Ved at forstå vores sociale undertrykkelse "på det rette tidspunkt", kan vi bryde med den igennem en social konflikt en såkaldt revolution. For til sidst under et kommunistisk fællesskab at realisere vores alsidige natur.

Hvad fortæller dette korte rids af filosofihistoriske klassikere os? At fremmedgørelsesbegrebet står helt centralt indenfor filosofisk teori. Jeg mener, det er tydeligt, at det er et gennemgående emne, men alligevel er fremmedgørelsesbegrebet indenfor filosofisk fagfællesskab gået næsten fuldstændig af mode. I det eneste større, filosofiske værk om fremmedgørelses teori siden 1970'erne (Kalekin-Fishman o.a. 2015: 924) skriver Rachel Jaeggi:

Yet not only has alienation nearly disappeared from today's philosophical literature, it also has hardly any place any longer in the vocabulary of contemporary cultural critique. The concept of alienation was too inflationary in the period at which it was at its height; its philosophical foundations look outmoded in the age of postmodernity (Jaeggi 2014[2005]: xix)

Begrebet var til gengæld yderst populært i 1950-70'erne (Tenhouten 2017: 52). Så populært at mængden af udlægninger og uenighed om begrebets generelle betydning næsten kan siges at have udtømt det for klart indhold. Begrebets indhold var desuden blandet sammen på tværs af flere akademiske traditioner, og der var udlægninger fra psykologi, sociologi, kritisk teori, marxismen og eksistentialismen.

I praksis var fremmedgørelsesbegrebet gennem lang tid et centralt begreb for den politiske venstrefløj samt de konservatives sociale kritik og et udslagsgivende tema for marxistisk social-filosofi med stor betydning for vestlig marxisme og kritisk teori. Dette bekræftes af Shlomo Avineris kommentar om, at fremmedgørelsesbegrebet var blevet "[the] most popular of Marx's phrases" (Avineris 1968: 2). Samtidig har fremmedgørelsesbegrebet haft indflydelse på forskellige versioner af eksistentialistisk inspireret kulturel kritik (Jaeggi 2014: xix).

Problemet er, at der ikke har været noget fælles grundlag for, hvordan fremmedgørelsesbegrebet er blevet opfattet. I 1976 giver Peter C. Ludz en status over fremmedgørelsesteoriens daværende situation: "theory building concerning alienation is still at a

very low stage [...] now as before, the alienation concept carries the burden of generality” (Ludz 1976: 31). Fremmedgørelsesbegrebet havde for mange forskellige konnotationer og ingen ”bestemt” reference og bliver dermed ”redundant”: “Thus, alienation is always in danger of becoming an empty formula” (Ludz 1976: 31). Derfor opfordrer han til et fælles systematisk akademisk arbejde, hvor alle ”manifestationer” og ”propositioner” vedrørende fremmedgørelsesbegrebet belyses. Særligt lægger han vægt på, at historiske aspekter af ordet bliver gjort mere tydelige (Ludz 1976: 31).

Jaeggi tager handsken op i 00’erne

Dette foretagende er først blevet taget op af Rachel Jaeggi (som ikke henviser til Ludz) (Kalekin-Fishman o.a. 2015: 924). Jaeggi ønsker at foretage en rekonstruktion af fremmedgørelsesbegrebet i to henseender (Jaeggi 2014: xx):

1. At artikulere fremmedgørelsesbegrebets generelle betydninger.
2. At systematisk omfortolke fremmedgørelsesbegrebet, så begrebet går fri af indvendinger relateret til essentialisme, perfektionisme og paternalisme.

I forlængelse heraf mener Jaeggi, at fremmedgørelsesbegrebet kan bidrage med frugtbare undersøgelser i lyset af samtids sociale og økonomisk udvikling, hvor hun mener, at individets identitet og sociale sammenhængskraft er truet pga. af en senmoderne kapitalisme (Jaeggi 2014: xiii).

Hvordan kommer vi videre?

Med afsæt i Ludz’s opfordring og Jaeggis bidrag ønsker jeg selv at sætte fokus på fremmedgørelsesteori og derved forny/bidrage til diskussionen om fremmedgørelsesfænomenet indenfor filosofien. Dette speciale har følgende problemformulering:

- Hvordan kan man foretage en rekonstruktion af fremmedgørelsesbegrebet i en dialog med traditionelle filosofers udlægninger af menneskets fremmedgørelse samt det nymoderne filosofiske fremmedgørelsesbegreb fra Jaeggi?

Jeg vil besvare spørgsmålet særligt med blik for Nietzsches filosofi i dialog med Rousseau, Hegel, Feuerbach, Marx og Rachel Jaeggi.

Målet er at forny relevansen af begrebet indenfor filosofi ved at italesætte det på en ny måde og derved tilbyde en rekonstruktion af begrebet. Dette vil muliggøre anvendelsen af fremmedgørelsesbegrebet som en fremtidig analyseoptik, fx i anvendt filosofiske sammenhænge som kan fremhæve problemer i samtiden på enten et individ plan eller kulturelt plan. Men det vil også kunne bidrage til analyse af litterære tekster, herunder litterære personligheder eller underliggende værdisystemer.

Rekonstruktion af fremmedgørelsesbegrebet

Hvordan bør en rekonstruktion af fremmedgørelsesbegrebet foretages? Målet for specialet er en historisk rekonstruktion af begrebet. For at afdække nogle af de temaer, der går igen, samt vise forandringer/brud i begrebets udviklingshistorie. Jeg vil derfor lave en historisk fremstilling, noget som Ludz opfordrede til (se s.9), og som både Rachel Jaeggi og Warren D. TenHouten adresserer i deres respektive værker om begrebet. Hensigten er dels at tydeliggøre udviklingen i begrebets struktur, og at få en indfaldsvinkel til Nietzsches position i fremmedgørelsesteori, samt at muliggøre en udvidet diskussion af Jaeggis fremmedgørelses begreb.

Jeg indleder den historiske rekonstruktion med en etymologisk beskrivelse af begrebet, derefter fremhæves nogle af de teleologiske aspekter fra den tidlige kristendom. Herefter vender jeg mig mod Rousseau, Hegel, Feuerbach, Marx og Nietzsche, for til sidst at sammenligne og diskutere Nietzsche og Jaeggis fremmedgørelsesbegreb og foreslå en præcisering af fremmedgørelsesteoris nuværende ståsted.

Valget af Rousseau, Hegel og Marx i den historiske fremstilling synes at være ligetil, idet de er grundlæggende i fremmedgørelsesteoriens kanon. Fx siger Jaeggi om Rousseau:

Even if the term itself is absent [“Fremmedgørelse” ordet], Rousseau’s works contain all the key ideas that theories of alienation (in the social-philosophical sense), both past and present, have relied on. (Jaeggi 2014: 6-7)

Rousseau er således et oplagt udgangspunkt for introduktion af fremmedgørelsesbegrebet i en filosofisk kontekst. Citatet tydeliggør også, at fremmedgørelsesbegrebet handler om en bestemt tematik og begrebsstruktur, og derfor er det ikke en nødvendig forudsætning, at en filosof anvender det specifikke "fremmedgørelses" ord for, at han/hun bidrager til en begrebsliggørelse af fremmedgørelse. Hverken Rousseau eller Nietzsche anvender fremmedgørelse som ord/term (henholdsvis fransk "alienatio", engelsk "alienation" og tysk "entfremdung").

Hegel er den, der introducerer fremmedgørelsesbegrebet som ord/term, "entfremdung", i filosofien. Men det er Marxs videreudvikling af både Rousseaus, Hegels og Feuerbachs fremmedgørelsesbegreb, der bliver skelsættende for udformningen af fremmedgørelsesteorien i 1900-tallet. Derfor er en belysning af Feuerbachs fremmedgørelsesbegreb naturligvis også uomgængelig.

Nietzsches kulturelle kritik af de europæiske værdiers ophav og form herunder hans beskrivelse af et ressentiment samt hans generelle naturalistiske projekt og metode gør Nietzsches filosofi særlig relevant for fremmedgørelsesteori. Men desværre overses han næsten totalt i denne sammenhæng. I samlingsværket *Theories Of Alienation (1976)* nævnes Nietzsche overhovedet ikke, og i sociologen Tenhoutens værk *Alienation And Affect (2017)* inkluderes Nietzsche heller ikke i den historiske rekonstruktion af fremmedgørelsesbegrebet på nær et sted og her meget kortfattet (Tenhouten 2017: 49). Tenhouten trækker dog på Nietzsches begreb om ressentiment to steder (Tenhouten 2017: 107-10, 117).

Jaeggis filosofiske værk, der er fast forankret indenfor kritisk teori, nævner Nietzsche nogle få gange men hovedsageligt for at afvise visse nietzscheanske positioner. Som vi skal se senere, er dette på trods af, at mange af Jaeggis begreber har påfaldende lighedstræk med Nietzsches begreber.

Så selvom fremmedgørelsesteori og forskning i meget begrænset grad henviser til Nietzsche, vil jeg demonstrere Nietzsches bidrag til en fremmedgørelsesteori.

Mit mål er derfor ikke at italesætte et helt nyt fremmedgørelsesbegreb men at fremhæve væsentlige udviklingstræk i fremmedgørelsesbegrebet, som jeg mener er blevet overset og derved rekonstruere fremmedgørelsesbegrebet.

Fremmedgørelsesbegrebets problemer

Problemet, som Jaeggi (se s.9) påpeger omkring essentialisme, perfektionisme og paternalisme, er positioner som tydeliggøres løbende i rekonstruktionen af fremmedgørelsesbegrebet og gennemgås derfor kort:

1. Essentialisme: Ideen om at mennesket har et distinkt træk, en såkaldt essens. En essens som er universel for "menneskearten", og er en objektiv kendsgerning (Jaeggi 2014: 2).
2. Perfektionisme (etisk perfektionisme): idealet om at der findes et objektivt gode eller formål, i sig selv. Et ideal som identificerer et sæt af egenskaber eller sæt af funktioner iboende i menneskets natur – et formål- som bør realiseres (Jaeggi 2014: 29).
3. Paternalisme er en intervention af en handling eller person mod den enkeltes vilje. Interventionen forsvares eller motiveres af påstanden om, at personen, der er blevet intervenseret, er bedre stillet eller beskyttet mod skade (Dworkin 2020). Den intervenerende part antager at "de ved bedre".

Fremmedgørelsesbegrebets etymologiske oprindelse: Antikken

Fremmedgørelsesordet, som moderne danske, tyske, engelske og franske former er afledt af, har deres rod i en latinsk form i antikkens Romerrige. Det danske ord "fremmedgørelse" har sin oprindelse i det tyske ord "entfremden" (Den Danske Ordbog (red.) 2018). "Entfremden" kan bøjes til "Entfremdung". "Entfremdung" er sammen med både det engelske ord "alienation" og det franske ord "aliénation" afledt af den oprindelige latinske form "alienatio (abalienatio)". Formen omfatter tre overordnede betydnings-sfærer (Tenhouten 2017: 7) (Ludz 1976: 5):

1. En legal sfære ("Dominion ad alium transferimus"): Denne sfære henviste til en juridisk overførelse af ejendom eller ejerskab af noget af værdi fra et individ til et andet. Den, som overdragede en genstand (kan være en slave) igennem en sådan transaktion, vil opleve en "fremmedgørelse" af selvsamme genstand efter overdragelsen grundet den andens besiddelse (Tenhouten 2017: 7).

2. En social sfære ("Alenatio"): Hvor ordet betød en form for "forskydning", ubehag, tilbagetrækning af en følelse af goodwill, patriotisme, venskab eller kærlighed. Fx i kærlighedsforhold kan man tale om en fremmedgørende følelse af at være frarøvet af en, man holder af; af en "krænkende" tredje part. Dvs. en ugengældt følelse af kærlighed. (Ludz 1976: 5) (Tenhouten 2017: 7).
3. En medicinsk/psykologisk sfære ("Alienation mentis"): Hvor ordets betydning udtrykkes i tilfælde, hvor fx et individ udtrykker en form for "forskydning" i sin mentale evner. En "sindsfraværelse", manglende koncentration eller manglende fornuft: som når en "bliver gal", når man mister sin "sunde fornuft" og er "ude af sit eget sind" (Tenhouten 2017: 7) (Ludz 1976: 5).

Generelt gælder det for de tre udgaver af de latinske fremmedgørelsesbegreber, at de beskriver en bestemt form for distance, adskillelse eller separation. En separation af noget som "burde høre sammen". Fx tabet af et følt tilhørsforhold, en slave eller ens kærlighed, er et tab af noget, som er "sit", som man "ejer". Man har en følelse af noget, som er "sit", men som på samme tid ikke er "sit".

Temaet tages op af Rachel Jaeggi:

Thus things or relationships from which someone has become alienated make a claim, enigmatically, to being also still "one's own" even though they have become alien (Jaeggi 2014: 25)

Jaeggis indfaldsvinkel til temaet er familiære relationer. Hun fremhæver en person, der distancerer sig fra sin familie. Distancen er betinget af tilhørsforholdet til familien, som man på "en eller anden måde" stadig føler sig en del af, men samtidig afviser. Jaeggi tilføjer, at den tyske term entfremdung selv skaber et billede som:

[...] suggest the separation of things which naturally belong together, or the establishment of some relation of indifference or hostility between things which are properly in harmony. (Jaeggi 2014: 25)

Antikken sammenfatning

Fremmedgørelsesbegrebet i antikken synes at være afgrænset til en relativ snæver juridisk praksis, men det er svært at sige præcist, i hvilket omfang begreberne/ordene var udbredt og italesat i datidens samfund. Sikkert er det, at med introduktionen af kristne institutioner og overbevisninger kommer fremmedgørelsesbegrebet til at omfatte mere end enkeltstående juridiske sager. Fremmedgørelse bliver definerende for hele menneskehedens selvforståelse og forsøges at gøres til en del af vores iboende selvforståelse fra fødsel til død i form af en relation til Gud. Fremmedgørelse bliver universelt i kristendommen.

Middelalderen

I Middelalderen blev fremmedgørelsen begrebsliggjort af kristendommen. I kristendommen blev individet anskuet ud fra sin relation til den guddommelig orden (Kalekin-Fishman 2015: 917). Mennesket blev fremmedgjort overfor Gud efter syndefaldet, og det skulle råde bod på fortidens synder i det jordiske liv. Her måtte den enkeltes karakters værdighed testes i forhold til at indtræde i Guds rige jf. det kristne frelse-begreb (Von Der Luft 1984: 341). Hvis man bestod livets "test", kunne man atter anskue sig selv under Guds nåde. Dermed var man ikke forvist til livets (eller helvedets) lidende, kropslige og ondskabsfulde jordiske eksistens fx jf. Johannes evangeliet (og dens dualisme) og romerbrevene af Paulus.

I *Moralia in Job* skrevet af Gregory², og et stort antal andre tekster, er Satan³ den faldne engel: den fremmedgjorte eller fremmede "par excellence" i kristendommen. Satan, som oprindeligt var Guds tjener, var det første væsen, der blev fremmedgjort overfor Gud (før menneskeheden), fordi satan, hverken ville erfare "Guds kærlighed" eller følge Guds guddommelige orden. I stedet valgte satan at udfordre og konkurrere med Gud (Stefáson 2009) (Tenhouten 2017: 7-8).

Historisk subjekt

Gregory og Paulus udviklede et dialektisk begreb og lagde fundamentet for en kristen apokalyptisk tradition, hvor menneskets formål var knyttet til et historisk subjekt. I kristendommens apokalyptiske tradition taler man om en serie af begivenheder, der fører til dommedag eller Guds

² En bog som er en grundsten i kristen etik og baseret på den GT-fortælling om "Job".

³ Satan associeres med det jordiske modsat det himmelske fx i Johannes evangeliet (Johannes 14:30) eller i Jesus ørkenvandring (2.Kor. 4:4).

rige, og det er meget omdiskuteret præcist, hvordan det forløber. Men i overordnede træk er hovedsynspunkterne, at enten dømmes man værdig til Guds rige i himlen eller sendes til helvede efter sin død/ved dommedag. Nogle taler også om Jesus "anden kommen", som igangsætter en sidste række begivenheder før dommedag eller etableringen af et utopisk samfund på jorden (Burn 2017: 92-97).

Essentialisme og perfektionisme

I middelalderen begrebsliggøres fremmedgørelsesbegrebet derfor ud fra et historisk subjekt sidestillet med en dialektisk udvikling. Her kan historien ses som en antitese til Edens have. Syntesen er Guds rige i efterlivet eller ved dommedag. Ud fra moderne terminologi kan man tale om, at en essentialisme og perfektionisme antages. Mennesket har en essens, ånden (som er fremmedgjort af synden (naturen)) og et objektivt formål, som bør realiseres (forsoning med Gud). Jaeggi karakteriserer kombinationen af essentialisme og perfektionisme som en "closed, harmonistic model of reconciliation" (Jaeggi 2014: 2, 40). Begrebet karakteriserer en udvikling mellem to tilstande, hvor der er et brud med en oprindelige harmoni, hvorefter der indtræder en spændingstilstand, som til sidst forsones i en ny eller den oprindelige harmoni. I kristen mytologi ses det fx, at mennesket startede i en harmonisk ordnet sfære, Edens have. Der forekommer et brud, syndefaldet, og mennesket blev fremmedgjort, for til sidst at indtræde i Guds rige.

Paternalisme

En paternalisme udtrykkes i begrebsliggørelsen af et strengt moralsk kodeks, der fremstilles som et påbud af Gud og en præstestand, der fungerer som bedre vidende "vejleder" og regenter i "Guds sted" på jorden. Fx jf. citater⁴:

I [Gud], even I, will be with your [Moses] mouth and his [Aaron] mouth, and I will teach you what you are to do. "Moreover, he shall speak for you to the people; and he will be as a mouth for you and you will be as God to him. (Exodus 4:15-16)

Og

⁴ Se også: Exodus 18:21-22

Go therefore and make disciples of all the nations, baptizing them in the name of the Father and the Son and the Holy Spirit, teaching them to observe all that I commanded you;[...] (Matthew 28:19)

Kristendommen sammenfatning

Kristendommen indfører et strengt moralsk kodeks, der opdeler handlinger i rigtige og forkerte fx repræsenteret af de 10 bud (eller Gregorys *Moralia In Job*). Det fremmedgjorte associeres med satans adfærd, der udfordrer den sandfærdige og rette tro på Gud jf. Johannes evangeliet mm. Dette betyder, at fremmedgjorte personer på mange måder ekskluderes, og deres chancer for indgå i det guddommelige fællesskab forringes (fx middelalderbegrebet om skærsilden). Der knyttes dømmende og negative begreber til den fremmedgjorte, som fx udtrykkes i følgende citat, der beskriver dommedag:

Many of those who sleep in the dust of the ground will awake, these to everlasting life, but the others to disgrace and everlasting contempt (Daniel 12:2-3). [...] at the end of the age. (Daniel 12:13)

Fremmedgørelse knyttes derfor til ens iboende natur, der er medfødt og en fundamental del af livet. Synden, og dermed fremmedgørelse fra Gud, er vores jordiske essens, og hvis vi handler forkert, kan den yderligere forværres. Hermed blev fremmedgørelsesbegrebet knyttet til vores iboende moralske karakter.

Jean-Jacques Rousseau

Menneskets natur og fremmedgørelse

Rousseau anskuer menneskets natur som grundlæggende konstitueret af to entiteter: passioner og fornuften. Fornuften er menneskets distinkte karaktertræk, vores essens. Samtidig karakteriseres mennesket af to overordnede passioner, to former for selvkærlighed kaldet "amour de soi" og "amour-propre":

Amour-propre and amour de soi, two passions very different in their nature and their effects, must not be confused. Amour de soi is a natural sentiment which inclines every animal to watch over its own preservation, and which, directed in man by reason and modified by pity, produces humanity and virtue. Amour-propre is only a relative sentiment, artificial and born in society, which inclines each individual to have a greater esteem for himself than for anyone else, inspires in men all the harm they do to one another, and is the true source of honor. (Rousseau 1964: 221-22)

Oprindeligt eksisterede udelukkende amour de soi i en naturtilstand, hvor menneskets fornuft ikke var færdig udviklet (Cooper 1998: 680). Her levede individet selvtilstrækkeligt, isoleret og fredfyldt. Gradvist udvikler mennesket en empatisk følelse, der bliver grundlæggende for dannelsen af et primitivt samfund og en påbegyndende "menneskehed". Det primitive og spirende samfund bliver af Rousseau betragtet som "the happiest and most durable epoch" (Cooper 1998: 665), og amour-propre udvikles kun i moderat grad. Den moderate grad af amour-propre har kun positive effekter på dette stadie (Cooper 1998: 665-666), og mennesket arbejder oprigtigt for fællesskabets interesser (Koch 1997: 449).

Som følge af amour-propre udvikles en ide om privat ejendomsret, som er selvforstærkende for udvikling af amour-propres negative egenskaber. Grunden er, at der opstår en distinktion mellem "noget som er mit" og "noget som er dit" og herfra udspringer en egocentreret selvopfattelse. Dette fører til, at mennesket mister sin oprindelige naturs uskyld (Koch 1997: 449).

Mens amour de soi altid er god og aldrig søger at skade andre og er en kilde til empati, så har amour-propre både gode og dårlige egenskaber. Amour-propre er kilden til menneskets værste og ondeste handlinger, men kan samtidig også føre til menneskets største bedrifter. Uden amour-propre vil der ingen moralsk heroisme eller stærke moralske passioner eksistere (Cooper 1998: 663-634).

Forklaringen ligger i, at godhed, som er iboende karaktertræk ved empati og amour de soi, hovedsagelig er passiv. Et udelukkende godt menneske gør ingen skade, men bekæmper heller ikke uretfærdighed, da vedkommendes respons på uretfærdighed er sørgmodighed og foragt. Moralske passioner kræver en følelse af indignation. Men indignation opstår kun i perspektivet af en selv. Dvs.

kun når man tager hensyn til ens eget selvværd i form af at have sine værdier respekteret af en anden.

Det er kun amour-propre, der rejser sådanne overvejelser (Cooper 1998: 669). Samtidig er sådanne refleksioner fremmedgørende overfor vores oprindelige natur, amour de soi, og andre mennesker. Som Frederick Neuhouer udtrykker det med blik på Rousseau: "The problem that gives rise to alienation [. . .] is that one relies too much on what others think to confirm whatever conception of one's worth one has" (Neuhouer 2008: 85)

Andres accept af én bliver et grundvilkår for ens egen selvopfattelse og at være tilfreds med sig selv. Dette indebærer, at andres vurdering af en bliver målestokken for ens selvværd. Vi bliver opmærksom på ligheder og forskelle i vores egne og andres livsbetingelser.

Herved skabes en konkurrerende lyst hos mennesket efter at være den bedste og "mest anerkendte". Herfra opstår ondsindet revanche, der grundet amour-propres relative natur er interesseret i at "laying others low" og løfte sig selv op (Cooper 1998: 664). Dette udvider menneskets følelsesspektrum og bevidsthed, men fremmedgør os fra vores oprindelige natur (Tenhouten 2017: 15-16). Vi bliver klogere, men ikke lykkelige (Cooper 1998: 680).

Opsummeret så beskriver Rousseau, hvordan en paradoksal og fremmedgørende psykologisk situation opstår hos mennesket i samfundet: en splittelse mellem et "naturligt" selv manifesteret i amour de soi og et socialt "kunstigt" selv manifesteret i amour-propre.

Trældom og frihed

En samfundsmæssig konsekvens af udviklingen af amour-propre er udvikling af ideen om privat ejendomsret. En adskillelse af ejerforhold som bliver afsættet for skabelsen af et modsætningsforhold mellem en besiddende og en besiddelsesløs klasse. Hermed opstår en politisk ulighed imellem herskere og undersåtter. Dette er en unaturlig opdeling, som underminerer menneskets frihed. Men hverken overmagten eller de underkuede er bevidste om forholdet: "Man was/is born free, and everywhere he is in chains. One who believes himself the master of others is nonetheless a greater slave than they" (Rousseau 1994: 131). Fremmedgørelse er derfor et totalt fænomen, og ingen er frie.

Ifølge Rousseau er mennesket født frit fra naturens side med en ubegrænset ret til alt, hvad en person vil erhverve efter bedste evne. I takt med at samfundsorden etableres, ændres friheden

”til alting” sig til en borgerlig frihed, hvor mennesket er underkastet lovens og nationens herredømme. Det er ikke en afgivelse af ens frihed, men en transformation af friheden. Et menneske kan ikke afgive sin frihed, fordi det er ensbetydende med afgivelsen af ens moralske karakter og ens menneskelighed:

To renounce one’s freedom is to renounce one’s status as a man, the right of humanity and even its duties. [...]. Such a renunciation is incompatible with the nature of man, and taking away all his freedom of will is taking away all morality from his actions. (Rousseau 1994: 135)

Samfundssyn og projekt

Rousseau mener, at samfundet har udviklet sig i en uretfærdig og ulige retning og fordømmer bittert hykleriet og den følelsesmæssige afstumpethed (jf. *den anden diskurs*⁵) (Cheryl 2001: 75). I *den anden diskurs* og *den sociale kontrakt* begrebsliggør han et idealt civilsamfund. Retfærdighed, pligt og rettigheder udskifter vores passioner: ”man, [...], find[s] himself forced to act upon other principles and to consult his reason before heeding his inclinations” (Rousseau 1994: 141). Autentisk frihed kan kun opfyldes under vejledning af fornuften. Det er fornuften, som skal regere og vejlede ens passioner i dette civilsamfund (Cheryl 2001: 77).

En betingelse for dette civilsamfund er, at borgeren opnår ”moralsk frihed”, der kræver, at hver borger kun er underlagt deres egen lov (Bertram 2020: sektion.3.4):

To the foregoing acquisitions of the civil state could be added moral freedom, which alone makes man truly the master of himself. For the impulse of appetite alone is slavery, and obedience to the law one has prescribed for oneself is freedom. (Rousseau 1994: 142)

Rousseaus samfundsmodel kan kun lade sig gøre med en bestemt lovgivers kommen. Denne lovgiver vejleder folket, fastsætter regler for samfundet og inspirerer generelt til en følelse af at være af del af en kollektiv identitet. Lovgiveren er delvist guddommelig og vejledt af en ”sublime

⁵ *Afhandling om ulighedens oprindelse og grundlæggelse blandt menneskene.*

reason" (Rousseau 1994: 156) (Fralin 1978: 526) (Bertram 2020: sektion.3.4). Hans kvalifikationer inkluderer hans evne til: "who saw all of men's passions yet experience none of them" (Rousseau 1994: 154). Lovgiverens grundlæggende "funktion" er at etablere almene og fornuftbestemte diktater og derved overskride passioner afledt af personlige forhold. Det bekræftes af Cheryl Hall, der siger, at man kan argumentere for, at Rousseau mener, at en fundamental forudsætning for grundlæggelsen af det gode politiske civilsamfund: "requires transcending "men's passions"" (Cheryl 1998: 77).

Dette indebærer, at folket/borgeren indgår en social kontrakt med en suveræn. Suverænen er et abstrakt teoretisk begreb kaldet almenvilje, som Rousseau mener henviser til folkets egen vilje. Fralin pointerer, at man kan argumentere både for, at suverænen kan repræsenteres enten af en person eller en instans, og at den ikke kan/gør (Fralin 1978: 521-24) (Koch 1997: 451, 453):

I say, therefore, that sovereignty, being only the exercise of the general will [almenviljen], can never be alienated, and that the sovereignty, which is only a collective being, can only be represented by itself. Power can perfectly well be transferred, but not will. (Rousseau 1994: 145)

Suverænen fastsætter fællesskabets love på borgernes vegne. Det er ikke en ophævelse af borgerens frihed, idet suverænen repræsenterer deres "viljer" hver især. Der er ikke tale om en afgivelse af ens frihed, men en transformation af friheden:

Each of us puts his person and all his power in common under the supreme direction of the general will; and in a body we receive each member as an indivisible part of the whole. (Rousseau 1994: 139)

Menneskets frihed er ifølge Rousseau sikret i en stat, hvori almenviljen regerer, og er legitim når den repræsenterer den offentlige interesse (jf. *Diskursen om Økonomisk Politik*) (Koch 1997: 451) (Fralin 1978: 521). Samtidig bør samfundet styres af et elektivt aristokrati (jf. *Den Sociale Kontrakt*). En udøvende magt, som både er den lovgivende magt og udpeger kandidaterne, som skal lovgive. (Fralin 1978: 531). De varetager den daglige administration med begrundelsen, at de er mest

velegnede/kompetente (Bertram 2020: sektion.3.4). Borgeren bliver derfor udelukket fra en række politiske processer, der stiller spørgsmål ved, i hvilken grad et sådant system kan repræsentere den offentlige interesse.

Samfundsmodellen vil, ifølge Rousseau, muliggøre, at borgeren lever under love, som er lige for alle, almene og legitime (Thyssen 2012: 447). Men borgerne skal først have gennemgået en moralsk udvikling, hvor borgerne bliver dydige før samfundsmodellen er mulig. Det indebærer at varetage værdierne lighed og frihed.

Disse ytres primært ved at handle i offentlighedens interesse til forskel fra den private (Cheryl 2001: 86): "For the private will tends by its nature toward preferences, and the general will toward equality" (Rousseau 1994: 145). Dyden opnås, når "amour de soi" er "ordentlig udviklet", og fører til, at retfærdighed skabes (Rousseau 1979: 235). Begrebet retfærdighed ses derfor som et resultat af forskellige dyder, og er en udvikling af vores passioner fra et mere primitivt stadie. Retfærdighed er: "only an ordered development of our primitive affections," og en "true affection of the soul enlightened by reason" (Rousseau 1979: 235).

Rousseau sammenfatning

Rousseaus fremmedgørelsesbegreb følger strukturen af "closed harmonistic model of reconciliation". Her går mennesket fra en harmonisk tilstand, det primitive samfund, til en spændingsfyldt tilstand karakteriseret af det fremmedgørende amour-propre i et socialt uretfærdigt samfund. Til sidst indtræder det i en harmonisk tilstand i et fornuftbestemt og social retfærdigt og lige samfund.

Hos Rousseau er vores iboende natur passiv, den er empatisk og vil ikke skade. Vores natur er også kendetegnet ved en bestemt moralsk karakter betinget af fornuften. Moral og fornuft bliver sammenstillet og gjort til iboende og universelle træk, der er karakteriserende for vores menneskelighed.

Rousseau taler om en ubevidst og ufrivillig fremmedgørelse, der er forårsaget af "anonyme" sociale strukturer. Rousseaus projekt er rettet mod en frigørelse og genetablering af vores sande natur og moralske karakter.

Men det er vigtigt at holde sig for øje, at selvom Rousseau forbinder samfundet med amour-propre, så er samfundet også et springbræt til noget mere. Ligesom amour-propre afføder

moralsk dekadence, så udspringer den positive løsning til dens selvskabte problem også fra den selv i form af moralsk heroisme. Det gælder også menneskets refleksive sindelag, hvor dårlige egenskaber, fx jalousi, bliver den første "bevidstheds-ekspansion" på vejen mod et mere vidtrækkende kendskab til verden. Samfundet er stedet, hvor mennesket kan opnå et højere "ontologisk"/ udviklingsmæssig stadie: "[society] changed him from a stupid, limited animal into an intelligent being and a man. (Rousseau 1994: 141)

Som følge heraf indfører Rousseau et socialt telos: "he makes progress only in society" (Rousseau 1994: 56). Lignende pointe finder man hos Steven G. Affeldt (Affeldt 1999: 299). Derfor sammenstilles frihed og menneskets moralske karakter med hinanden, hvor en betingelse for frihed er den sociale sfære. Dette er et af de to vigtigste udviklingshistoriske træk ved fremmedgørelsesbegrebet, ifølge Jaeggi:

ideas that have made Rousseau's thought influential as a theory of alienation: first, the development of the modern ideal of authenticity as an undisturbed agreement with oneself and one's own nature and, second, and ideal for social freedom[...] (Jaeggi 2014: 7)

Mennesket kan kun realisere sin sande natur i et fællesskab, og det kræver, at love er i overensstemmelse med individets egne love. Men da Rousseau på forhånd har indtaget en bestemt position i forhold til vores sande natur givet ved amour de soi, samt foreskriver en bestemt samfundsmodel og dyder, så betyder det, at Rousseau, ligesom de kristne evangelister, moraliserer fremmedgørelsesbegrebet. En position som på forhånd udpeger rigtigt og forkert. Det gode er amour de soi styret af fornuften, og det onde og nødvendige er amour-propre.

Herudover bør fremhæves, at suverænen er en abstrakt entitet formuleret som en almen vilje, der ikke repræsenteres af nogen konkrete person. Så mens Rousseau beskriver sit ideelle civilsamfund som en frigørelse fra amour-propre, som fastholdes i sociale strukturer, så underlægger han mennesket en ny abstrakt anonym autoritet: "whoever refuses to obey the general will shall be constrained to do so by the entire body; which means only that he will be forced to be free" (Rousseau 1994: 141). Mennesket overgår derfor fra en ubevidst fremmedgørelse til en anden form fremmedgørelse under en almenvilje.

Kombinationen af, at mennesket skal vejledes af en guddommelig lovgiver, og at samfundet i praksis styres af et aristokrati, betyder, at Rousseau antager en paternalisme. Herudover medfører Rousseaus begrebsliggørelse af fremmedgørelse, jf. den harmonistiske model og hans introduktion af et socialt telos, at han antager en essentialisme og perfektionisme.

Georg W. F. Hegel

Virkelighedsopfattelse

For Hegel er virkeligheden en konstitution af Gud. Ikke som en transcendent skabende Gud men en Gud, som er substans og essens af universet. Denne guddommelige essens er fundamentalt rationel (fornuftbestemt). Det er en universel fornuft eller tanke, som udgør den grundlæggende objektivitet (i sig selv) af alt, hvad der eksisterer. Som en objektiv rationel essens udvikler denne universelle fornuft sig selv gennem logiske implikationer over i det materielle univers ("naturen") og derefter over i menneskets subjektivitet ("ånden"). Dette skaber et fremmedgørende brud mellem ånd og natur.

Menneskets subjektivitet er udtryk for en intellektuel tænkning af den universelle tanke. Samtidig er menneskets individualitet en manifestation af den universelle guddommelige essens. Ånden er ikke udelukkende menneskets tænkning og adfærd "for sig selv", men er også et objektivt resultat af den guddommelige substans egen selv-determination "i sig selv". Derfor er den menneskelige personlighed et guddommeligt prædikat, og det er den højeste af sådanne prædikater, fordi mennesket fuldfører den guddommelige manifestation. Bevidst om sin rolle som "fartøj" af den absolutte essens er den menneskelige tænkning "absolut ånd" (Jamros 1995: 277).

Hegels forklaring på Guds selv-splittelse er, at Gud behøver forskel givet ved en autentisk "andethed". Hvis Gud skal opnå sin sande åndelige status, bliver verden (dvs. naturen) nødt til at have en radikal kontingens (tilfældighed), hvis dens status som fremtrædelse af Gud ikke skal degenerere til blot at være en illusion. Verden er en anden end Gud, men ikke fuldstændig anderledes, fordi der eksisterer en underliggende enhed, hvor alting holdes sammen af Gud, hvilket tjener både som primordial begyndelse og eskatologisk slutning (Prabhu 1984: 86) (*Åndens Fænomenologi*): "It is the process of its own becoming, the circle that presupposes its end as its goal, having its end also as its beginning; and only by being worked out to its end, is it actual." (Hegel 1977: 10)

Ligesom hos Platon er naturen en form for skin-verden. En fattig og fjern udgave af en oprindelig ide/form, som her er Gud. På den måde er verden immanent, men den ytres som adskilt i form af en dualisme. Platon og Hegels virkelighedsopfattelse kategoriseres typisk som idealisme.

Det er først igennem åndens negation af sig selv, dvs. naturen, og senere i enhed med sig selv (med naturen), at ånden realiserer sin frihed. Det er en proces, hvor ånden bliver bevidst om sig selv på et stadig højere ontologisk stadie, og hvor ånden til sidst overkommer sin fremmedgørelse overfor sig selv.

Dualisme og fremmedgørelse

Fordi mennesket både består af ånd og natur, er vores væsen i konflikt med sig selv, og der opstår en indre dualisme. På den ene side besidder vi en fornuft, som muliggør realiseringen af den absolutte ånd, som er det højeste eksistentielle og ontologiske mål. På den anden side er vi konstitueret af naturens drifter/passioner, som er fremmedgørende.

Fremmedgørelsen finder sted, fordi vores passioner underkuer og begrænser vores subjektive viljes selv-determination på en arbitrær måde, grundet passioners indre og ydre tilskyndelser. Som følge af åndens manifestation i vores fornuft har mennesket et uopfyldt potentiale, som vores lidenskaber forhindrer os i at realisere (Sayers 2013: 19). Vha. tankens evne til abstraktion formår fornuften at ophæve lidenskabernes tvang (Wolsing 2017: 22). Hermed opnås en absolut uafhængighed af ånden fra naturen, som resulterer i en "germ of infinite possibility" (Rae 2011: 134).

Menneskets vilje tilegner sig en uendelig form, kaldet en uendelig vilje, med et ubegrænset antal muligheder. Trods en uendelig vilje og dermed principiel mulighed for alting, så er det kun et begrænset domæne, som er sandt. Fordi det kun er erkendelsen af vores ontologisk struktur, dvs. åndens fornuftbestemte almene, universelle og rationelle strukturer, der muliggør, at mennesket kan realisere sin frihed (Rae 2011: 134). Menneskets uendelige vilje fører samtidig til åndens fordobling (Rae 2011: 86). Fordobling af dets selv og modstilling af dets selv til sig selv: dvs. ånden står i modsætning til naturen.

Men den uendelige vilje forsøger altid at overskride sig selv, dvs. at overskride naturen, hvilket indebærer en negation af naturen. Dette er ikke en virkelig frihed, fordi ånden bliver afhængig af at negere naturen, hvilket står i modsætning til formålet med negationen, som er at

blive uafhængig af naturen. (Rae 2011: 168). Sand frihed findes i enheden, i åndens forsoning med sig selv og ikke i dens egen selv-udryddelse (mangel på substans), som en fortsat negation af natur vil medføre.

Denne abstraktion og negation af naturen er en ontologisk udvikling fra naturens endelige og forgængelige væsen ytret i en endelig vilje. Menneskets uendelige vilje er derimod evig og uendelig. Men jf. det problematiske ved en fortsat negation, indser ånden, at hvis den skal opnå noget konkret (dvs. et vedvarende indhold) kræves det, at den begrænser sin uendelige vilje til en endelig og konkret aktivitet (Rae 2011: 186). Dette opnås i en bearbejdelse af den objektive verden, som er konstitueret af naturen:

Man brings himself before himself by practical activity, [...], to produce himself and therein equally to recognize himself. This aim he achieves by altering external things whereon he impresses the seal of his inner being and in which he now finds again his own characteristics. Man does this in order, as a free subject, to strip the external world of its inflexible foreignness and to enjoy in the shape of things only an external realization of himself. (Hegel 1975: 31)

Humanisering af naturen

Mennesket objektiverer sig selv i naturen og indprenter åndens fornuftbestemte natur i objektet. Dermed "approprieres" eller tages der "ejerskab" af naturen, en såkaldt objektivering. Herved opnår ånden forsoning med sig selv ved at genkende sig selv i naturen, og fjerner derigennem objektets fremmedhed. Ved at bearbejde verden bliver vi i stand til at transformere både os selv og verden og dermed at "humanisere" verden og skabe et hjem. Således "helbreder" (fremmedgørelsen overkommes) ånden bruddet til naturen, og i processen etablerer mennesket en følelse af at være hjemme i en verden (Sayers 2013: 25), der ellers er karakteriseret ved tilfældighed og fejl (Rae 2011: 211):

[through work, the human being] imbues the external world with his will. Thereby he humanizes his environment, by showing how it is capable of satisfying him and how it cannot preserve any power of independence against him. Only by means of this

effectual activity is he no longer merely in general, but also in particular and in detail, actually aware of himself and at home in his environment. (Hegel 1975: 256)

Det betyder samtidig, at menneskets uendelige vilje som manifestation af ånden bliver gjort konkret i et partikulært objekt og omvendt, at det partikulære objekt får indprentet en universel form jf. åndens fornuftbestemte væsen. Derved opnår både menneske og objekt en højere frihedsgrad. Frihed er her synonym med bevidsthed og ved den laveste bevidsthedsform, fx dyrs, negeres et objekt øjeblikkeligt:

From the practical interest of desire, the interest of art is distinguished by the fact that it lets its object persist freely and on its own account, while desire converts it to its own use by destroying it. (Hegel 1975: 38)

Mennesket er i stand til at bevare naturens ellers forgængelige form. Ved at bearbejde naturen, opnår naturen en forlænget eksistens. Det betyder, at mennesket udviser en rationel kontrol over sig selv og dermed en uafhængighed fra sine lidenskaber (Hegel 1975: 36). Resultatet er en øget frihedsgrad både hos objekt og menneske.

Menneskets sociale væsen

Mennesket er grundlæggende et socialt væsen. Individets frihed kan ikke opnås ved at bearbejde objekter isoleret fra samfundets sociale liv. Frihed kræver, at individet udviser en adfærd: "[...] in accordance with the concepts of ethics [...]" (Hegel 1991: 49). Individet skal handle på en måde, så vedkommende respekterer og bekræfter alles frihed. Det kræver, at vedkommende overkommer sin egen selv-identitet som fastholder en distinktion mellem sig selv og andre, og derved indse, at alle individer er ontologisk "sammenflettede" med hinanden (Rae 2011: 169). Sand frihed (med vægt på "sand"):

Consist in cancelling [aufzuheben] the contradiction between subjectivity and objectivity and in translating its ends from their subjective determination into an

objective one, while at the same time remaining with itself in this objectivity. (Hegel 1991: 57)

Ved at se og anerkende sig selv i andre og andet insisterer Hegel på, at individets vilje overkommer sin fremmedhed i den objektive verden og andre. Samtidig anerkendes den sociale verden som en udstrækning af en selv i stedet for en begrænsende aktivitet. Det er af denne grund, at Hegel definerer frihed som "being at home with oneself in one's other" (Rae 2011: 169).

For at opnå noget konkret kræves det, at den uendelige vilje begrænser sig selv i noget partikulært. Det partikulære findes i en endelig og konkret aktivitet. Sådanne aktiviteter opfylder vores "substantielle væren", der er konstitueret af pligter (Rae 2011: 186), og er udgangspunktet for det sociale etiske liv, som Jaeggi udtrykker Hegels position:

by conceiving of freedom as ethical social life (Sittlichkeit) and ethical social life as freedom: we become free in and through the social institutions that first make it possible for us to realize ourselves as individuals. (Jaeggi 2014: 8)

Ved at opfylde sine pligter realiseres ens frihed implicit i ens vilje, fordi den uendelige abstrakte frihed konkretiseres og aktualiseres på en måde, der bidrager med udvikling af den universelle frihed. Den universelle frihed er konstitueret i samfundets institutioner og er samtidig nødvendig for en realisation af den enkeltes frihed (Rae 2011: 186).

For at opnå fuld individuel frihed, Sittlichkeit (et socialt etisk liv), skal et individ engagere sig i bestemte sociale strukturer (institutioner) gennem interaktion med andre på en bestemt måde og ved at eksistere i en bestemt kultur og have gennemgået en bestemt uddannelse. Specificeret skal man fx være medlem af en familie, deltage i civilsamfundet og adoptere en universel orientering/perspektiv, hvor vedkommende intentionelt bekræfter friheden af alle borgere (Rae 2011: 191).

Alt dette kræver, at man indgår i en bestemt kultur, synonymt med en bestemt nationalstat, og for Hegel betyder det, at man er en del af et verdenshistorisk forløb.

Menneskehedens historie

Menneskehedens historie handler ifølge Hegel om, hvordan ånden bliver bevidst om sig selv og dermed frigør sig selv. Bevidstgørelsen af sig selv er en dialektisk bevægelse med forskellige ontologiske udviklingstrin. Hegels fortælling om åndens udvikling kan siges at være to-delt. En kollektiv fortælling om den historiske udvikling af nationer, og en individuel fortælling om hvordan mennesket bliver selvbevidst.

Hegels historiske fortælling om menneskehedens realisering af ånden begynder med syndefaldsmyten. Menneskeheden udvises af den harmonisk orden i Edens have: "but the truth is, that the step into opposition, the awakening of consciousness, follows from the very nature of man; and the same history repeats itself in every son of Adam." (Hegel 1975: 43)

Bruddet med Edens have er samtidig en separation fra menneskets oprindelige primitive natur og en "opvækkelse" af vores bevidsthed og dermed vores fornuft. Bruddet med den oprindelige natur skaber en spændingsfuld tilstand hos mennesket. Med indre-splittelse og afmagt overfor menneskets lidenskaber, men også med en vilje til at overkomme det i kraft af fornuften (Wolsing 2017: 21) (Sayers 2013: 19). Frigørelse fra den spændingsfulde tilstand opnås ved at bearbejde naturen og indgå i et socialt fællesskab: "As to work, if it is the result of the disunion, it is also the victory over it" (Hegel 1975: 44).

Menneskets formål

I fortællingen om individet (i *Åndens Fænomenologi*), overvinder ånden sin fremmedgørelse jf. herre-slave dialektik. Her gennemgår mennesket/individet flere ontologiske udviklingstrin/stadier, jf. slave, stoiker, skeptiker og en ulykkelig bevidsthed. Denne udvikling gør mennesket gradvist uafhængig af naturen i form af at være selv-determineret, dvs. åndens fornuftbestemte vilje bliver udgangspunktet for menneskets handlen og objektivering af sig selv. Mennesket indser via fornuften, at kun i enheden af det abstrakte og konkrete, dvs. det universelle og partikulære, opnår ånden at realisere sin frihed, som er aktualisering af den selv. Dette betyder, at mennesket bliver i stand til at indgå i et fællesskab, som er konstitueret af en rationel stat, en såkaldt nationalstat bestående af frie borger, og opnås ved at praktisere det social etiske liv. (Hegel 1977: 111-120, 123, 126) (Rae 2011: 146-147, 151) (Tenhouten 2017: 32-33)

Statens formål

Nationalstater har i verdenshistorien en selvstændig eksistens i form af et unikt formål og er "katalysator" for historiens dynamik: "In world-history the individuals with whom we have to do are peoples, the totalities which are States" (Coplestone 1968: 220). Historiens dynamik er drevet af krig imellem stater og er, ifølge Hegel, et nødvendigt rationelt fænomen for historiens dialektiske udvikling mod realiseringen af ånden. Statsløse folkefærd har ingen indflydelse på det historiske begivenhedsforløb (Coplestone 1968: 220).

Hegel opdeler det historiske begivenhedsforløb i fire overordnede epoker, der følger en logisk og nødvendig historisk udviklingsrække. Historiens tidslige kronologi lyder: 1. det orientalske rige, 2. det græske rige, 3. det romerske rige og 4. det germanske rige.

Det historiske begivenhedsforløb følger et prædetermineret forløb, som Eric Von Der Luft påpeger, bærer lighedstræk med et religiøst frelse-begreb. Det religiøse frelse-begreb indebærer kortfattet en separation, forsoning og til sidst forening med Gud. Hegels udlægning af det historiske begivenhedsforløb kan sammenlignes med Johannes evangelistens dualisme: en dualisme mellem gudsrige og den jordiske rige. Analogt er det Hegels opfattelse, at det germanske rige er den bedste mulige analogi til det kristne (protestantiske) ideal om Guds anden-verdens rige (Von Der Luft 1984: 342-343).

Hegel så det germanske rige som den bedste udgave og mest konkrete og højeste form af de fire jordiske riger. Den endelige forening med Gud sker i en anden verden, men i denne verdens endelige form (den jordiske) er det tættest mulige, man kommer på Guds rige, etableringen af en politisk retsstat, hvor det social etiske liv praktiseres. En sådan stat er en rationel stat, der beskytter den jordiske ekklesia (et fællesskab af personer der tror på en Gud/ånden).

Man finder disse pointer bekræftet, hvor Hegel taler om den effektive tilstedeværelse af ånden som "[the] kingdom of God" (Prabhu 1984: 96). Herudover synes sammenstillingen af Hegels filosofi med kristen teologi velbegrundet. Som Von Der Luft påpeger, så er Hegels logiske fænomenologiske struktur og system i udstrakt grad funderet på neo-platonisme med en særlig forankring i traditionel kristen neo-platonisme fra Augustin og hans efterfølgere (Von Der Luft: 341). Både stat og kirke (de er her subjekter) har deres endelige mål i en enhed og harmoni med den universelle vilje (Gud/ånden), hvor alle individer har gennemgået en sublimering/opløftning (aufhebung) til at blive borgere i en fri stat ved en opløftning til det etiske og politiske niveau af Sittlichkeit (det social etiske liv). Herigennem opnås et spirituelt niveau af den absolutte ide som

medlemmer af Kristus spirituelle krop, der for Hegel er selve målet med menneskeheden (Von Der Luft 1984: 354): "[Christ is] the axis on which the history of the world turns. This is the goal and starting point of history" (Hegel 1956: 319; se også Hegel 1956: 319-324).

Von Der Luft understreger, at udlægningen er konsistent med Hegels systematiske påstand: at religion er den autentiske substans af filosofi, og at filosofi er den autentiske form (mål) af religion (Von Der Luft 1984: 354). Filosofen Joseph Prabhu bekræfter også lignende pointer (Prabhu 1984: 90, 94, 96). Den menneskelige overkommelse af fremmedgørelse er derfor kun mulig, hvis man praktiserer det sociale, etiske liv, der forsoner en med Gud/Kristus (Hegel 1956: 324).

Statens struktur

Statens rolle er at varetage den universelle frihed for alle borgere. Men statens politik er ikke betinget af den offentlige opinion. Selvom Hegel pointerer, at den offentlige opinion skal respekteres, så skriver han også, at folkets generelle uvidenhed skal foragtes. Hvis indholdet af den offentlige opinion krænker fællesskabets universelle frihed, så skal staten gennemtvinge sin vilje, så det stemmer overens med betingelserne for universel frihed (Rae 2011: 229).

Selve statsinstitutionen er håndhævet af en monark, en kransekagefigur. Gavin Rae pointerer, at Hegel roder sig ud i en selvmodsigelse, når han både er fortalere for, at kongen skal og ikke skal være aktiv. Rae kan dog bedst skabe sammenhæng i Hegels filosofi, hvis kongen er en kransekagefigur (Rae 2011: 227-228). I stedet for kongen, udarbejder embedsmændene love og lægger dem frem, så kongen kan underskrive. På den måde bliver embedsmændene de virkelige magthavere. Embedsmændenes særlige kompetence er deres upartiskhed. Private interesser og partiskhed er altid usaglige. Hegel mener ikke, at fri diskussion fører til upartisk sandhed. Deltagere i politiske debatter er ikke upartiske, og deres fornuft er ikke almen (og derfor ikke gyldig) (Thyssen 2012: 469).

Hegel sonder mellem privatborgeren og embedsmændenes interesser. Privatborgeren har sine små interesser i familien og på markedet, mens den almene interesse findes hos statens oplyste elite af frie embedsmænd. Som Platon argumenterer Hegel derfor for, at kun en oplyst elite kan varetage statens styre. Hegel afviser, at folket kan styre. Folket skal ikke rådføres, da det først får enhed og sandhed i kraft af staten (Thyssen 2012: 469-470).

Herudover fremhæver Hegel den protestantiske stat som et ideal for den endelige stat i det germanske rige. Så selvom Hegel taler om religionsfrihed, er han samtidig fortaler for en bestemt religion, der betinger den endelige statsform. Andrew Vincent og Gavin Rae understreger, at Hegels beskrivelse af statens struktur karakteriseres ved bestemte formelle og substantielle ideer om, hvad en stat bør være (Vincent 1983: 194) (Rae 2011: 230-232). Fx de tidligere nævnte pligter jf. det social etiske liv.

En sidste pointe er, at Hegel argumenterer for, at der findes gode og dårlige stater, hvor de gode stater opfylder hans formelle og substantielle kriterier, mens de dårlige stater ikke opfylder dem og derfor ikke er en "autentisk aktualitet" (Vincent 1983: 194). Staten og mennesket er derfor fremmedgjort (fra ånden), hvis ikke de lever op til Hegels formelle og substantielle kriterier.

Hegel sammenfatning

Hegel forankrer filosofien og sit fremmedgørelsesbegreb i en religiøs tradition. Herudover udvider Hegel Rousseaus sociale begreb om frihed. Han specificerer både indholdet (etiske retningslinjer) og bestemte samfundsskabte strukturer, der er afgørende for udviklingen af ens friheds forståelse. Hegel tilføjer en ontologisk dimension, der indebærer en logisk række af udviklinger jf. en guddommelig ånds selv-realiseringsproces.

Mennesket selv er en del af en større skabelsesproces, som vi gradvist lærer at forstå via fornuften. Men vi kan ikke påvirke den, kun forstå den. Hos mennesket realiseres den logiske udviklingsproces gennem et socialt begreb om anerkendelse, der forankrer sig i en gensidig anerkendelse af hver persons ligeværdige frihed. Ens personlighed er både udtryk for ens egen og den andens opfattelse: "being at home with oneself in one's other" (Rae 2011: 169). Det fører til et begreb om sæder, dvs. en bestemt etisk livsførelse praktiseret i bestemte sociale institutioner. Modsat Rousseau er det etiske ikke afledt af en oprindelig fornuftbestemt passion, amour de soi, men af åndens ontologiske strukturer indlejret i sociale institutioner.

Selve overvindelsen af fremmedgørelse forankrer Hegel i et forudbestemt forløb af åndens selv-realiseringsproces. Ånden, der modstiller sig selv for at give sig selv indhold (substans), udvikler gradvist en skinverden, den materielle (naturen) verden. Dermed fremmedgør ånden sig selv overfor sig selv. Mens den materielle verden er kendetegnet ved at være arbitrær, kaotisk, temporal/forgængelig, endelig, partikulær, drift-bestemt, fremmed og individuel (privat), så er den absolutte ånd/den

universelle form kendetegnet ved at være bestemt, ordnet, vedvarende, evig, uendelig, universel, fornuftbestemt, kendt/bevidst og kollektiv (social). Gradvist helbreder ånden sin egen separation fra sig selv, dvs. sin fremmedgørelse af sig selv, og forener sig selv med sig selv ved at bearbejde verden igennem mennesket. Hvorved det abstrakte og universelle forenes med det konkrete og partikulære.

Denne ontologi udfolder sig i Hegels historiske beskrivelse af åndens "virke" manifesteret i krige mellem bestemte kulturer givet ved nogle bestemte stater og riger. Stater, som ikke er bestemte autentiske stater, står udenfor historien. På det menneskelige plan beskriver Hegel, hvordan det gradvist får kontrol over sig selv og bliver selv-determineret ved at blive uafhængig af naturen, lidenskaberne, og i stedet bliver fornuftbestemt. Hegel kobler her vores selv-determination til en bestemt friheds-forståelse. Friheden kan kun opnås, jf. fornuftens diktater, igennem abstraktion og erkendelse af åndens universelle struktur/form. Ydermere genindfører Hegel noget, som ligner den kristne syndefaldsmyte, hvor mennesket har en form for medfødt fremmedgørelse.

Fordi vi både er natur og fornuft, er mennesket karakteriseret som grundlæggende et spændingsfyldt væsen, der lever i disharmoni med sig selv. Kun i det endelige germanske rige og den protestantiske stat formår mennesket igennem et social etisk liv at forsone begge aspekter af sig selv. Hegel begrebsliggør et fremmedgørelsesbegreb, der er analogt til den harmonistiske model, og som indebærer en overgang fra en ordnet harmonisk tilstand (Edens have) til en spændingsfyldt tilstand (jordisk eksistens) - for derefter igen at indtræde i en harmonisk tilstand (det germanske rige og til sidst Guds rige).

Overordnet moraliserer Hegel fremmedgørelsesbegrebet ved både at knytte bestemte sociale praksisser og etiske-retningslinjer til det at være fri, og dermed det at være ikke fremmedgjort. Selvom Hegel taler om en enhed mellem det universelle og partikulære, så er det fornuften, der bestemmer naturen og ikke omvendt. Det er ikke et ligeværdigt forhold.

Hegels ånd beskrives nogle gange nærmest som manipulerende og selv-tjenende. Dvs. mennesket bliver gjort til et middel for åndens større formål, hvor mennesket opfattes som "passivt resultat" for åndens virke. Hegel påstår, at mennesket kun kan opnå sin frihed i det social etiske liv i den endelige protestantiske stat, styret af embedsmænd. Hvor borgerne skal indordne sig embedsmændenes påbud, som ikke behøver at respektere borgernes holdninger. Selvom statens

sociale-frihed består i respekten af alles frihed, så er det forbeholdt nogle få udvalgte at vurdere, hvordan frihed skal forstås i en bestemt situation. Kombinationen af åndens totale dominans af alt eksisterende i en form for underbevidst manifestation og embedsmændenes autoritære styre, skaber tvivl om, hvorvidt man kan tale om en faktisk autonom frihed i en mere common-sensuel forstand, hvor man ikke er bestemt af heteronome forhold.

Mennesket synes at eksistere som et ufrivilligt væsen underlagt åndens virke. Hertil kommer, at mennesket skal adlyde en højere retsinstans. Mennesket ender derfor med at være fremmedgjort overfor sig selv, idet dets egen selvforståelse er heteronomt bestemt af åndens virke, embedsmændenes påbud samt Hegels begrebsliggørelse af et rigtigt moralkodeks, der er retningsangivende for den eneste måde, man kan leve et frit liv, som er det sociale etiske liv. Hegel moraliserer fremmedgørelsesbegrebet yderligere, idet han trækker en distinktion mellem rigtige og forkerte stater, kulturer og folkefærd, der står udenfor de "rigtige" stater, og derfor intet eksistensgrundlag har.

Kombinationen af åndens almægtighed/totalitet, lydigheden overfor embedsværket og et strengt moralkodeks resulterer i en paternalisme. Hegel antager også en essentialisme og perfektionisme, jf. den harmonistiske model, menneskets sociale telos samt den ontologiske dialektik, som betinger en bestemt objektiv værensform, som bør realiseres.

Ludwig Feuerbach

Virkelighedsopfattelse

Virkeligheden er ifølge Feuerbach konstitueret af materie og givet ved den empiriske, erfaringsbaserede natur (Feuerbach 2008: 234):

[...]; for *my* thought I require the senses, [...]; I found my ideas on materials which can be appropriated only through the activity of the senses. I do not generate the object from the thought, but the thought from the object; and I hold that alone to be an object which has an existence beyond one's own brain. (Feuerbach 2008: vii-viii)

Den empiribaserede materie er givet ved nogle objektive og uafhængige kendsgerninger fra vores bevidsthed, som erfares igennem vores sanser. Men samtidig taler Feuerbach om, at mennesket er

kendetegnet ved en essentiel natur, en "arts-væren". Arts-værens primære aktivitet er en kontemplativ og rationel aktivitet. Menneskets "arts aktivitet" er fornuftbestemte tanker, som afspejler empiriske erfaringer i en "ren form":

Nature is the light and measure of reason; [...]. But at the same time reason is also the light of nature; [...]. Reason is the nature of things come fully to itself, re-established in its entirety. Reason divest things of the disguises and transformations which they have undergone in the conflict and agitation of the external world, and reduces them to their true character. (Feuerbach 2008: 234)

Feuerbachs tilgang til forståelsen af verden indebærer hverken en praktisk eller en eksperimentel tilgang til videnskab⁶. Når han taler om bearbejdelsen af empiri, henviser han udelukkende til en teoretisk kontemplativ aktivitet, og menneskets højeste eksistentielle mål er et kontemplativ og teoretisk liv (Feuerbach 2008: 161-162).

Vores arts-værens fornuftbestemt tanke adskiller os fra dyreriget, og følger af en selv-refleksiv intern dialog. Den interne dialog bevidstgør den enkelte om sit forhold til sin art, en "arts-bevidsthed". Det indebærer at kunne erkende sin egen essentielle natur, sin arts-væren, som et objekt af sin tanke (Gooch 2020):

Between me and another human being – and this other is the representative of the species, even though he is only one [...]. The other is my thou, - the relation being reciprocal, - my alter ego, man objective to me, the revelation of my own nature [...]. In another I first have the consciousness of humanity; through him I first learn, I first feel, that I am a man: [...], that only community constitutes humanity. (Feuerbach 2008: 131)

⁶ Udlægningen trækker på Marxs kritik af Feuerbach (Tabak 2012: 11), men bekræftes også i hans værk (Feuerbach 2008: 161)

Vores art-væren ytres derfor som et altruistisk væsen i et fællesskab, der konstituerer menneskeheden, via menneskers erkendelse og anerkendelse af hinanden som mennesker af samme natur/art.

Feuerbachs begreb om fremmedgørelse

Feuerbachs begrebsliggørelse af fremmedgørelse bør forstås i forlængelse af hans modstilling mellem en sand og en falsk virkelighed. En sand virkelighed konstitueres af vores universelle arts-væren og objektive naturlove. Modsat en falsk virkelighed udtrykt i forestillingen om det guddommelige, som er relativ. Forestillingen om det guddommelige er afledt af vores partikulære subjektivitet, konstitueret i form af det personlige, individualiteten, vores begrænsede væsen/endelige væsen (af interesser, dvs. en begrænset erkendelse). Subjektiviteten er grundlæggende følelsesbaseret (Feuerbach 2008: 132, 235).

Subjektivitet står i modsætning til vores universelle objektive essens, det upartiske, vores kollektivitet, det ubegrænsede/uendelige og frie væsen (af interesser, dvs. en ubegrænset erkendelse). Dvs. vores fornuftbestemte arts-væren (Feuerbach 2008: 132, 235).

Den guddommelige forestilling er et abstrakt fantasiprodukt/illusion, hvis virkelige ekstension er vores inderste følelsesbaserede ønsker:

God springs out of the feeling of a want; what man is in need of, whether this be a definite and therefore conscious, or an unconscious need, - that is God. Thus the disconsolate feeling of a void, of loneliness, needed a God in whom there is society, a union of beings fervently loving each other. (Feuerbach 2008: 62)

Motivet bag begrebsliggørelsen af vores fantasier er et forsøg på at erstatte en følelse af meningsløshed med et meningsfuldt ideal. Fantasien er derfor konstitueret af en længselsfuld følelse, men repræsenterer sig selv på en falsk måde: dvs. ikke som følelse, men som en forestilling og senere som fornuften selv. Fantasien har derfor et element af selvbedrag i sig. Fordi Mennesket omvender positionen af Gud, som udtryk for vores subjektivitet, med vores arts-væren, som er udtryk for vores universelle/objektive fornuft.

Det betyder, at egenskaber ved vores subjektivitet, fx tilfældig refleksion, egoisme, individualitet, følelser m.m. (har en partikulær form) fejlagtigt antages som universelle dyder. Herved forvirres det konkrete, vores arts-væren, med det abstrakte, Gud (Feuerbach 2008: 132). Alt dette frarøver menneskeheden muligheden for at realisere et liv med en autentisk sans for sandhed og dyd og hermed bliver det fremmedgjort:

[...]; For even love, in itself the deepest, truest emotion, becomes by means of religiousness merely ostensible, illusory, since religious love gives itself to man only for Gods sake, so that it is given only to appearance to man, but in reality to God. (Feuerbach 2008: 225)

For at overkomme menneskeheden fremmedgørelse skal mennesket anvende sin fornuft og indse sin sande essens, dvs. sin arts-væren (Feuerbach 2008: 225). Dermed overkommes subjektivitetens følelsesbaserede tyranni. Tyranniet undertrykker teoretisk åbenhed/refleksion, intellektuel tolerance og nysgerrighed (Feuerbach 2008: 95-96). Via fornuften vil mennesket indse, at moralsk sandhed og den rationelle sandhed eksisterer i det andet menneske, som er enig med "mig", den som "er med mig". Det er det ultimative mål for sandhed (Feuerbach 2008: 131-132).

Feuerbach uddyber, at sandheden er det, som er enig med naturen af sin arts-væren, og alt hvad, der modsiger dette, er falskt: "theres is no other rule of truths" (Feuerbach 2008: 132). Det er kun i konsensus med andre, at man kan etablere et universelt, normaliserende kriterium for sandhed. Man kan ikke abstrahere sig væk fra sig selv og foretage en upartisk fri dom. Kun via den andens upartiske dom kan man være sikker: "through him I correct, complete, extend my own judgement, my own taste, my own knowledge" (Feuerbach 2008: 132). Samtidig bliver vores følelser, sanser, subjektivitet m.m., når mennesket overkommer sin fremmedgørelse, underlagt fornuftens diktater:

Things repugnant and distasteful in [is found in] Nature, but he regards them as natural, inevitable results, and under this conviction he subdues his feelings as a merely subjective and untrue one. (Feuerbach 2008: 114)

Feuerbach mener derfor, at mennesket er socialt konstitueret og normativt bestemt af fornuften i modsætning til vores følelser.

Feuerbachs mål

Ifølge Feuerbach er enhver form for religiøs guddom et udtryk for en projektion af menneskets egen partikulære natur, som fremmedgør mennesket overfor sig selv: "Religion is the disuniting of man from himself; he sets God before him as the antithesis of himself" (Feuerbach 2008: 29). Alt, hvad der er stort ved Gud, er fremmedgjort fra menneskeheden, og gør mennesket fremmede overfor sig selv. Feuerbach ser denne handling/projektion som en sand menneskelig tilstand og antropologisk essens af kristendommen (Feuerbachs kritik er primært rettet mod kristendommen). Modsat så afviser Feuerbach alle teologiske forklaringer om menneskets natur/essens som en falsk essens. Feuerbachs projekt var at "helbrede/reparere" opdelingen af det menneskelige og religiøse ved at påvise den sande essens af religion, hvor det ikke er Gud, vi tilbeder, men menneskeheden fremmedgjort fra sig selv i en underkastelse til dens egne "forstyrrede" fantasier.

Feuerbachs filosofisk projekt er at beskrive religion som et udtryk for menneskets natur og ikke en guddommelig orden. Feuerbachs projekt er ikke at diskreditere teologiske påstande, men at anerkende at Guds egenskaber essentielt er menneskelige, dvs. antropologiske: "By his God thou knowest the man, and by the man his God; the two are identical" (Feuerbach 2008: 10). Han ønskede at transformere religion til antropologi. Enhver form for videnskab om Gud/det religiøse bør være en videnskab om mennesket forstået som et socialt fænomen, dvs. hvad der svarer til moderne religionsvidenskab (LeDrew 2012: 78-80). Hermed mente Feuerbach, at kristendommen ville blive eksponeret og afsløret i, at bevidstheden om Gud intet andet er end bevidstheden om vores arts-væren, vores menneskelighed (Feuerbach 2008: 221-222).

Feuerbach sammenfatning

Feuerbach bryder med Hegels idealisme baseret på et begreb om en guddommelige ånd og anskuer i stedet virkeligheden som værende givet ved en objektiv, uafhængig (fra den menneskelige bevidsthed) erfaringsbaserede natur. Feuerbach introducerer en materialisme med en antropologisk tilgang i forståelsen af sociale fænomener, hvor vores forestillinger er udtryk for vores egen projiceret natur. Han reducerer religion til en abstraktion og "skævvridning" af menneskets

konkrete og partikulære erfaringer og ønsker. Religion bør forstås som en forestilling identisk med mennesket selv.

Som hos Hegel kan frihed kun realiseres i et socialt kollektiv af mennesker. Ligeledes er mennesket konstitueret igennem en gensidig erkendelse af en anden i relation til et større mellemmenneskeligt fællesskab. Men en moralsk overbevisning er konventionelt erkendt igennem vores fælles arts-væsens intersubjektive konsensus, som Feuerbach forstår som en fornuftbestemt tanke. Grundlæggende er erkendelsen baseret på nogle objektive naturlove forskelligt fra Hegels ontologiske begreb om åndens fornuftstrukturer.

Menneskets natur er heller ikke sidestillet med et historisk subjekt i form af en historisk dialektik. Hans primære mål er afgrænset til oplysning om, at religion og teologi faktisk er antropologi. Der er ikke noget oprindeligt brud med en harmonisk urtid. Mennesket er gradvist blevet fremmedgjort overfor sig selv og verden i det historiske begivenhedsforløb. Ved at acceptere de naturgivne kendsgerninger overkommer mennesket, grundet en religiøs forestilling, fremmedgørelsen overfor sig selv, dets natur. Det muliggør menneskets selv-realisering og frigørelse i et socialt kollektiv konstitueret af vores arts-værens fælles menneskehed.

Feuerbachs fremmedgørelsesbegreb bryder særligt med Hegel og Rousseau på et bestemt punkt. Hos Hegel og Rousseau er fremmedgørelse et fænomen forårsaget af en underbevidst påvirkning af ubekendte sociale eller ontologiske strukturer. Feuerbachs fremmedgørelsesbegreb indeholder derimod et element af selvbedrag, idet fremmedgørelsesfænomenet kan være selvforskyldt: "God springs out of the feeling of a want; therefore conscious, or an unconscious need" (Feuerbach 2008: 62). Selvbedraget skyldes en afmagt i og med, det udspringer af "the feeling of a want", som man ikke konkret kan opfylde, og derfor skaber sig en abstrakt forestilling som "kompensation" for en følt tomhed.

Overordnet viderefører Feuerbach tendenser man finder hos Hegel og Rousseau, hvor vægten lægges på menneskets sociale karakter i form af et socialt telos og fornuften. Hvor mennesket er socialt konstitueret og dets primære livsform findes i fællesskabet.

Feuerbachs antager en essentialisme, idet han definerer en bestemt menneskelig natur betinget af en fornuft givet nogle objektive naturbestemmelser. I forlængelse heraf antager han en perfektionisme, der følger af, at han foreskriver et bestemt og endeligt rationelt stadie/ideal af kontemplation, som bør tilstræbes, og som kun kan realiseres i et socialt fællesskab.

Karl Marx

Virkelighedsopfattelse

For Marx er virkeligheden konstitueret af materien, som har en universel og en partikulær udtryksform (Tabak 2012: 16) (Marx 1975: 328-30). Den partikulære form er udtrykt i historiens begivenhedsforløb i forskellige relative samfundsorganisationer og kulturer, der temporalt fastholdes af såkaldte klasseideologier. Klasseideologier er særinteresser, som er blevet til kollektive forestillinger (Marx 2000: 127). Klasseideologier stammer fra en mere grundlæggende form, den kapitalistiske ideologi. Kapitalismen er drivkraften bag menneskehedens histories dynamik. Denne dynamik er relativ og begrænset til menneskehedens historie. Virkelighedens grundformer er derimod konstituerede af materiens objektive naturbestemmelses lignende naturlove:

Natural laws cannot be abolished at all. The only thing that can change, under historically differing conditions, is the form in which these laws assert themselves (Marx 1975a: 68)

Kapitalismens dynamik er selv bundet til de grundlæggende objektive naturlove, som det historiske forløb med nødvendighed følger (Horn 2013: 497) (Thyssen 2012: 488).

Menneskets arts-væren

Menneskets essens kaldes af Marx for "arts-væren". Mennesket besidder samtidig et uopfyldt potentiale (et alsidigt potentiale) i vores naturs fysiske konstitution. Der er tale om uudviklede "kapaciteter" og "dispositioner" konstitueret i vores drifter (Fox 2015: 138), som kan realiseres ved integrationen af den ydre verdens natur, dvs. objekter (*Kapitalen vol.1*):

[...] the labour process independently of any other specific social formation. [...] [as] a process by which man [...] confronts the materials of nature as a force of nature. He sets in motion the natural forces which belong to his own body [...], in order to appropriate the materials of nature [...]. Through this movement he [...]. He develops

the potentials slumbering within nature, and subjects the play of its forces to his own sovereign power. (Marx 1976: 283)

Citatet fremhæver, at naturen bliver underlagt ens "suveræne magt". Den suveræne magt er udtryk for vores arts-værens deliberation, med dens evne til at determinere naturen i form af objekter, der indprentes et formål.

For bedre at forstå deliberationen kræves en præcisering af arts-væren begrebet. Som Thomas E. Wartenberg pointerer (Wartenberg 1982: 79), så karakteriserer arts-væren to grundlæggende træk ved mennesket: 1. Et essentielt metafysisk træk/egenskab, der konstituerer menneskets arts-væsen som unikt, forskelligt fra resten af dyreriget. 2. Et socialt kollektivistisk væsen.

Menneskets metafysiske essens

Det første træk beskrives i følgende citat: " [Man is a species-being] and free conscious activity constitutes the species-character of man" (Marx 1975: 328). Af citatet fremgår, at den konstituerende handling/aktivitet for mennesket er "fri bevidst aktivitet". Vores "frie bevidste aktivitet" tager ikke udelukkende afsæt i vores tanke, men indebærer et sammenspil mellem ens egne bevidste deliberation og ens arbejdes aktiviteter:

It is just in his work upon the objective world, therefore, that man really proves himself to be a species-being. This production is his active species-life. Through this production, nature appears as his work and his reality. The object of labour is, therefore, the objectification of man's species-life: for he duplicates himself not only, as in consciousness, intellectually, but also actively, in reality, and therefore he sees himself in a world that he has created. (Marx 1975: 329)

I forlængelse heraf afhænger den menneskelige frihed af vores evne til at producere objekter i overensstemmelse med vores "bevidste planer" (Wartenberg 1982: 84). Dette er, hvad hæver menneskets kreative skabelse over en simple dyrisk natur (Marx 1975e: 187) (Marx 1975: 328-30), bestemt af overlevelses-instinkter/drifter (*Kapitalen vol.1*):

We presuppose labour in a form that stamps it as exclusively human. [...]. At the end of every labour process, we get a result that already existed in the imagination of the labourer at its commencement. He not only effects a change of form in the material on which he works, but he also realises a purpose of his own that gives the law to his modus operandi, and to which he must subordinate his will. (Marx 1975e: 188)

Citatet tydeliggør, at selvom vores arts-væren afhænger af en deliberation i et objekt, så er den form et objekt påføres i en deliberation allerede givet på forhånd i den menneskelige tanke, dvs. vores arts-væren/essens. Vores handlinger er, når det kommer til stykket, eksakte kopier af vores tanker⁷. Mennesket er derfor sammensat både af et uopfyldt potentiale udtrykt i vores drifter samtidig med, at vi er konstitueret af en essens, en arts-væren, i form af bevidst tænkning. Hvor den menneskelige arts-aktivitet udtrykkes i objektivering af det selv i et objekt, dvs. en deliberation, og hvor mennesket eksternaliserer dets universelle struktur (arts-væren) i et partikulært objekt og re-approprierer det. Med andre ord: indprenter sit formål i et objekt og tager det i ejerskab. Hvis et led i objektiveringen brydes, bliver mennesket fremmedgjort (Ludz 1976: 9).

Fremmedgørelse som fænomen opstår i de tilfælde, hvor mennesket af forskellige årsager bliver tvunget ind i noget arbejde, hvor man ikke selv artikulerer sin egen bevidsthed, dvs. tanker og mål. Sådanne tilfælde medfører en forstyrrelse imellem aktivitet og formål, som fjerner mennesket fra dets bestemte arts-væsen og "degraderer" det til en laverestående dyrisk eksistens bestemt af overlevelses-instinkter: "Estranged labor reverse the relationship [between our human and animal life activity] so that man, just because he is a conscious being, makes his life activity, his being [Wesen], a mere means for his existence." (Marx 1975: 328)

Menneskets sociale essens

Mennesket er samtidig en sum af dets sociale relationer, der er det andet træk ved vores arts-væren (Tabak 2012: 6, 13) (Wartenberg 1982: 79). Mennesket kan ikke gå ud og samle et objekt op, bearbejde det og dermed realisere sit potentiale. Det er kun i livet i fællesskabet, indebærende

⁷ Jeg trækker på Wartenbergs udlægning af det foregående citat, hvor menneskets særegne karakter kommer til udtryk i et "conscious purpose", der eksisterer "ideally" fra begyndelse af "the labour process" (Wartenberg 1982: 84)

mellemmenneskelige praksisser i form af arbejde, at vi er i stand til at realisere vores fulde potentiale (Tabak 2012: 14) (Fox 2015: 140). I den sociale sfære repræsenterer objekter en konstant forningsproces, hvor forskellige menneskelige handlinger objektiverer sig i dem. Det betyder, at mennesker igennem deres arts-aktiviteter hele tiden står i en relation til andre, og skaber et socialt behov for anerkendelse fra andre, der bekræfter vores grundlæggende fælles arts-væsen:

The longing for these, [...], objects, i.e. the need for them, shows each owner, [...], that he stands in another essential relation to the objects [...], that he is not the particular being as he imagines, but a total being and as a total being his needs stand in an inner relation to the products of the labour of others – for the felt need for a thing is the most obvious, irrefutable proof that that thing is part of my essence. (Marx 1975: 267)

Menneskets historiske fremmedgørelse

Fremmedgørelsen af mennesket begynder med tilblivelsen af kapitalismen. Kapitalisme er et socialt system, der opstod historisk med ideen om den private ejendomsret og etablering af et marked. På et marked indgår et individ i en udvidet arbejdsdeling og bliver afhængig af fremmede magter. Markedet bestemmer prisen på ting og mennesker i en proces, som er uafhængig af den menneskelige bevidsthed. Produktet man frembringer, bliver en vare på et marked og bestemmes ikke af ens eget eller producentens formål, men af markedskræfterne.

Markedskræfterne effektiviserer produktion igennem arbejdsdeling og teknologisk udvikling. Teknologisk udvikling gælder både sociale og mekaniske "teknikker". Sociale teknikker er måden mennesket organiserer sig på fx ved anvendelse af slaveri. Den øgede arbejdsdeling og udvidede tilegnelse af sociale teknikker fører til klasseforskelle, hvor den besiddende klasse (af produktionsmidlerne) udnytter en arbejderklasse. I et klassesamfund er der et større incitament til at lade andre arbejde for en. Det skyldes, at den kapitalistiske ideologi er motiveret af egoistiske særinteresser, da rigdom i form af profit er målet uden en øvre grænse:

Society appears as a framework extraneous to the individuals, as a limitation on their original independence. The only bond that holds them together is natural necessity,

need and private interest, the conservation of their property and their egoistic persons
(Marx 1975: 230)

Dette medfører en adskillelse mellem produkt og arbejde, hvor få personer ejer størstedelen af produktionen. Kapitalisme er dog ikke kun dekadencens højborg. Da profit er målet, skabes der incitament til udvikling af teknologien de såkaldte produktionsmidler. De tekniske fremskridt kan potentielt frisætte mennesket og muliggøre realiseringen af vores arts-værens alsidige natur (uopfyldt potentiale) ved at gøre os uafhængige af en dyrisk overlevelses-mentalitet (i form af et afhængighedsforhold af anskaffelsen af basale fornødenheder). Men klasseforskelle forhindrer dette.

Ligesom hos Rousseau eksisterer den historiske dynamik uafhængig af den menneskelige bevidsthed både for arbejderen og ejeren af produktionsmidlerne: "De ved det ikke, men de gør det" (Thyssen 2012: 487), eller:

Development of the productive forces of social labour is the historical task and justification of capital. This is just the way in which it unconsciously creates the material requirements of a higher mode of production. (Marx 1975b: 258)

En social ordens ophør og udskiftning med en ny sker først, når de produktive kræfter er fuldstændig udviklede. Her vil samfundet pga. sine indre modsigelser overgå i en konflikt, en såkaldt klassekamp, der ender med en revolution (Horn 2013: 496, 505). Arbejderen vil overvinde ejeren af produktionsmidlerne, og nye produktionsrelationer og ejendomsforhold skabes. De nye ejendomsforhold er først befriende senere begrænsende. Men det er diskutabelt, hvor meget mennesket kan påvirke begivenhedsforløbet:

Mankind thus inevitably sets itself only such tasks as it is able to solve, since closer examination will always show that the problem itself arises only when the material conditions for its solution are already present or at least in the course of formation.
(Marx 1975c: 263)

Mennesket kan således aldrig overskride den lovmæssige naturbestemthed i materien, men blot indse "det rette tidspunkt" at gøre oprør overfor ejerne af produktionsmidlerne. En konsekvens af sådanne oprør/revolutioner er, at samfundet overgår fra et udviklingsstadium til et næste (Horn 2013: 505). Verdenshistorien følger en bestemt dialektisk udviklingsrække, som ses i nedenstående figur (Scott 2014: 595) (Thyssen 2012: 487) (Horn 2013: 506):

Klasseløst og egalitært samfund/ Urtid

Tidsaldre		
1. Primitiv kommunisme	-	-

Klassesamfund

Tidsaldre	Produktionsmiddel ejer/ besiddende klasse	Produktionsmiddel arbejder/ ikke-besiddende klasse
2. Den antikke slaveøkonomi	Patricier (romersk adel)	Plebian (romersk bonde)
3. Den feudale jordøkonomi	Feudal herre (middelalderens godsejer)	Træl
4. Borgerlige industriøkonomi	Bourgeois kapitalist	Proletar

Klasseløst samfund

Tidsaldre	Fase
5. Proletariatet	Overgangsstadie (det totale ophør af klasser forekommer først under kommunisme)
6. Kommunisme	Slutstadiet

I tabellerne ses den historiske dialektiske udvikling igennem tiden. Punkt.1 beskriver en primitiv urtid, et jæger-bytte samfund, som er baseret på egalitære sociale relationer og fælleseje, hvor intet overskud skabes og derfor opstår ingen udnyttelse af andre. Her udlever mennesket sit sociale aspekt af sin arts-væren på fredelig vis. 2-4 viser klasserne i modsætningsforholdet mellem produktionsejer og arbejdstager. Punkt.5-6 er Marxs utopiske samfunds projekt.

Fremmedgjort arbejder

I det kapitalistiske system koncentrerer ejerskab af produktionsmidlerne på få private hænder, mens den direkte producent (arbejderen) bliver gjort ejerløs af alting på nær deres magt til at

arbejde, hvor de er tvunget til at sælge sig selv for løn. Arbejderne har derved tabt deres kontrol over deres arbejde og produktet heraf samtidig med, at de bliver tvunget til at arbejde for at overleve og ikke for at skabe kreativt, dvs. realisering af deres arts-værens fulde potentiale. Hele processen er bestemt af det kapitalistiske system, som manifesterer sig i en uberegnelig og tilfældig konkurrence, som markeds kræfterne medfører (Sayers 2013: 165). Marx fremsætter fire punkter i *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 Karl Marx*, som karakteriserer det moderne menneskes fremmedgørelse (Ludz 1976: 10):

1. Fremmedgørelse af produktet af ens arbejde.
2. Fremmedgørelsen fra aktiviteten af sit arbejde, dvs. arbejde som "livs-aktivitet".
3. Fremmedgørelse fra ens arts-væren.
4. Fremmedgørelse fra sine medmennesker.

Som Rachel Jaeggi pointerer, så er der overordnet tale om, at menneskets/arbejderens relation til verden af objekter bliver hæmmet, hvorfor arbejderens oplever både en afmagt og meningsløshed. Herudover at den verden, mennesket selv har skabt, dvs. samfundet, bliver fremmedgjort overfor os selv, idet vi mister kontrollen over den. Vi kan ikke længere påvirke den, samfundets sociale mekanismer styrer os og ikke omvendt. Dette medfører en eksistentiel fattiggørelse af virkeligheden, som indebærer en manglende kontrol over den enkeltes egen skæbne: en mangel på selv-determination (Jaeggi 2014: 11-12).

Frigørelse af mennesket

Kapitalismen når sit endelige stadie i det industrielle samfund, når dens indre kriser fører til en sidste revolution. Her vil den "kapitalistiske stat" blive styrtet og udskiftet med en regering, der tjener proletariatets/arbejderens og ikke kapitalistens interesser (Sayers 2013: 158). Dette kalder Marx for "proletariatets diktatur", som regeres af en form for arbejderparti (proletariatet) (Feigan 2015: 22-23). Proletariatet repræsenterer formelt en almen interesse, men proletariatet selv består af en snæver gruppe af individer (Feigan 2015: 27-29).

Under dette diktatur vil alt privat ejendom, herunder midlerne til produktion konfiskeres, transformeres og redistribueres til fælles ejerskab. De erhvervede midler til produktion vil derpå sættes i produktion til fordel for det fælles bedste i stedet for privat profit. Diktaturet er en overgangsfase, som langsomt klipper båndene til kapitalismens historisk indlejrede sociale

strukturer og skaber forudsætningerne for den kommunistiske samfundsmode. Selve det kommunistiske samfund opstår, når de tilfældige og ukontrollerbare markeds kræfter bliver substitueret med en bevidst og rationel regulering af det økonomiske liv (Sayers 2013: 172), hvor man er i stand til at overskue alle samfundets aktiviteter (Thyssen 2012: 488).

I kommunismen elimineres lønarbejde, privat ejendom, markedet og koncentrationen af penge. Heteronome bestemmelser bliver til autonome bestemmelse af ens arbejde, overlevelsmentaliteten overskrides og udskiftes med selv-determineret kreative "arbejdes aktiviteter". En bevidst rationel selv-determination udskifter de ubevidste irrationelle og tilfældige markeds mekanismer, og motivationen for arbejde bliver baseret på altruistiske orienteringer i tjeneste for det fælles bedste fremfor ego centrerede og hensynsløse egeninteresser.

Kommunisme er et klasseløst, harmonisk, konfliktfrit, statsløst samfund/fællesskab, hvor menneskeheden aktualiserer sit fulde potentiale (Thyssen 2012: 483, 488, 495).

Alt dette betyder, at mennesket kan genvinde sin frie bevidste aktivitet og ikke blive tvunget ind i en afgrænset og begrænset aktivitet/erhverv men udfolder sin alsidige og ubegrænsede kreativitet. Dermed realiserer mennesket sin arts-værens naturs fulde potentiale i en alsidig form: både som en del af et fællesskab og som distinkt menneske:

In communist society, where nobody has one exclusive sphere of activity but each can become accomplished in any branch he wishes, society regulates the general production and thus makes it possible for me to do one thing today and another tomorrow, to hunt in the morning, fish in the afternoon, rear cattle in the evening, criticise after dinner, just as I have a mind, without ever becoming hunter fisherman, shepherd or critic. (Marx 1975d: 47)

Til sidst ophører kapitalismen helt og verdenshistorien når sit endeligt.

Marx sammenfatning

Marx følger Feuerbach og tager afsæt i en materialisme, der grundlæggende er karakteriseret ved nogle objektive naturlove, hvor mennesket antages at have en antropologisk og social essens, en arts-væren. Marx tager afstand til Feuerbachs sans-baserede determinisme/materialisme, som

antager en passiv indre menneskelige essens. Marx er fortalere for, at mennesket har en aktiv indre essens, som ytres i praktiske aktiviteter i verden, dvs. arbejde (Tabak 2012: 11). Aktivitet er derfor givet ved et arbejde (bearbejdelsen af konkrete objekter i en deliberation) og ikke tanken (udelukkende kontemplationen af objekter). Vores sociale praksisser bliver for Marx en konkret "aktiv handlen" og historisk realisering af virkeligheden, modsat Hegels og Feuerbachs fokus på den kontemplative realisering af virkeligheden.

Marxs dialektiske begreb trækker herudover en del på Rousseaus filosofi. Fra Rousseau tager Marx ideen om, at uretfærdige sociale vilkår er opstået pga. privat ejendomsret, der skaber nogle sociale strukturer, som fører til et modsætningsforhold imellem en besiddende og besiddelsesløs klasse. Hvor Rousseau taler om relative strukturelle forhold som kilden til at udvikle nogle fremmedgørende passioner jf. amour-propre, der taler Marx hele vejen igennem om objektive strukturelle (materialistiske) forhold. Historien udvikler sig "lovmæssigt" jf. bestemte historiske stadier. Der er ikke tale om en "uheldig" forskydning forårsaget af den historiske udvikling, som hos Rousseau, men det er et nødvendigt historisk begivenhedsforløb. Et forløb mennesket er ubevidst om.

Hegels indflydelse på Marx ses i begrebet om objektivering og fremmedgørelse. Ideen om at det er igennem arbejde/bearbejdelsen af et partikulært objekt, at mennesket eksternaliserer sig selv i et objekt og dermed objektiverer/realiserer sin universelle essens/form. Hermed aktualiseres både vores eget og naturens/objektets potentiale, ved "at opløfte" eller "humanisere" objektets værensform. Samtidig integreres objektet i mennesket (som en genstand for vores bevidsthed og vores kropslige interaktion med objektet), idet det re-approprieres.

Der er en relationel proces, hvor der er en gensidig påvirkning, men hvor den rationelle tanke, vores arts-aktivitet, er grundlæggende og determinerende, dvs. at mennesket objektiverer sig i objektet og ikke omvendt. Herudover tager Marx ideen fra Hegel om, at det kun er igennem bearbejdelse af naturen og objekter, at mennesket realiserer sit inderste væsen, dvs. virkeliggør sin frihed. Men der er ikke tale om en isoleret bearbejdelse af objektet, men en bearbejdelse af objektet i sociale aktiviteter, der leder til menneskes endelige frigørelse. Hvor mennesket erkender sig selv og andre igennem sin aktivitet, dvs. sit arbejde og formning af et objekt.

Objektet kan samtidig afspejle andre menneskers form (objektivering), og derfor står mennesket i relation til hinanden og anerkender hinanden igennem deres praktiske aktiviteter

(deres arbejde). Ligesom Rousseau, Hegel og Feuerbach er mennesket grundlæggende et socialt væsen, hvis frihed kun kan realiseres i et socialt fællesskab. Men som hos Rousseau og Hegel er frihedsbegrebet diskutabelt, hvis man ser det ud fra en mere "common sensuel" vinkel.

Problemet opstår i virkeligheden ved "proletariatets" diktatur, fordi proletariatet bliver "nødt" til at beslaglægge bourgeoisiets ejendele og bliver "nødt" til at styre revolutionen i den "rigtige retning". Dette betyder, at mennesket går fra det "industrielle borgerskabs" herredømme til "proletariatets" herredømme. Med den konsekvens, at majoriteten af befolkningen bliver underlagt en ny trældom af en minoritet af befolkningen, hvis moralske indsigter eller kompetencer åbenbart er hævet over resten, eftersom de skal styre samfundet i den "rigtige retning".

Selvom Marx ikke udformer et omfattende moralkodeks, så er der alligevel implicite værdier til stede: fx altruisme versus egoisme, fred versus konkurrence, kollektiv versus individ, universel versus partikulær, evig versus relativ, tankevirksomhed (fri bevidst aktivitet) versus drift (dyrisk overlevelses mentalitet), menneske versus dyr.

Selvom Marx kritiserer Feuerbach for at reducere menneskets essens til en passiv størrelse, så er han selv skyldig, når han fremsætter, at de historiske processer på en måde er indbyggede og forløber nødvendigt. Det eneste et menneske kan gøre "på det rette tidspunkt" er at indse, at en revolution er på tide. Mennesker bliver derfor atter reduceret til et passivt resultat af et historisk begivenhedsforløb, som heteronomt er styret af en materialistisk lovbestemthed. Menneskets funktion bliver, ligesom hos Hegel, at "skubbe" verdensbegivenhederne frem, dvs. at aktualisere de indbyggede love i naturen/materien og herigennem realisere naturens potentiale i dens fulde "vigør".

Marx begrebsliggør fremmedgørelse jf. den "harmonistiske model". Samfundet overgår fra et harmonisk stadie (primitiv kommunisme), til et spændingsfyldt stadie (kapitalisme), for til sidst at indtræde i et harmonisk stadie igen (kommunisme). Kombinationen af historisk dialektik, menneskets metafysiske essens (arts-væren), et social telos, betyder, at Marx antager en essentialisme og en perfektionisme. Herudover medfører proletariatets "bedre vidende" interventioner, samt at mennesket blot skal følge (adlyde) de materialistiske loves indbyggede "logik" på det "rette tidspunkt", at også en paternalisme antages.

Friederich Nietzsche

Virkelighedsopfattelse

Virkeligheden er ifølge Nietzsche konstitueret af naturen, som kommer til udtryk i den jordiske verdens konstante tilblivelses proces. Nietzsche er en naturalist (en form for materialisme uden en metafysisk essens (Nietzsche 1997: 115)), hvilket bekræftes af Walter Kaufmann, der kalder Nietzsche for en "naturalistic philosopher" (Kaufmann 2013: 260) og Lawrence J. Hatab, der beskriver Nietzsches eksistentielle ideal som "naturalistisk eksistentialisme" (Hatab 2012).

Fremmedgørelsens oprindelse og naturalisme

Nietzsche mener, at lige siden Platon og senere i kristendommen har moralske overbevisninger og doktriner været domineret af anti-naturalistiske antagelser. Fx erklærede kristendommen krig mod livet selv: "Men at angribe lidenskaberne ved roden betyder at angribe livet ved roden: kirkens praksis er livs-fjendtlig" (Nietzsche 2013: 48). Nietzsche ønsker, at vi skal overkomme de traditionelle værdiers anti-naturalistiske form nedarvet fra filosofisk og kristen tradition. Hans projekt bliver at genetablere livets betingelser, som er verdens tilblivelses-betingelser. Herved håber Nietzsche, at vi kan overkomme filosofiske og kristne konstruktioner af et metafysisk subjekt fx givet ved en ånd eller fornuft, der står i modsætning til menneskets jordiske eksistens, og "spalter" mennesket mellem to verdener/virkeligheder (Nietzsche 1997: 115) (Hatab 2012: 138,139,152). En spaltning som har fremmedgjort mennesket overfor sig selv og verden.

Nietzsches begreb om overmennesket indkapsler projektets mål. Det er et strukturelt begreb, som forbereder mennesket til muligheden for at bekræfte livet. Overmennesket er ensbetydende med en strukturel model for en ny måde at erfare verden på og ikke en ny type af person eller entitet (udlægningen af overmennesket er inspireret af Hatab (Hatab 2012: 152)) (*Således Talte Zarathustra*):

En ny stolthed lærte mit jeg mig, og den lærer jeg nu menneskene: ikke mere at stikke hovedet i himmelske sagers sand, men bære det frit, et jordisk hoved, der giver jorden mening! (Nietzsche 1999: 29).

Nietzsches naturalistiske filosofi er et opgør med hans samtids kulturelle moralske fordomme, indlejret i samfundets sociale strukturer i alt fra religiøse til videnskabelige institutioner m.m. Fordomme som har fremmedgjort mennesket overfor "livets-eksistens". Naturen blev anskuet som noget primitivt og blev anset som grotesk, underdanig (posthumt udgivet noter):

When one speaks of humanity, the idea is fundamental that this is something that separates and distinguishes man from nature. In reality, however, there is no such separation: "natural" qualities and those called truly "human" are inseparable grown together. Man, in his highest and most noble capacities, is wholly nature and embodies its uncanny dual character. Those of his abilities which are terrifying and considered inhuman may⁸ even be the fertile soil out of which alone all humanity can grow in impulse, deed and work (Nietzsche 1954: 32)

Nietzsche siger ikke, at vi skal efterfølge naturens barske udfoldelse (jf. "inhuman"). Men vi bliver nødt til at acceptere den som en præmis, hvorfra noget af, hvad vi er, er udviklet. Måske er det i humanitære kriser, krige og naturkatastrofer, at en oprigtig empati og hjælpsom medmenneskelighed er opstået: som er udsprunget af dens inhumane omstændigheder.

Ubetingede moralkodeks som i kristendommen understreger derimod, at empatiske handlinger såsom næstekærlighed udspringer af en iboende objektiv essens af det guddommelige. Det tager Nietzsche på det kraftigste afstand fra. Mennesket er blevet fremmedgjort fra vores natur, idet vores sanser og drifter er blevet undertrykt. Derved begrænses mange af livets muligheder (*Morgenrøde*):

It goes without saying that I do not deny – unless I am a fool – that many actions called immoral ought to be avoided and resisted, or that many called moral ought to be done and encouraged – but I think the one should be encouraged and the other avoided for other reasons than hitherto. We have to *learn to think differently* – in order at last, perhaps very late on, to attain even more: *to feel differently*. (Nietzsche 1992a: 60)

⁸ Min understregning

Nietzsche specificerer, at fra Platon over kristendommen frem til oplysningstiden har en guddommelig "tanke/ånd" været det ultimative referencepunkt for oprindelsen af sandhed for alle mulige kulturelle konstruktioner af moralske, politiske, filosofiske og selv videnskabelige felter. Vestlig religiøs og filosofisk tradition har ifølge Nietzsche udlagt virkeligheden ud fra binære modsætninger: konstans versus forandring, evighed versus tid, fornuft versus passion, det gode versus det onde, sandhed/ideer versus fremtrædelse, det universelle versus det partikulære. Modsætninger, der overordnet er organiseret omkring begreber om "væren" og "tilblivelse" (Nietzsche 1992: 200) (Hatab 2012: 138-139).

Problemet, historisk set, har været, at værensbegrebet har haft forrang over tilblivelsesbegrebet, samt at værensbegrebet er blevet opfattet positivt, tilblivelsesbegrebet negativt. Ifølge Nietzsche giver det ikke mening at opretholde et modsætningsforhold mellem væren og tilblivelse. Ting og fænomener er "reciprocally related", og individuation bør kun ses som forskel i grad og fremtrædelse i en tilblivelsesproces, og ikke en entitetsforskel (Nietzsche 2017: 346).

Restauration af den jordiske tilblivelse

Hvis mennesket skal blive "tro mod jorden", er første skridt en restauration af livets tilblivelses betingelser (Hatab 2012: 139). Dette kræver, at vi tør se på alle naturens aspekter herunder dens mørkere sider, og vi bliver nødt til at anerkende "the terrible [schreckliche] basic text of nature must again be recognized" (Nietzsche 1967: ksa[5.169]) på dets egne præmisser.

For at gøre det udvikler Nietzsche et naturalistisk begreb, der resulterer i en form for empirisk og filosofisk metode, hvor naturens kræfter bliver anvendt som en del af en analyse optik til at uddybe og berette om alle livets aspekter (*Hinsiddes godt og ondt*):

Assuming that our world of desires and passions is the only thing "given" as real, that we cannot get down or up to any "reality" except the reality of our drives ([...]) – aren't we allowed to make the attempt and pose the question as to whether something like this "given" isn't enough to render the so-called mechanistic (and thus material) world comprehensible as well? [...] it might allow us to understand the mechanistic world as belonging to the same plane of reality as our affects themselves – [...] we must venture the hypothesis that everywhere "effects" are recognized, will is effecting will – and

that every mechanistic event in which a force is active is really a force and effect of the will. - Assuming, finally, that we succeeded in explaining our entire life of drives as the organization and outgrowth of one basic form of will – [...] the world seen from inside, the world determined and described with respect to its “intelligible character” – would be just this “will to power” and nothing else. (Nietzsche 2002a: 35-36)

Nietzsches metodiske tilgang er ifølge ham selv afledt af en form for empirisk observation (Kaufmann 2013: 207), og tager udgangspunkt i en analytisk og teoretisk hypotese om verdens karakter, kendetegnet ved en ”vilje til magt” (Nietzsche 2014: 82). Der er to niveauer i Nietzsches filosofi: en metodisk og en analytisk.

I de følgende tre afsnit ”Metodisk tilgang”, ”Analytisk tilgang” og ”Menneskets psykologi”, gennemgås Nietzsches ”metode” og hvad han forstår som ”natur” og ”selvet”. I de to første afsnit vises hans manøvre, hvor han adskiller teori fra substans og i stedet formulerer et formelt metodisk begreb, der antager en ”analytisk substans” (begrebet om en vilje til magt). Afsnittene behandler ikke eksplicit Nietzsches fremmedgørelsesbegreb, men etablerer forudsætningerne for at forstå hans fremmedgørelsesbegreb. Disse forudsætninger er samtidig et opgør med forklaringsmodeller, der baserer sig på, hvad vi i dag kalder essentialisme og perfektionisme og har stor betydning for fremmedgørelsesteori.

Metodisk tilgang

Som professor i filologi var Nietzsche sandsynligvis bekendt med Karl Lachmanns filologiske stemma oversigter. Disse var oversigter over alle kendte håndskrifter til en tekst opsat i et stamtræ, hvor man på baggrund af en videnskabelig stringent metode ville udvælge de mest oprindelige håndskrifter og konstituere en tekst, der kommer så nær den oprindelige som muligt. I filologfaget blev der arbejdet ud fra forudsætningen, at den oprindelige tekst ikke var ”helstøbt” tilgængelig (Tortzen 2016).

Nietzsches aforistiske skrivestil og tilgang til sit undersøgelsesmateriale har lignende filologiske paralleller. Nietzsches fragmentariske stil med enkeltstående tekststykker uden nogle tilsyneladende større sammenhæng, kan anskues som ”håndskrifter” af forskellige værdiudlægninger og -orienteringer. Enkeltvis giver de kun et begrænset indtryk af vores livs

komplekse tilværelse, men jo flere "håndskrifter" vi har af vores værdier, jo flere perspektiver af en sag har vi. Ifølge Nietzsche er der kun perspektiv anskuelse, og jo flere vinkler vi kan bruge til at observere en ting, jo mere komplet bliver begrebet af tingen, og er vores "objektivitet". Nietzsche mener, at man altid går til sit materiale med nogle fordomme i form af "for" og "imod". Man kan ikke modvirke dette, kun bevidstgøre og være eksplicit omkring sine interesser (Nietzsche 2014: 129-130).

Ethvert sådan perspektiv/udlægning af virkeligheden, fx af nogle værdier, er en fortolkning. Nietzsche brugte forskellige fortolkningsstrategier for at forstå vores værdier og deres oprindelse. Kaufmann indkapsler Nietzsches tilgang med begrebet "experimentalisme", der indebærer et forsøg på at bryde igennem labyrinten af begreber og holdninger (værdier), som fordømmer et sagsforhold (Kaufmann 2013: 85-89).

Den mest betydningsfulde metodiske tilgang var hans genealogiske metode. Det er en slags antropologisk undersøgelse, hvor man opsporer en værdi eller et begrebs komplekse baggrund betinget af både partikulære og mere generelle historiske, psykologiske, fysiologiske og sociale omstændigheder.

Den genealogiske undersøgelse tilbagefører ikke en værdi til den essentielle oprindelse, men udlægger en værdis ophav som den forløbelige (prima-facie) bedste forklaring givet ved den bedst tilgængelige information. Når nye forhold og viden bliver kendt, kan forklaringen korrigeres (Kaufmann 2013: 232) (Guess 1994: 286-88). Her kommer den filologiske parallel igen i spil. Man kan kun sammenligne værdier/udlægninger og tilnærme sig en bedst mulig forklaring: kender man sandheden ophøre hele forudsætningen for foretagendet.

En genealogis genstandsfelt er historien, og Alexander Nehamas beskriver Nietzsches genealogis mål som et forsøg på "Historie, korrekt praktiseret" (Guess 1994: 285). Det tyder på, at Nietzsche ønsker at afvise enhver form for metafysik, der i forklaringen af forskellige menneskelige aspekter som fremmaner andre domæner end det empiriske (Nietzsche 2014: 22) (Foucault 1977: 139).

Som Raymond Guess forklarer, så kan man opfatte historien som konstitueret af forskellige "viljes fortolkninger" af et kompleks/en struktur (Nietzsches vilje begreb belyses i næste afsnit: "Analytisk tilgang"). Et kompleks kan fx være kristendommen, der har en lang historie indebærende mange forskellige fortolkninger. Selvom en vilje dominerer komplekset i form af en bestemt

fortolkning på et bestemt tidspunkt, så kan den dominerende vilje senere blive efterfulgt af en grundlæggende anderledes fortolkning:

[...] Historie [...] [er] en fortløbende kæde af tegn på stadig nye interpretationer og tilrettelæggninger, hvis årsager ikke selv behøver at være indbyrdes sammenhængende og undertiden snarer følger efter og afløser hinanden rent tilfældigt. (Nietzsche 2014: 81)

Historisk vil et successivt lag af meninger (viljes fortolkninger) være aflejlrede, og den sammensatte nuværende form kaldes et kompleks, der består af forskellige viljers fortolkninger. Underordnet en dominerende fortolkning vil ældre og mere originale meninger ikke nødvendigvis miste deres eksistens helt men bevarer i en modificeret form (Guess 1994: 280-281).

Derfor kan man ikke antage en essens bag historiens dynamik. Genealogi afviser substantielle principper/entiteter. Genealogi som analyse optik ender med at tage karakter af være et formelt begreb.

Analytisk tilgang

Nietzsches analytiske tilgang tager afsæt i begrebet om viljen til magt. Begrebet viljen til magt er en hypotetisk konstruktion, der forklarer baggrunden for den empiriske verdens tilblivelsesbetingelser. Konstruktionen er vendt mod bedre at kunne forklare livets psykologiske dispositioner, og den beskrives nogle steder som en symptomatologi af vores affektioner (Nietzsche 2013: 63) (Nietzsche 1992: 290). Her omfatter "Liv": planters, dyrs og menneskers dybere adfærds- og handlingsmotiver givet deres affektioner/drifter. Det er en form for "princip" (hypotetisk), underlæggende al organisk aktivitet, som forklarer de aktive jordiske processer (Sedgwick 2009: 29-30, 154-155, 157) (Nietzsche 2014: 82-83)

"Vilje" og "magt" er et komplekst fænomen (Aydin 2007: 28). Et fænomen som hele tiden konstituerer sig på ny i forskellige spændingsfyldte relationer, altid konstitueret af en handling/aktivitet givet ved en organisation af "viljer" til magt. Organisationen består af en samling af forskellige "viljer" til magt, som relationelt interagerer med hinanden: magt er kun magt i relation til en anden eller andre magter. En sådan organisation kan fx være ens krop, Danmark eller Syddansk

Universitet. Hvad, der er indre og ydre, er relativt til de interagerende viljers forhold til hinanden, og formen, organisationen tager, afhænger af konteksten (Aydin 2007: 34). Relationen mellem to magter eller flere beror ikke på et fælles relata (Aydin 2007: 26).

De spændingsfyldte relationer opstår, fordi forskellige viljer søger en modstand, der muliggør dens manifestation af magt: "[...] The will to power manifest itself only against resistances; it therefore seeks out that which resists it" (Nietzsche 2017: 369). I viljens opsøgning af modstand og modstilling af viljer fremkommer der en differentierende dynamik, som skaber en mangfoldig virkelighed.

Dynamikken i (og ikke bagved) den mangfoldige virkelighed har intet større eller højere formål. Den er styret af et slags "behov" for konstant målretning mod en aktivitet. Aktivitetens formål er givet ved en vilje-fortolkning, som Ciano Aydin formulerer det: "The will to power is not a fixed end but, rather, an active directedness" (Aydin 2007: 28). "Aktivitetsrummet" er netop givet ved de spændingsfyldte relationer af modstand, og det former "et spil mellem viljer/kræfter".

I dette spil eksisterer der et permanent kaos. Kaos er ikke udelukkende hæmning, det er samtidig en mulighed. Uden kaos kunne intet originalt opstå. Jo mere kaos bryder ind i den ordnede verden, jo mere vokser den potentielle mulighed for realiseringen af kreative kræfter (Aydin 2007: 26-27): "I say to you ["unto you" er rettet til "to you"]: one must still have chaos in oneself to be able to give birth to a dancing star. I say to you [unto you]: you still have chaos in yourself" (Nietzsche 1995: 17). Kaos er en betingelse for at opdage stadig nye former for eksistens.

Spænding i form af en kaotisk kamp og strid er en forudsætning for skabelse af et kreativt reservoir/potentiale. Kamp er ikke kun en forudsætning for kreativitet, men også et udtryk for et "godt helbred", dvs. at hvis en organisation skal være "sund"-: "There has to be struggle for the sake of struggle" (Nietzsche 1967a: ksa[11.222]); "[t]he struggle [...] becomes a regulating principle" (Nietzsche 1976b: ksa[10.303]). Uden kamp og konkurrence kan en vilje til magt organisation ikke blive stærkere (Nietzsche 1954: 32-38) (Kaufmann 2013: 192, 201). Derfor angriber Nietzsche positioner, der fremsætter argumenter om kendsgerninger eller forhold, der er ubetingede: "the world of the unconditional, if it existed, would be the unproductive. But one must finally understand that existent and unconditional are contradictory predicates" (Nietzsche 1967a: ksa[11.203]).

En ubetinget tilstand implicerer, at al modstand enten er elimineret eller elimineres. Hvis en modmagt/kraft udryddes eller neutraliseres ved en gennemgående dominans, så opløses en

kraftudladende spænding, der skaber naturens dynamik. At magte noget er at overkomme noget, men det er ikke at udrydde det: "there is no annihilation in the sphere of spirit" (Nietzsche 1968: 333)

Væren/sandhed, opstår som en "illusion" af holdbarhed, enhed eller uafhængighed, når en vilje til magt organisation er i stand til at fastholde en bestemt hierarkisk orden i en lang tid og derfor forekommer stabil (Aydin 2007: 43). Det er viljen til magts forsøg på at manifestere sig selv ved at underlægge andres viljer sin "directedness" (sin fortolkning).

Overordnet bør relationer af vilje til magt forstås som en produktiv proces, der kommer til udtryk i spændingsfyldte relationer mellem forskellige viljer. Hvor en vilje til magt organisation altid er både en integration og en transformation af tidligere vilje til magt organisationer fx jf. tidligere beskrivelse af et historisk kompleks. En vilje til magt er altid gensidig konstituerende med en anden vilje til magt, og man vil uundgåelig hele tiden være i sådanne relationer. Som Ciano Aydin udtrykker det: "nothing that has existence and meaning outside the "game" of power relation" (Aydin 2007: 26).

Menneskets psykologi

Menneskets "vilje organisation" består af en samling af drifter. Objektet, som vores drifter er konstitueret i, er vores krop. Sammenspillet mellem vores drifter i vores krop er konstituerende for "selvet". Selvets forhold til bevidstheden er, at bevidstheden er et ledsagefænomen og udtryk for en eller flere drifters vilje til magt. Det, vi kalder bevidsthed/ den rationelle tanke, er i virkeligheden sublimerede drifter, hvis udtryk er et slags skin-fænomen af vores underbevidste drifters aktivitet (Nietzsche 1992: 201). I stedet for at bevidstheden/tanken gøres central i den menneskelige selvforståelse, som der har været tradition for i filosofien, så bliver menneskets psykologi central. Psykologien af vores selv er et udtryk for et sammenspil mellem vores drifter i vores krop (*Således Talte Zarathustra*):

Krop er jeg helt og holdent og derudover intet; og sjæl er blot et ord for noget ved kroppen. [...]. Din krops værktøj, min broder, er også din lille fornuft, den, som du kalder "ånd", [...]. Bag dine tanker og følelser, min broder, står en mægtig hersker, en

ukendt vismand – der hedder dit selv. I din krop bor han, din krop er han. (Nietzsche 1999: 30-31)

Kroppen er således en kompleks hierarkisk orden både bestående af en mangfoldighed af drifter og en dominerende drift. Mangfoldighed kommer til udtryk i drifters stadig forsøg på at påvirke og i sidste ende at overtage ens krop, fx i modsatrettede tanker. Drifterne er ikke bundet til den dominerende drift (Sedgwick 2009: 138). Den dominerende drift, er en "mægtig hersker", som er synonym med et autentisk selv (Nietzsche 1999: 31, Nietzsche 2014: 61, Nietzsche 1992: 281). Essensen af det autentiske selv er kun aktivitet. Det er en "gører" (Sedgwick 2009: 141). Der er ikke et autentisk teleologisk formål, som man bør stræbe efter at realisere. Selv-realiserings af vores autentiske selv, er realiseringen af "dets aktivitet". Det er dog en paradoksal opgave (*Ecce Homo*): "to become what one is, one must not have the faintest notion what one is" (Nietzsche 1992a: 710).

Menneskets selv er ikke givet ved en tabula rasa. Selvet formes igennem en lang social og biologisk historisk proces, hvor visse målrammer bliver indlejret. Dette sker igennem magtrelationer både indre drift-baseret relationer og ydre sociale relationer, der integreres og bliver konstituerende for ens "jeg", ens "autentiske selv", et "historisk jeg" (Sedgwick 2009: 142). I vores jeg er der indlejret "historiske aktiviteter", der udgør et udgangspunkt og skaber "illusionen" af nogle grundlæggende formål. Formålene er i virkeligheden dybere liggende vaner/karaktertræk (historisk indlejret), hvor forandring kun forekommer langsomt (Nietzsche 2007: 53).

Realiseringen af vores autentiske selv, er hverken lagt ud på forhånd eller givet fuldstændig "bar". Derfor kan man i realisering af ens selv havne i en situation hvor man har en følelse af at gribe i blinde og være på afveje. En sådan afvej kan være uvurderlig i begribelsen af den enkeltes selvforståelse (Nietzsche 1992a: 710). Det betyder også, at vejen til en selv ofte er en alsidig bestræbelse.

Sublimering, undertrykkelse og fremmedgørelse

I *Moralens Oprindelse* lyder det, at i takt med at mennesket urbaniseres i en "urtid", udviklede vi gradvist, hvad vi i dag kalder bevidsthed. Menneskets oprindelige mere grusomme og instinktive natur blev gradvist "afbøjet" under samfundets sociale spændetrøje. Instinktets aktive og direkte udladning af kraft udadtil blev afskåret og moralsk fordømt i det sociale fællesskab. Men instinktet

måtte stadig udlades så i stedet vendte instinktet sig indad og blev inderliggjort. Konsekvensen var, at mennesket begyndte at påføre sig selv skade og lidelse. Grusomheden blev vendt indad (Nietzsche 2014: 88-89).

Herved blev menneskets robuste og instinktive naturs hierarkiske organisation af viljer, dvs. organisation af drifter, nedbrudt og "anarki" opstod. Mennesket selv var nu konstitueret af et reservoir af modsigende drifter. Drifter som var i uløselig kamp/konkurrence med hinanden. Mennesket blev et svækket, lidende og ringere stillet dyr end andre dyr i resten af dyreriget (Nietzsche 1997: 48). Menneskets skrøbelig natur ledte til spørgsmål som, "hvorfør lider jeg", "hvad er mening med mit liv". For at få kontrol over sig selv og bevare sin eksistens, udviklede mennesket to evner til at kontrollere sine drifter og give mening til sin eksistens:

1. Undertrykkelse af ens drifter
2. Sublimering af ens drifter

Undertrykkelse af ens drifter er udtryk for en "vedvarende disintegration" af ens selv grundet et had: et såkaldt ressentiment. Undertrykkelse fører til en vedvarende fremmedgørelse af områder af ens eksistens (Guja 2017: 54). Her disintegreres og undertrykkes en eller flere drifter (Gemis 2009: 38).

Sublimering er en opløftning til et højere mål, som integrerer en eller flere drifter i en form for fælles mål. Med andre ord foretages der en omfortolkning af driftsformålet, der resulterer i et kraftigere udtryk af det autentiske selv. Her integreres og fremmes en eller flere drifter (Gemis 2009: 38, 54) (Phillips 2015: 34).

Det, som leder en person til at undertrykke sine drifter, vil typisk være afmagt, dvs. en viljesvaghed, som overkommes ved at etablere et ressentiment-mål. Derimod er sublimering udtryk for en selv-mestring (Nietzsche 1992: 349-52). I en sådan mestring formår en person at skabe mening med tilværelsen ved reflektivt at selv-integrere sig selv i ældre eller nye bestræbelser.

Effekten er, at noget i tilværelsen tilskrives en fornyet værdi, hvor værdi bliver synonym med det at give tilværelsen formål uden at benægte dens tilblivelses proces. I forlængelse heraf bør sublimering forstås som en livsbekræftende handling, dvs. en meningsskabende handling.

Men Nietzsche taler ikke om en "fornufts refleksion" men derimod om en "psykologisk refleksion". Sidstnævnte handler ikke om, hvad der er sandt eller forkert, men er en terapeutisk

evne til at bearbejde sig selv og forbinde sine oplevelser i en meningsfuld historie og derved overkomme nedbrydende oplevelser. Det betyder ikke, at alt skal give mening, dvs. have et formål.

Det betyder, at alt bør kunne accepteres, så man ikke falder tilbage i "anger over fortiden"/fortrydelse. At man er i stand til fremadrettet at integrere sin livshistorie uden, at man behøver at skjule det bag en "angrende forklaring" eller et andet motiv end det faktiske motiv. På den måde bekræftes livet og eksistensens tilblivelse med en "ja-sigende patos". Dette er kernen i to af Nietzsches begreber: amor fati og den evige genkomst (Nietzsche 1997: 154, 192-93).

Men sublimering kræver også en svækkelse af ens drifter for at lede én i nye retninger/mål. Det sker igennem en separation/"splitting off" af ens drifter, hvor selvet fremmedgør sig selv overfor visse dele af sig selv ved, at selvet separerer sig selv fra dets egne motiver, som ikke forsvinder, men ophører med at være dominerende. En sådan separation påvirker både svage og stærke instinkter. Mens de svage overgiver sig til ressentiment, bliver de stærke i stand til at kæmpe med sig selv og omdirigerer drifter mod et højere mål (Guja 2017: 56). De stærkere drifter foretager herved en sublimering, som integrerer og muliggør svagere drifter at udtrykke sig selv således, at de ikke kommer tilbage i en ukontrolleret form.

I tilfælde af undertrykkelse af ens drifter bliver menneskets eksistentielle mål hadefuldt og reaktionært (Nietzsche 2014: 39), og svage drifter bliver udtryksmæssigt fuldstændigt begrænsede. Fx i situationen, hvor en stærk drift udtrykker sig selv i en forstyrret form, der er modsat dens oprindelige mål. Det ses, ifølge Nietzsche, fx i tilfældet med kristendommen: lyst til at dominere, had og misundelse præsenterer sig selv som en harmløs næstekærlighed. Jowita Guja understreger, at det ikke er den sociale værdi, der bestemmer, om man er "rask" eller "syg". Forskellen mellem at ens selv er ressentimentfuld og undertrykkende, og at ens selv er sublimeret og integrerende, er ultimativt reduceret til graden af ens indre mentale evne til integration og selv-kontrol/mestring (Guja 2017: 57).

Strukturelt ressentiment

Et historisk ressentiment er ifølge Nietzsche blevet indlejret i vores sociale institutioner i form af maskerede fremmedgørende værdier, der udtrykkes som sande moralske følelser. Den skelsættende begivenhed for udviklingen af et strukturelt ressentiment er "slaveopstanden i moralen". Slaveopstanden i moralen begynder med antikkens jøder og " [...] har en totusinde årig

historie bag sig, og som i dag kun er kommet ud af syne for os, fordi den har sejret..." (Nietzsche 2014: 36). Nietzsche uddyber, at i antikkens Israel: " [...] med sin hævn og omvurdering af alle værdier hidtil har triumferet igen og igen over alle andre idealer, over alle fornemmere idealer. [...]. Det er forbi med herrerne, den gemene mands moral har sejret." (Nietzsche 2014: 37). Det Nietzsche pointerer, er, at moderne værdier⁹ m.m. særligt i europæisk kultur er udtryk for en videreførelse af oldgamle ressentiment-bevægelser stammende fra antikkens Israel/Judæa, hvis værdier og kultur er blevet artikuleret og er en forgrening fra "hævnens og hadets træ" (Nietzsche 2014: 36): " Kærligheden [Kristendommen, red.] voksede ud af hadet [Jødedommen, red.] som dets krone, som dens triumferende krone [...]" (Nietzsche 2014: 36).

Antikkens jøders hævnakt/handling begynder med en omvurdering af værdierne. Dette udleder Nietzsche på baggrund af en analyse af værdierne "godt" og "ondt" og "godt" og "slet". Her fremsætter Nietzsche den hypotese, at i en forhistorisk tid eksisterede der to kaster, en ridder- og en præstekaste, som regerede folk og nationer. Via sproget bevares deres værdi-orienteringer for eftertiden (Nietzsche 2014: 27-28). Ridderkysten var en krigerstand, der anskuer det fysiske og det kropslige højt:

[...] ridderlige-aristokratiske værdidomme har til forudsætning en vældig kropslighed, en blomstrende, rig, overstrømmende sundhed og hvad der betinger en sådan af krig, eventyr, jagt, dans, kampspil og overhovedet alt, hvad der indbefatter en stærk, fri, frejdig handlen. (Nietzsche 2014: 34)

Præstekysten var en boglærd og intellektuel klasse, hvor det kontemplative og det åndelige stod centralt i deres selvopfattelse. Begge klasser havde en ting til fælles: en forkærlighed for politisk magt i form af en ret til at regere over andre mennesker. Der var dog ikke tale om et ligeværdigt forhold:

⁹ Fx Kristne, antisemitisme (Nietzsche 1992: 376-379), kommunisme/socialisme (Sedgwick 2009: 57-58) (Nietzsche 2014: 80) og anarkisme (Nietzsche 2014: 76). M.m: (Nietzsche 2014: 20, 22, 25, 26, 30).

[...] den præstelig-fornemme vurderingsmåde har ganske andre forudsætninger: den er ilde stedt, når den handler om krig! Præsterne er som bekendt de ondest fjender – hvorfor dog? Fordi de er de afmægtigste. (Nietzsche 2014: 34-35)

Den fysiske svage, usunde præst blev besejret af den kraftfulde "fysikalitet" og det overstrømmende helbred hos ridderen (Nietzsche 2014: 34). Dette resulterer i, at præsten udvikler en pervers forståelse af sin impotens/afmagt, og herfra udspringer begyndelsen på artikulationen af ressentimentet (Reginster 1997: 285-86). Af afmagten vokser hadet til det mest "uhyrlige og uhyggelige, til det åndeligste og våndeligste" (Nietzsche 2014: 35). Præstefolket, det antikke jødiske folk, så deres eneste udvej til at få oprejsning ved at foretage en åndelig hævnakt. Jøderne vendte den aristokratiske værdiligning om, "god= fornem = mægtig = smuk = lykkelig =gudselsket", og har holdt fast i den med afgrundsdybets hads tænder (som er afmagtens had), ved at sige:

[...]»de elendige er alene de gode; de fattige, afmægtige, ringe er alene de gode; de lidende, nødstedte, syge, hæslige er også de eneste fromme, de eneste gudfrygtige, kun for dem gives der salighed - I derimod, I fornemme og mægtige, I er i al evighed de onde, de grusomme, de lystne, de umættelige, de ugudelige. I vil også evigt være de usaglige, forbandede og fordømte!«... man ved godt, hvem der har fået denne jødisk omvurdering i arv... [...] (Nietzsche 2014: 35).

Omvurderingen af værdierne

Nietzsche forklarer, at slaveopstanden i moralen begynder med, at et ressentiment selv bliver skabende og "føder" værdier, der er udgangspunktet for begrebsliggørelsen af en slave moral ("slave" i psykologisk forstand (Reginster 1997: 299)). Betingelserne opstår, når en person nægter en egentlige reaktion gennem handling og holder sig "skadesløs" igennem en imaginær hævn. Dette afføder en livsindstilling, der fra første færd siger nej til et "udenfor" et "anderledes" et "ikke-selv": "dens aktion er fra grunden en reaktion" (Nietzsche 2014: 39). Dette nej er dens skabende handling. I modsætning hertil står den "fornemmes moral" (ikke afgrænset til ridder-kastens værdier, men også andre former for moraler/værdier), som vokser ud af en triumferende sigen ja til sig selv.

Resultatet af ressentimentet er, at det værdisættende-blik omvendes fra en intern positiv selv-determination til en ekstern negativ determination. Modsat den fornemmes vurderingsmåde,

der "agerer og vokser spontant", og "opsøger kun sin modsætning for endnu mere taknemmeligt, endnu mere jublende at sige ja til sig selv" (Nietzsche 2014: 39). Omvendelsen betyder, at en hel række af begreber og levemåder bliver ændret.

Fx mens den fornemmes moral om lykke-begrebet var indforstået med at være virksom, handle vel og have det godt, så bliver lykke hos ressentiment-moralen et passivt udtryk som "en narkose, bedøvelse, ro, fred, sabbat, afspænding" (Nietzsche 2014: 41). Herudover levede det fornemme menneske fremadrettet i tillid, åbenhed og oprigtighed over for sig selv. Ressentiment-mennesket er hverken oprigtig, ærlig eller ligefrem over for sig selv. Det er selv-bedragerisk (Nietzsche 2014: 41).

Slaveopstandens politiske historie

Nietzsche synes at have opfattet slaveopstanden som værende en hændt politisk begivenhed: "den hemmelige sortekunst i storpolitik" (Nietzsche 2014: 37). Forskning berører ikke dette område, derfor forsøges der her at give en kort redegørelse for Nietzsches historiske hypotese om en kamp om retten til at definere værdierne.

Nietzsches påstande om moralens oprindelse er blevet særlig relevant med nyere arkæologiske fund og rekonstruktionen af teksten *Fortællingen om Gilgamesh* (Fremover: FOG). Selvom Nietzsche ikke havde adgang til teksten i sin levetid, er der slående paralleller mellem FOG og Nietzsches udlægning af herre-moralen (ridderkastens værdier). Endnu mere interessant er det, at FOG var en integreret del af assyriske og babyloniske litteratur og prædaterer Toraen (Mark 2018).

Nietzsche placerer slaveopstanden primært i tiden omkring år 0 (Jf. "Judæa mod Rom" (Nietzsche 2014: 55)). Men han har uden tvivl også villet henvise til Egypten og Babylon med Toraens klare referencer til dem. Men Nietzsche havde ikke noget kendskab til disse kulturer. Han afgrænsede sit mål til det, han vidste noget om, og det var den antikke græske og romerske kultur. Nu, hvor vi ved mere, er det muligt at drage nogle klarere paralleller mellem et evt. "antik Israels/jødisk oprør" mod Egypten i Exodus m.m. og andre, som hævnakten kunne have henvendt sig imod.

Oldtidens Judæa (ca.1000-500 fvt.) var en lille politisk entitet omringet af større og meget ældre imperier i Egypten og Mesopotamien (fx Babylonien og Assyrien). Det er derfor ikke usandsynligt, at Judæas litteratur var dybt influeret af dets naboers ideologi og teologi. Hvilket

understøttes af Konrad Schmid, der fremhæver FOG som et ekstraordinært bevis herpå (Schmid 2018).

Heri finder man fx forskellige temaer, plot elementer og karakterer, der har deres tilsvarende udgave i Toraen. Fx beretninger om Edens Have, råd fra Prædikanten, Genesis flodmyten. Men det er i Exodus fortællingen og de efterfølgende fortællinger om Moses og hans udvandring af Egypten, at den jødiske identitets oprindelsesmyte grundlægges (Gruen 1998: 93). Ved at sammenligne de to tekster begynder strukturelle/begrebslige modstillinger at vise sig, som har paralleller til Nietzsches slaveopstand herunder herre- og slave moral.

Fortællingen om Gilgamesh

Fra begyndelsen af FOG fremstilles hovedpersonen, Gilgamesh som "de facto" magthaver. Gilgamesh er fysisk stærk, vis, resolut, tækkelig, berejst, smuk, stolt, virksom, krigerisk, frejdig og modig (FOG: 59-60, 66-67, 69, 75-76).

Gilgamesh er selv-determineret, og initiativer udspringer fra ham selv (FOG 70). Gilgamesh er "velsignet" med en særlig begavelse og i forsøget på at realisere sit potentiale og derved opfylde sin "skæbne", udretter han bedrifter, som ingen andre har formået (FOG 68, 69, 70). Samtidig ender han med at krænke Guderne (FOG 82, 87, 91) og vover, hvad intet mennesker har gjort før: Gilgamesh udfordrer Guderne og den menneskelige dødelighed (FOG 116).

Gilgamesh tematiseres mellem et begreb af triumf og tragedie. Uanset hvor meget Gilgamesh sejrer og opnår i livet, så mister han det, som er ham allermest kært, hans store kærlighed og ven: Enkidu. Med tabet af sin ven indtræder en fortvivlelse, der leder ham til søgen efter det evige liv. Efter en lang rejse (i den søgen) vender han tilbage til sin hjemby, Uruk, og dør som en nedslidt mand. I alt hvad han har foretaget sig, har han været en sejrrig og triumferende mand på nær to ting: han mister Enkidu, sin kærlighed, og han opnår aldrig at være udødelig.

Fortællingen om Moses

I begyndelsen af Exodus fortællingen fremstilles hovedpersonens, Moses, position som ubetydelig, og han har ingen indflydelse eller magt i Egypten. Senere i fortællingen gør han oprør mod Faraovens magt, den "de facto" hersker af Egypten. Moses begrunder sit oprør med, at der eksisterer en højere magt, "en nominal" hersker (Guden/Yahwe), og at denne magt påbyder ham at føre israelerne ud af Egypten (hænder indenfor de første 10 kapitler ud af 40 kapitler). Overordnet fremstår Moses

som en afmægtig og impotent mand, og det kommer fx til udtryk i hans manglende taleevner (Exodus 4:10). Men han er en mand med store ambitioner, som altid skal assisteres af en anden for nå sine mål (fx Aaron eller Gud).

Moses efterlader et indtryk af en mand, der på mange måde er en mislykket skæbne. Det ses i hans gentagne fejlslåede forsøg på at afpresse faraoen, og på Gudens vegne, til at lade israelerne følge ham ud i ørkenen. Til sidst lykkedes han, med Guds hjælp, efter at adskillige Egyptere er blevet dræbt (fx de 10 plager (Exodus 11:4-8)).

Moses udviser ingen selv-refleksion, selv-kritik eller selvstændige initiativer til at handle (træk, der ses hos Gilgamesh). Når en handling foretages, udgår grunden fra Guden, som Moses følger. Moses valg træffes altid pga. et fremmede ydres påbud. Dvs. Gudens påbud. Moses er derfor altid eksternt determineret, og Moses "selv" synes at være splittet mellem to fremmede ydre konstitutioner: Guden, der giver formål, og faraoen, hvis magt skal tilintetgøres (senere er det israelerne og deres ulydighed, som skal underkues). Der eksisterer intet autonomt initiativ i Moses eget "selv".

Efter Udvandringen fra Egypten udfolder fortællingen sig over flere bøger (Exodus er begyndelsen). Udvandringen fører til en lang ørkenvandring i søgen efter det "lovede land". Undervejs overvejer parterne, Israelerne og Moses, begge at dræbe hinanden, og i denne periode bliver Moses (og Gud) mere og mere hadefuld og bitter (Exodus 17:4, Numbers 14:10, 16:15, 25:4, 31:14, 25:3, 32:10, 13 og 14).

Moses liv ender i ørkenen, hvor hans sidste gerning efter 40 års vandring, er at pege mod det "lovede land" (Deuteronomy 34:1, 12). Hvad angår følelsesmæssige ytringer, så er Moses og Guds vrede uden tvivl de mest fremtrædende i fortællingen (Udover tidligere fremhævet henvisninger angående had/vrede, så er der: Exodus 4:14, 11:8, 15:7, 16:20, 32:1-35).

Sammenligning af Gilgamesh fortællingen og Moses fortællingen

For at tydeliggøre modstillingerne er nedenstående boks udarbejdet (ekstra henvisning er tilføjet, hvis det ikke fremgår fra ovenstående gennemgang):

Modstillinger:

		Gilgamesh	Moses
1.	Magtposition	Gilgamesh er den "de facto" magt og leder i rollen som konge	Moses er oprørsleder i rollen som højeste præst/profet og budbringer af den "nominelle" magt "Gud/Yahwe"

2.	Magtsymbol	Fysisk styrke både kropslig og våben (bue, økser m.m.) (FOG 71, 73, 80)	Magi/mirakler (fx de 10 plager og Moses stav (Exodus: 4:2-5, 14))
3.	Menneskelige kommunikative relationer	Et fleksibelt hierarki: kommunikation foretages i en gensidig dialog og med respekt overfor hinanden på tværs af hierarkiet. (FOG: 69, 74-77)	Rigide hierarki: kommunikationen går kun oppefra ned, og der udvises ingen respekt/gensidighed fra de højere rangerede (Exodus 4:14-17)
4.	Følelses relationer	Gilgamesh udtrykker en dybtfølt kærlighed til Enkidu og udfordrer Gudernes skæbne.	Moses udtrykker et dybtfølt had mod faraoen og israelerne og adlyder Guden
5.	Repræsentation af det guddommelige (FOG: 59, 64)	1. Guderne associeres med empiriske naturfænomener: torden, solen mm. (FOG: 59) 2. Guderne er fysisk tilstedeværende i kød og blod. (FOG: 64) 3. Guderne betegnes med navneord (FOG: 59)	1. Guden associeres med magiske fænomener, såsom en brændende busk (Exodus 3:2). 2. Guden er en abstrakt ikke sanselig entitet, der kun viser sig i magiske medier (brændende busk). Hvis man "ser" Gud, så dør man (Exodus 33:20). 3. Guden betegnes ikke med et navneord: "I AM WHO I AM" (Exodus: 3:14).

Der henvises i det følgende implicit og eksplicit til boksen.

Nietzsches udsagn om omvendelsen af det værdisættende-blik ses hos Moses. Moses er altid determineret af en heteronom magt, Gudens påbud, eller reagerer kun på en følt krænkelse af faraoens modstand eller israelernes manglende lydighed. Modsat er Gilgamesh altid selv-determineret, hvilket viser sig ved, at initiativerne til hans valg opstår på baggrund af egne refleksioner. På den måde er Gilgamesh altid aktiv og Moses altid passiv i forhold til deres respektive selv. To yderligere forhold bør fremhæves:

1. I Moses fortælling udpeges en præstestand som regenter af den israelske nation, som er "Guds rige på jorden" i "det lovede land" (Exodus 19:5-6).
2. Præstestanden er hierarkisk organiseret jf. deres relation til det guddommelige, med Moses øverst, dernæst Aaron osv. (Exodus 4:14-17) (Exodus 18:21-22).

Det betyder, at præstestandens magt er baseret på deres "nære" adgang til en eksklusiv guddommelig erfaring. Forskelligt fra FOG, hvor det almindelige menneske kunne erfare, ikke alle Guder, men mange Guder bl.a. igennem naturfænomener. I forlængelse af ændringen af magtsymbolerne fra naturalistiske (fysiske) forhold til magiske (jf. punkt.2 i figuren), kan dette fortolkes som en åndeliggørelse af magten forskellig fra en kropslig/fysisk magt. Det er i et politiske

sprog en retorisk strategi, der underminerer den fysiske magt og højner den orale magt. Ridderens fysiske magt bliver derved underkuet af præstens orale magt.

Til sidst bør man lægge mærke til, hvordan kvinderne i FOG repræsenteres. Både jordiske, dødelige kvinder og guddommelige kvinder (fx Ishtar og Ninsun) (FOG: 63-65, 73, 85, 107, 108) påvirker det menneskelige begivenhedsforløb. De har en udtalt deltagelse i dannelsen af FOG's begivenheder. I Exodus bliver man kun overfladisk præsenteret for kvinder i form af fx nogle jødiske jordemødre, faraoens datter og hendes tjenestepiger, døtre af præsten fra Midian. Fordi Guden intet køn har, er både mænd og kvinder ekskluderet fra den guddommelige sfære. Men i og med at hele fortællingens begivenhedsforløb har mænd som omdrejningspunkt, Moses, Aaron, Moses stedfar, Faraoen, betyder det, at kvinder hverken har indflydelse på den politiske mellemmenneskelige sfære eller det guddommelige.

Toraens narrativ en politisk begivenhed?

Det synes derfor plausibelt, at Nietzsches politiske hypotese har et historisk sidestykke, hvilket yderligere bliver bekræftet af moderne arkæologisk bibelforskning. Her hersker der en udbredt konsensus om, at Exodus's komposition er et produkt af det babylonske eksil (i 500-tallet f.v.t.), med en endelig revision i den persiske efter eksilets periode (Finkelstein 2002: 68) (Johnstone 2003: 72).

Hvis det antages, at Exodus (og Moses fortællingerne) blev skrevet i eksilperioden, begynder man at kunne drage sammenhænge mellem motiverne i Exodus, og Nietzsches beskrivelse af slaveopstanden som udtryk for sociale/politiske begivenheder.

Den sociale kontekst, som jøderne stod i, da de komponerede Exodus, var, at de var underlagt det babylonske imperium. En forklaring på, at de valgte at konstruere Moses på den måde, som de gjorde, er, at det afspejler en følelse og position i det jødiske eksil samfund. Følelsen af at være en ubetydelig fremmede i et større rige (Egypten for Moses, Babylonien for jøderne), hvis egen oprindelsehistorie virker fjern (som Moses et barn af en hebraisk slægt, samlet op af Egyptens prinsesse).

Situationen den jødiske elite stod i var, at de skulle opfinde deres identitet på ny. De var landsforviste til ukendt land og havde tabt al deres politiske indflydelse og selvbestemmelse. Deres egen historie var – i forhold til deres politiske konkurrenter Assyrien, Egypten og Babylon – ikke andet end en sidenote, hvis identitet måske kun gik tilbage til 900-tallet f.v.t.

For at få oprejsning søger de derfor at konstruere en alternativ historie til deres politiske og militære nederlag til tidligere overmagter: Assyrien, Egypten og Babylonien. Den jødiske elite udfordrer dette hegemoni ved at forsøge at forandre det politiske magtsprog (jf. afsnit "Sammenligning af Gilgamesh fortællingen og Moses fortællingen") og forfatter Exodus og Mosesfortællingerne m.m. Den primære sociale praksis, som de taler imod, er ideen om en autokratisk kongemagt baseret på et aktivt menneskeligt overhoved. Den sociale praksis, de forsøger at fremme, er et teokratisk præstevælde baseret på et aktivt guddommeligt overhoved.

Fordi de netop var et autonomt parallelsamfund¹⁰, tillod det dem at udvikle deres idiosynkratiske form for tilhørsforhold til deres de facto herskere, Babylonien. I stedet for at acceptere den babylonske de facto kongelige autoritet udviklede de en nominal hersker, som blev udgangspunktet for deres identitet. Positioneringen afspejles i Moses og Gudens udgangspunkt, som var fjern fra centralmagten, faraoen, og gjorde oprør mod den. Kompositionen af Exodus byggede derfor på et stiltiende ønske om at gøre oprør. Moses blev symbol på jødernes følelse og position, og Guden er drømmen og ønsket om dets muliggørelse. Guden bliver både et symbol på et ønske om oprør, men også drømmen om en tilbagekomst til deres oprindelsessted: Judæa.

Men drømmen og oprøret forblev ikke-realiseret, og som Nietzsche siger, så går vrede og afmagt hånd i hånd (Nietzsche 2014: 35). Det er en mulig forklaring på, hvorfor vrede er den mest udtalte følelse i Exodus særligt hos Guden og Moses. Babylonien havde frataget magtelisten i Judæa deres politiske rettigheder og knækket deres stolthed ved at jævne Jerusalem med jorden og sendt dem i landflygtighed; hvad havde de at miste?

En strukturel fremmedgørelse

Ifølge Nietzsche er slavemoralens (præstenkastens ressentiment-værdier) grundlæggende værdier blevet videreført i europæiske institutioner (særligt kristendommen) mfl. Det betyder, at den antikke jødecastes politiske diskurs er blev gjort åndelig og har påtaget sig nye former: "[...] at det politiske forrangsbegreb altid munder ud i et sjæleligt forrangsbegreb[...]" (Nietzsche 2014: 32).

Hvilket har ført til en fremmedgørelse af menneskers drifter og følelsesliv, og har ekskluderet forskellige livsformer/levemåder.

¹⁰ Jøderne i eksil fik lov til at opbygge deres eget autonome samfund og blev ikke tvunget til at assimilere med andre kulturer, som assyrerne før Babylonien praktiseret når de tvangsflyttede befolkningsgrupper (Lipshits 2005: 61-62).

Vestlig filosofisk og kristen tradition har som tidligere nævnt været karakteriseret ved en undertrykkelse af den sanselige, fænomenelle og jordiske verden. Det ses i filosofiske, og til dels videnskabelige traditioner, som har anskuet livets drifter og sanser som en slags anderrangs natur af os selv, og står i modsætning til fornuften.

I kristendommen, som er influeret af både Toraen og neo-platonisme m.m., ses det, hvordan den jordiske eksistens i form af ens kødelige og syndige krop skal overkommes (Romans 6:6) for at opnå en højere spiritualitet med det guddommelige (Romans 6:1-23). Livsindstillingen til sin krop i kristendommen, herunder det sanselige og alt det fysiske, udviklede sig til nogle bestemte moralske "attituder" til livet, og hvordan det bør leves. Hvor det kropslige, sanselige, fysiske og jordiske som en selvfølge var syndigt og forkert. Fx har syntesen af neo-platonisme, Platon, Aristoteles (rationel kontemplation som det højeste gode) og kristne kærlighedsbegreb¹¹ i kristendommen i middelalderen ført til, at den fysiske seksuelle kærlighed i den kristne diskurs blev undertrykt og transformeret til et åndeligt kærligheds-begreb. I stedet for en sensuel og erotisk kærlighed bliver kærlighed til en kontemplativ størrelse enten betinget af en ånds- eller fornufterkendelse (Nietzsche 1992: 292).

Den kristne diskurs indoptager Toraens/den jødiske politiske kamp, samtidig med, at den inddrager filosofferne heri. Da filosofi, bortset fra den jødiskes socialpolitiske kontekst, er i konsensus med hensyn til sansers og jordens værdier: det er sekundært til det åndelige/fornuftsbestemte. Der er tale om et brud med græsk og romersk kultur, hvor erotik uden tvivl var mere tilladt end, hvad den senere var i middelalderens kristne Europa. Selv Platon udtrykte det i *Symposion*. Erotik er også mere acceptabelt i FOG, hvor samleje bliver udtrykt normativt uproblematisk og direkte kultiverende (FOG 63) (Stol 2016: 683).

Tæt forbundet med det sensuelle er den negative diskurs mod kvinder, der bliver fremstillet som et andenrangs væsen i forhold til manden i kristendommen, jødedommen og hos Aristoteles (Horowitz 2013: 183-188). Det fremgår af følgende dele af GT: (Leviticus 12:1-14, 15:19-23, 19:20-22) (Numbers 5:13-31, 31:16-35) (Deuteronomy 21:11-14, 22:28-29, 24:1-4), og det fremgår af følgende dele af NT: (Matthew 24:19) (Luke 2:22) (1 Corinthians 11:3-15, 14:34-35) (Ephesians 5:22-33) (Colossians 3:18) (1 Timothy 2:9, 2:11-14).

¹¹ Se fx kærlighed til Gud: 1.Kor. 2:9

Derfor skrev den kristne-jødiske moral stiltiende den aktive kvinde ud af den menneskelige forestillingsverden og det politiske rum, inklusive kvinders rettigheder. Som vi så, er det forskelligt fra FOG, men det også forskelligt fra den mesopotamiske kultur, hvor kvinder fx havde højtstående præsteembeder (Stol 2016: 555) (Stone 2016).

Man finder lignende undertrykkende diskurs af kvinder hos Rousseau og Hegel (Hall 2001: 81) (Rae 2011: 190). Udover undertrykkelsen af kvinder, så dømmes og forvises "sport atleter", "konger", "digtere/tragdiekunstere" til helvedes flammer af Thomas Aquinas. Aquinas fordømmer også cirkus, amfiteater, teater og stadioner (Nietzsche 2014: 53). En personlighed der har haft en stor indflydelse på den kristne institution og middelalderens uddannelsessystem (Nielsen 2017).

Den overordnede pointe er følgelig, at igennem primært den kristne tradition er der blevet videreført en moralsk diskurs, der har undertrykt sanselige og kropslige udtryksformer. Diskursen går ind og underminere forskellige livsformer, som "kvinders", "sportsatleters", "kongers" og "digteres/tragiekunsternes". Hertil er det alment kendt, at kristendommen aktivt har undertrykt andre "hedenske" religiøse grupperinger.

Herudover er det problematiske ved åndeliggørelsen af den politisk diskurs, at det politiske mål er blevet maskeret bag moralske dyder. Således når man fx praktiserer en form for askese, der påbyder én at undertrykke eller afholde sig fra noget sensuelt (Nietzsche 2014: 129), så videreføres dermed en partikulær, obskur og ældre politisk kamp.

Videreførelsen af en politisk diskurs maskeret som et åndsbegreb, ses måske klarest i, hvordan den antikke jødiske ideologi tilsidesætter kongemagten fremfor en teologisk styreform. I europæisk storpolitik i middelalderen (Blockmans 2014: 54) forsøgte paven konkret at omvende den oldgamle orden, hvor konger var den øverst retsinstans på jorden. Fx i konflikterne mellem Paven af Rom og den tysk-romerske kejser Frederik 2 af Hohenstaufen (1194-1250), Henrik 8 af England (1491-1547) og Canossagangen. Det unikke ved konflikten er, at den tager udgangspunkt i, at en udelukkende gejstlig præstekaste legitimerer sig som øverst instans på jorden over kongen. Varigheden af konflikten er uden historisk fortilfælde.

Hvad ønsker Nietzsche?

Nietzsche var ikke antisemitisk, tværtimod. Ifølge Nietzsche er jøderne "the strongest toughest, and purest race now living in Europe", han var anti-anti-semitist (Nietzsche 1992: 376-379) (Kaufmann

2013: 4, 42-46, 298-299) (Nietzsche 2014: 76, 135). Han heroiserede heller ikke oldtidens aristokratiske ridder-værdier:

Rom fornemmede i jøderne noget i retning af selve sin modnatur, så at sige sin monstrøse antipode; i Rom gjaldt jøderne som – overbevist fulde af had mod hele menneskeslægten -: og med rette, så vidt menneskeslægtens velfærd og fremtid til det ubetingede herredømme for de aristokratiske værdier, de romerske værdier. [...]” (Nietzsche 2014: 54)

Nietzsche var ikke en fortaler for en tilbagekomst til mere ”ædle, sundere, autentiske og bedre tider”. Han var ikke konservativ i moderne politisk forstand. Nietzsches omvurdering af værdierne er et forberedende foretagende, der muliggør at man ”kan føle anderledes”, og derved overkomme slavemoralens fremmedgørende værdier. Nietzsche tilstræber en mere livsbekræftende kultur, hvor en mangfoldighed af levemåder kan realiseres: “that what is fair for one cannot by any means for that reason alone also be fair for others” (Nietzsche 1992: 347)

Foretagendet blev nødvendigt, da europæiske institutioner (primært kristendommen) havde prædikeret en ensidig universel moral, der underminerede tilblivelses-betingelser for livet. Ensretningen har skabt en flokmentalitet i Europa (Sedgwick 2009: 58-59), der undertrykker et bredt spektrum af andre levemåder og har undermineret individets udvikling på et partikulært plan. Samtidig har den på et overordnet plan undermineret et mangfoldigt kulturliv.

Men ved at monopoliserer sandheden, og fastholde den, er spørgsmålet om sandhed blevet vendt mod sit eget grundlag (kristendommens mm.) og det har ført til at: “the highest values [kristendommens, mm.] devalue themselves” (Nietzsche 2017: 15).

Dette har ledt til nihilisme, som er overbevisningen: “ there is no goal, no answer to the question: why?” (Nietzsche 2017: 15). Nihilisme er en proces, hvor mennesket bliver klar over spildet af energi over en lang tid, og lidelsen ved tanken om, at det hele var forgæves. Man er urolig, og man kan ikke se muligheden for at komme sig og genvinde sin ro/sindsligevægt (stabilitet): “something is to be achieved through the world process itself; and now we grasp that the process achieves nothing, accomplishes nothing... that is why disappointment in regard to the alleged

purpose of the process is a cause of nihilism, [...]” (Nietzsche 2017: 18). Nihilisme er meningstomhed, værdiløshed.

Problemet er, at uden værdiskabelse er der ingen fornyende meningsskabelse, der retfærdiggør vores eksistens, og det leder til, at menneskets instinkters aggression retter sig indad. I samfundet betyder det, at mennesket gradvist retter sine aggressioner mod samfundet og kulturen, som derpå langsomt opløses/går destruktivt under.

Løsningen er værdiskabelse, den kommer fra mennesker, men ikke alle kan udholde den skabende proces. ”Undtagelsen” og ”reglen” er begge nødvendige for den menneskelige kultur. ”Undtagelsens” typer fremmer ”arten”, mens reglen bevarer den. ”Undtagelsens” evner består i vedkommendes kapacitet til at udholde den indre kamp og eksperimenteren, som enhver ny meningsskabelse kræver (Hatab 2012: 145).

For overhovedet at prøve at realisere sin kreative energier, så kræver det, at samfundet ikke går på ”heksejagt” efter dets unikke individer. Det betyder ikke, at ”regelmennesket/flokmentalitet” blot skal adlyde status quo. Nietzsche opfordrer ”dem” til: “May they [the herd-like sick] become convalescents, men of overcoming, and create a higher body for themselves!” (Nietzsche 1954: 145). Så der eksisterer ikke frie og ufrie mennesker, kun grader af frihed.

Nietzsches frihedsbegreb kan forstås som en ”delight” i at overkomme udfordringer, der er selve målet for frihed: “according to the resistance that must be overcome” (Hatab 2012: 145). Frihed er ikke en ret, men en evne til at overkomme konflikt og modstand, som giver en forløsende følelse af magt/kraft, der kaldes frihed. Frihed er på den vis givet ved en fortolkende evne til at give verdens tilblivelsesproces mening - dvs. at sætte værdi, og forløse menneskeheden fra dens altid tilstedeværende lidelse (Nietzsche 1999: 74-75).

Nietzsche giver dog ingen anvisning til, hvordan disse ”undtagelser” bør skabe mening udover, at de må ”overkomme sig selv”. Det ses fx i *Således Talte Zarathustra*, hvor Zarathustra forlader sine disciple og fortæller dem, at de må selv finde deres egen vej, i stedet for at efterligne en andens (Sedgwick 2009: 112).

Nietzsche opfordrer hverken til en individualistisk eller kollektiv/universel moral, men noget midt imellem. Et mangfoldigt samfund/kultur skal altid stimuleres af nye værdier, fordi livets naturalistiske tilblivelses-betingelser beror på det. Stimuleringen kræver, at nogen påtager sig at

skabe originale værdier ud fra sig selv. Samtidig eksisterer samfundet kun fordi, vi er en stor samling af mennesker, der grundlæggende adlyder de etablerede regler og love. Men "undtagelsens" eksistens beror også på, at der er et eksisterende samfund, hvorudfra værdiskabelsen i sidste ende må udledes, bygger videre på og gives tilbage til (Nietzsche 1999: 23-25)¹². Den ene kan derfor ikke eksistere uden den anden.

Nietzsche mener, at den europæiske kultur har være fremmedgjort overfor dens "undtagelser" (Nietzsche 1992: 339) (Kaufmann 2013: 313), og dermed har den også på sigt undermineret sit eget eksistensgrundlag. Resultatet er en hævngherrig og destruktiv kultur, der fremmedgør alle mennesker fra hinanden og sig selv, og som Nietzsche forudså: "every merely moral determination of values (as, e.g. that of Buddhism) ends in nihilism; the same thing awaits Europe." (Nietzsche 2017: 22).

Nietzsches eget projekt var derfor at genetablere "jordens/livets/tilblivelsens betingelser". En naturalisering af vores værdier, der ville muliggøre nye former for livsbekræftende eksistenser og en overkommelse af menneskets fremmedgørelse fra sig selv og "livet".

Nietzsche sammenfatning

Som Feuerbach og Marx forsøger Nietzsche at forstå verden ud fra en naturalisme (i en form for materialisme), som er baseret på en empirisk antropologi. Nietzsche tager dog skridtet videre. I stedet for at antage en grundlæggende objektiv metafysisk essens formulerer Nietzsche et formelt teoretisk begreb. Her er en forklaring/udlægning af et sagsforhold aldrig endeligt, universelt eller afsluttet, men foreløbigt, partikulært og åbent for revision på et senere tidspunkt.

Afledt fra et empirisk domæne anvender Nietzsche forskellige fortolkningsstrategier, der fremsættes som "eksperimenter", dvs. hypoteser, der belyser verden. Gyldigheden af disse eksperimenter afhænger af efterprøvelsen af hypotesen, hvor en større systematisk indsamling af empiri bør foretages. Herved konstrueres den bedst mulige forståelse af verden/virkeligheden. En udlægning af virkeligheden vil altid være påvirket af ens interesser. Det bedste, man kan gøre, er at være eksplicit omkring sine "for" og "imod", fordi der ikke findes et metafysisk domæne med en objektiv kerne af sandhed. Menneskets opfattelse af virkeligheden er blot forskellige "perspektiver" og fortolkninger af den. Objektivitet opnås ikke med en ensidig sandhed men med en alsidig

¹² Jeg har baseret fortolkningen omkring "undtagelsen" på Zarathustras beskrivelse af åndens "tre forvandlinger".

fortolkning, der inkluderer mange perspektiver. Jo flere synsvinkler/perspektiver et sagsforhold belyses med, jo højere grad af pålidelighed opnår ens forklaring/udlægning.

Herved løser Nietzsche nogle af, hvad vi i dag kalder traditionelle essentialistiske problemer, hvilket muliggør en fortolkning af historiens begivenhedsforløb uden på forhånd at definere en bestemt historisk kausalitet. Det betyder ikke, at der ingen kontinuitet er i historien. Værdier aflejres i form af forskellige "viljes-fortolkning" i vores sociale strukturer/institutioner. De sociale strukturer bliver gradvist omfortolket, dermed ændres deres værdier, men bevarer typisk grundlæggende elementer fra fortiden. De grundlæggende elementer udgør en kontinuitet.

De er grundlæggende, fordi de er dominerende eller indflydelsesrige, men er ikke objektive kendsgerninger. Med denne metodiske tilgang opspor han en udviklingslinje i historiens forløb i europæisk historie.

Nietzsche kommer frem til, at der har eksisteret en fremmedgørende anti-naturalistisk begrebsmodstilling mellem væren og tilblivelse, hvor den jordiske eksistens betinget af tilblivelsesprocesser bliver undertrykt og nedvurderet overfor et værens-ideal.

Værens-idealet er udtryk for en resignation fra den jordiske eksistens, der fastholdes ved at skabe et sikkert og trygt overjordisk/metafysisk ideal. Begrebsmodstillingen bekræftes også af dette speciale. Kristne evangelister, Rousseau, Hegel, Feuerbach og Marx¹³ nedvurderer drifter/følelser fremfor en fornuftbestemt ideal og orientering (i det kristne tilfælde en åndelig orientering).

Fornuften¹⁴ associeres med kontrol og sandhed, og udtrykkes i en kollektivistisk/holistisk moral, der vægter altruistiske gerninger højt. Følelser¹⁵ beskrives derimod som situationel tilfældige og spontane, og skævvrider forståelsen af virkelighedens essens. Herudover opfattes følelser typisk som ytringer, der stammer fra underdanige og foragtelige livs- eksistens/former. Endelig associeres følelser med begreber som subjektivitet, individualitet og egoisme oftest sammenstillet som en og samme størrelse.

Fremmedgørelse begrebsliggøres af alle nævnte filosoffer og kristne evangelister, undtagen Feuerbach, som et brud med en ahistorisk urtid af harmoni og orden. Bruddet resulterer i tilblivelsen af en historisk dynamik, som efterfølges af en dialektisk udviklingsproces, hvor

¹³ Marx taler om en distinkt bevidsthed/tanke og rationel styring af samfundsøkonomien.

¹⁴ Synonym med bevidsthed/rationalitet/tanken

¹⁵ Synonym med lidenskab/affekt/passion/tilbøjelighed/impuls/instinkt/drift/tilskyndelse

mennesket opnår en form for forsoning/opløftning i et endeligt stadie af eksistens. Dette bekræftes af Jaeggis "harmonistiske model", som det er påpeget løbende i specialet, fx hos Rousseau, Hegel og Marx:

- Hos Rousseau er målet at genetablere den fornuftbestemte amour de soi ved at overvinde amour-propre. Selvom amour-propre er en uønsket samfundsudvikling, så er den nødvendig for en udvidelse af vores bevidsthed. Med et udvidet følelsesvokabular og reflektivt sindelag muliggøres realiseringen af et højere civiliseret stadie i det gode civilsamfund.
- Hos Hegel er målet det endelige germanske rige, hvor mennesket realiserer sin frihed i form af et socialt etisk liv. Dette opnås igennem en to-delt proces. Alle stater gennemgår krige, som er nødvendige, og fører staterne tættere på deres endelige stadie. Individuelt gennemgår mennesket en dialektisk udvikling af bevidstheden, hvor det gradvist underlægger naturen/materien sin fornuft.
- Hos Marx er målet kommunisme, som indtræder ved historiens ende. Her kan mennesket realisere sin alsidige eksistensform. Dette opnås igennem kapitalisme. Kapitalisme er et nødvendigt fænomen, som motiverer menneskeheden til at udvikle tekniske færdigheder, der effektiviserer produktionsmidlerne. Dette muliggør den tekniske kunnen, som er påkrævet, for at mennesket kan løsrive sig fra sin ensidige overlevelsesmentalitet.

For alle tre repræsenterer historien grundlæggende en negativ begivenhed, som er et nødvendigt mellemstadium mellem to positive poler. En dialektisk bevægelse af "1.tese (urtid), 2.anti-tese (historien) og 3.syntese (utopi)". Hertil knyttes visse begreber med negative konnotationer, som sidestilles med det "historiske fænomen" modstillet et højere værens ideal.

Marx, Hegel og Rousseau (og kristne evangelister) fremstiller historien som en relativ/partikulær begivenhed, der står i modsætning til en universel orden. Til det relative og partikulære knyttes begreber som temporal, endelig (endelig har implicit en konnotation af det jordiske forgængelige liv, som er determineret til at ophøre), kaos, konkurrence, strid, konfliktfyldt, spænding, underskud (mangel på ting fx basale fornødenheder, eller færdigheder) og forgængelig. Modsat er de "ahistoriske" yderpoler generelt karakteriseret ved at være evige, uendelige, stabile/ordnede, overflod (har alting eller kan alting fx Marxs utopi) og fredelige.

Der opstilles også et modsætningsforhold mellem en begrænset værensform og en ubegrænset værensform. Hvor menneskets højeste mål er den ubegrænsede værensform. Mens

Rousseau er undtagelsen, så taler Marx, Hegel og Feuerbach om, hvordan mennesket på forskellige vis tilegner sig egenskaber af at være ubegrænsede. Hegel taler om, at der ved abstraktion fra ens lidenskaber tilskyndelsers endelige og partikulære væsen opnås en indsigt i ens uendelige muligheder. Dette muliggør erkendelsen/realisering af åndens universelle væsen, og dermed udvikler/tilegner man sig en uendelig vilje.

Hos Feuerbach er den relative natur, dvs. følelser/subjektivitet, karakteriseret ved at være begrænset til en snæversynet erkendelse, mens kontemplation (givet ens art-væren) medfører en indsigt i en alsidig og ubegrænset mængde af erkendelsesobjekter. Hos Marx er fremmedgørelsen karakteriseret som en begrænsning af ens bevidste deliberation, der bliver ensidig og indsnævres til et enkelt felt af aktivitet. Mens vores udviklede arts-væsen kan udfolde sig på en ubegrænset mængde af aktiviteter.

Hos alle er dette ubegrænsede (enten i handling eller tanke) sidestillet med frihed. På dette punkt har Nietzsches filosofi sammenlignelige træk. Nietzsche mener også, at frihed består i at udfolde sig på en "alsidig" og ubegrænset måde. Nietzsche mener, at man kun kan blive fri til at skabe, dvs. at sætte værdier, hvis man kortvarigt adskiller sig fra samfundet og dets værdisystemer jf. åndens tre forvandlinger. Men man går ikke fra en partikulær til en universel erkendelse. Et sådant modstillingspar er et residual (et fortidslevn) fra den metafysiske traditions tendens til at opdele virkeligheden i begrebslige modsætninger. Virkeligheden er derimod karakteriseret ved gradforskelle, og derfor er der tale om, at en person gradvist og i isolation fra samfundet kan løsrive sig selv fra begrænsningerne, og kan derved for en tid ubegrænset sætte værdier. Disse værdier kan være mere eller mindre "inkluderende", men grundlæggende er de givet ved et partikulært perspektiv. Jo flere perspektiver der inddrages og tages hensyn til, jo større er "magtudfoldelsen".

Nietzsche konstaterer ikke kun eksistensen/tilstedeværelsen af en antinaturalistisk begrebs modstilling, han forsøger også at forklare motivet bag artikulationen af modstillingen. Hertil opsporer han et historisk strukturelt indlejret ressentiment. Ressentiment er en psykologisk disposition, der har flere udviklingslinjer. Dens strukturelle form oprinder fra en specifik skelsættende social og politisk begivenhed i oldtiden. Begivenheden finder sted i oldtidens Judæiske nedbrudte stats præstestand. Motiveret af afmagts hævn (ressentiment) forsøgte de at omvurdere den herskende ideologiske værdier udtrykt i oldtidens Babylon, Assyrien og Egyptens kulturer. De skabte nogle ressentimentsværdier, der senere har udviklet sig til en slavemoral. Mens

det ikke havde nogen større effekt fra 600-0 f.v.t., så udbredte de judæiske præstestands værdier sig sidenhen til stort set hele verden igennem kristendommen og islam.

Det problematiske ved videreførelsen af ressentiment værdierne, om end i delvis modificeret form, var, at de grundlæggende værdier fortsatte med at eksistere. Disse grundlæggende værdier har, som Nietzsche pointerer, ført til en omfangsrig fremmedgørelse af mange forskellige livsformer. Det skyldes, at værdierne har skabt en moralsk diskurs i Europa, der har ført til, at kvinder, sports-atleter, tragediekunstner/teaterkunst, konger, homoseksuelle, religiøse grupperinger (som ikke hørte under kristendommen) mfl. blev undertrykt. Herudover undertrykkes andre levemåder indirekte, fordi slavemoraleen ensretter kulturlivet og indsnævrer den kulturelle udfoldelse.

Overordnet bliver menneskeheden derfor fremmedgjort over for dets egen jordiske eksistens og følelsesliv, samt dets medmennesker og andre mulige livsformer og levemåder. Som et modsvar forsøger Nietzsche at omvurdere værdierne, som skal forberede menneskeheden til at kunne "føle anderledes".

Herved forsøger Nietzsche at muliggøre et mangfoldigt kulturliv uden at foreskrive et moralkodeks. Den litterære personlighed Zarathustra "efterlader" sine følgere, så de selv kan skabe deres "egen vej" og sætte egne værdier. Nietzsche påpeger, at det er en psykologisk opslidende proces at skabe værdi, men at det er nødvendigt for samfundets/kulturens fortsatte eksistens.

Hvis ikke ny værdi skabes, så medfører det, at samfundet kollapser indad mod det selv, idet menneskets aggressioner og mere grusomme natur ikke kan udlades igennem en sublimeringsproces. Processer er betinget af aspirationer afledt af nye værdier. Skabelsen af nye værdier, siger Nietzsche, starter udenfor eller i en separation fra samfundet, fordi det kræver et kendskab til sig selv, at man skal være original. Den værdiskabende "rejse" slutter med en tilbagekomst til samfundet: fordi værdiskabelse samtidig altid delvist tager afsæt i fortidens værdier, som transformeres og udlægges på en ny måde. Ved enden af processen er det i samarbejde (fællesskab) med andre mennesker, at de største menneskelige bedrifter opnås. Nietzsches værdiskabelse er derfor ikke "creatio ex nihilo".

Det er en eksperimenterende proces, der kræver en psykologisk styrke i form af en terapeutisk evne til at bekræfte livet, hvilket indebærer at være i stand til at bearbejde sine erfaringer og integrere dem i ens livshistorie på en meningsfuld måde. Det skal ske uden at benægte

eller at undertrykke visse erfaringer eller oplevelser. Det er det, som ligger i Nietzsches begreber amor fati, den evige genkomst i form af en ja-sigende patos.

Nietzsche forstår menneskets væsen som grundlæggende aktivt. Hermed tager han afstand til den tendens, som gør mennesket til et passivt resultat af "verdensprocesserne". Pointen om, at være "passive resultat af verdensprocesserne", ses hos Rousseau, Hegel, Feuerbach og Marx. Her bliver mennesket determineret af ubevidste sociale strukturer, en ånd/Gud, reduceret til en passiv observant af fænomener eller er styret af naturbestemte love for kapitalismens udvikling.

Afrundende kan fremmedgørelsesbegrebets opdeles i forhold til ansvar i form af være et bevidst eller ubevidst fænomen: I en gruppe har vi Nietzsche og Feuerbach, som forstår fremmedgørelse som et fænomen, hvor man ikke kan udelukke, at mennesket har et ansvar for dets egen fremmedgørelse. Dvs. de er fortalere for, at fremmedgørelse delvist kan karakteriseres som et fænomen af selvbedrag. Samtidig implicerer det, at de bevarer individets autonomi (selv-determination) og dermed dets kapacitet til at bryde med fremmedgørelsen.

I den anden gruppe har vi Rousseau, Hegel og Marx. Her forstår alle fremmedgørelse som et underbevidst fænomen. Dvs. et fænomen, der er opstået uden for det "nulevende" menneskelige indflydelses-sfære. Dermed bevares en uskyld i mennesket. Mennesket bliver heteronomt fremmedgjort. Det betyder, at disse forfattere fjerner det enkelte individs autonomi, og dermed dets kapacitet til at bryde med fremmedgørelsen.

Nietzsches overordnede bidrag til fremmedgørelsesteori

Nietzsche fortager, hvad man kan kalde en "psykologisk/ psykoterapeutiske vending" i hans analytiske tilgang til mennesket. Han gør psykologi til menneskets væsentligste træk og undersøgelsesobjekt. Vendingen begynder allerede med Feuerbach og Marx, men de bevarer troen på en metafysisk essens, og deres analyser positionerer stadig det psykologisk/følelsesbaserede som underdanig i forhold til en grundlæggende objektiv essens i naturen.

Nietzsche gør helt op med det ved at sige, at alle tanker er drifter, og at vores krop er erkendelsens udgangspunkt (men ikke altdominerende). Samtidig bliver psykologiske analyser af vores værdier et kerneelement fx i hans genealogiske undersøgelser.

Vendingen indebærer et fornyet fokus på vores eksistens processuelle tilblivelse forskelligt fra en eksistentiel essens med et bestemt formål. Som det fremgår af Nietzsches vilje-begreb, så er

grundvilkåret for tilblivelsesprocessen konstitueret af spændingsfyldte relationer. I stedet for at forstå fx forskellige værensformer givet ved en essens så ses der på, hvordan relationer skaber nye måder, hvorpå virkelighed manifesterer sig. Det er ikke et spørgsmål om, hvad virkeligheden er eller, hvad sandhed er, men hvordan virkeligheden bliver til det, som den er. Pointen bekræftes også af Raymond Guess (Guess 1994: 279). Nietzsche foretager derfor et metodisk skifte væk fra et substantielt begreb til et formelt begreb.

Nietzsche løser mange af de problemer, som generelt har "plaget" moderne fremmedgørelsesteori, karakteriseret af Jaeggi som essentialisme, paternalisme og perfektionisme. Som påpeget løbende finder man en paternalisme, essentialisme, og perfektionisme hos Rousseau, Hegel og Marx. Feuerbach antager en essentialisme og perfektionisme.

Nietzsches formelle begreb udfordrer den essentialistiske tilgang. Det er diskutabelt, om det er legitimt derefter at fremsætte en hypotetisk essens, dvs. viljen til magt. Selv hvis man sagde, at Nietzsche er skyldig i at antage en ny essens, så er implikationerne af essensen helt anderledes. Der er ikke tale om en bestemt form (substans) eller definitivt telos med tings eller organismers eksistens. Vilje til magt eksisterer kun i spændingsfyldte relationer. Der er ikke nogen fælles relata eller essens bagved processen, der er kun processen.

Nietzsche antager ikke en paternalisme. Hvilket ses med Zarathustras råd til sine følgere, der er et opgør mod paternalismens "bedre vidende højere magter". Nietzsche siger, at man bør "overkomme sig selv", der er et råd (se s. 71) ikke et påbud. Derfor kan man argumentere for, at Nietzsche ikke antager et moraliserende fremmedgørelsesbegreb, som hos kristne evangelister, Rousseau, Hegel og Marx.

Nogle har udlagt Nietzsches filosofi som perfektionistisk fx jf. hans begreb om overmennesket (Jonas 2013: 670). Men som det fremgår af gennemgangen, og med belæg fra Hatab, så kan overmennesket opfattes som en strukturel model, der understreger vigtigheden af at genetablere de jordiske tilblivelses-betingelser. Disse tilblivelses-betingelser implicerer, at intet endeligt stadie af "perfektion" kan opnås, og derfor synes det ikke at være retvisende at kategorisere Nietzsche under en perfektionisme.

Alt i alt gør Nietzsche op med den perfektionisme, essentialisme og paternalisme, der har karakteriseret fremmedgørelsesbegrebet/teorien.

Herudover muliggør Nietzsches genealogi, at man stadig kan foretage historiske analyser uden at antage en bestemt teleologisk kausalitet. Den bevarer fremmedgørelsesteoriens element af være en historisk-analyseoptik, der kan lede til en bredere kulturkritik. I forhold til Jaeggis værk *Alienation*, hvor hun ikke formår at videreføre en historisk analyse-optik, kunne Nietzsches historiske analyseoptik derfor være et relevant bidrag til fremmedgørelsesteori.

Rachel Jaeggi

For at foretage en diskussion mellem Nietzsches og Jaeggis fremmedgørelsesbegreber, og derved positionere Nietzsche i fremmedgørelsesteoriens nutidige kontekst, gennemgås Rachel Jaeggis begreb fra hendes værk fra 2014[2008] *Alienation*.

Virkelighedsopfattelse

Jaeggis forståelse af menneskets forhold til virkeligheden er, at mennesket altid er i en igangværende proces af relations skabende aktiviteter, hvor materien konstant transformeres (Jaeggi 2014: 153, 164, 202). Der eksisterer ingen essens bagved processen. Der er kun processen, som mennesket "altid allerede er involveret i".

I processen er menneskets involvering kendetegnet ved konstant at være i relation til noget. Der findes intet stadie af "ikke-relation" (Jaeggi 2014: 25). Disse relationer er generelt karakteriserede som "relationer af appropriation". En appropriation betyder, at man gør noget til sit. Det er dog aldrig fuldstændigt sit eget. Både én selv og genstanden/"det andet", der approprieres, påvirker hinanden, og eksisterer kun i den approprierende relation (Jaeggi 2014: 38).

Det betyder ifølge Jaeggi, at man ikke er fremmedgjort overfor et bestemt "noget", en essentiel natur eller lignende. Man er fremmedgjort, når man mangler indre og ydre (i forhold til sig selv og verden) evne til at skabe relationer og integrere (at gøre noget til "sit") dem på forskellige vis. Fremmedgørelse opstår derfor, når ens evne til at "appropriere", dvs. ens evne til at skabe relationer, bliver hæmmet eller forstyrret på forskellige måder:

[...] alienation from oneself is inseparably bound up with alienation from the material and social world; it is precisely the impossibility of appropriating the world as the product of one's own activity that constitutes alienation. (Jaeggi 2014: xxi)

Som citatet også tydeliggør, så er mennesket, ifølge Jaeggi, primært et socialt væsen (Jaeggi 2014: 216-17). Det er i samfundets sociale praksisser, at menneskets selv-realiserings, dvs. realisering af frihed, muliggøres. I stedet for at tale om en essens taler Jaeggi om "relationer". I stedet for at tale om et "telos" taler Jaeggi om "processer".

En formelt analyse

Jaeggis fremmedgørelses begreb introducerer en "atomistisk tilgang" i form af et formelt analysebegreb modsat en substantiel definition af fremmedgørelsesbegrebet. Analyseoptikken, som er afgrænset til at belyse partikulære domæner, tager afsæt i det enkelte individs egne subjektive værdier. Man kan ikke på baggrund af fx en teori om samfundets strukturer (Marx) på forhånd forstå, hvad en persons fremmedgørelse består af. Individets egen livshistorie og fortolkningen af dennes livshistorie afgør, hvad der overhoved er muligt at sige, og i hvilken grad, hvis det er tilfældet, at en person er fremmedgjort.

Jaeggis analyseoptik kan forstås som en slags "korpus", der beskriver nogen generelle "symptomer", der indikerer en hæmmet evne til at skabe relationer som udtryk for en fremmedgørelse. Hun omformulerer fremmedgørelseskritik til at være en "diagnosis of alienation" (Jaeggi 2014: 40).

Analyseoptikken bliver eksplicit karakteriseret som et "diagnostisk" begreb (Jaeggi 2014: 26-27). Analysetilgangen trækker på "psykoanalytisk forskning" (Jaeggi 2014: 172-173), og Ernst Tugendhats forståelse af et "psykologisk helbred" (Jaeggi 2014: 33) og har fællestræk med "psykoanalytiske modeller" (Jaeggi 2014: 153). Jaeggi bryder således med den strukturelle og globale fremmedgørelseskritik. I stedet vægtes subjektive stadier og indebærer et omfattende brug af psykologiske begreber, der viser visse psykologiske dispositioner afledt af menneskelige affektioner.

En analyse er en foreløbig fortolkning af en persons selvopfattelse. En udlægning kan altid modificeres på et andet tidspunkt (Jaeggi 2014: 40). Det er en åben analyse og ikke en endelig

definition af ens personlighedstræk. Når mennesket er fremmedgjort, dvs. ikke er i stand til at skabe relationer (dvs. ikke at kunne appropriere), bliver menneskets "experiential process" hæmmet og menneskets "eksperimenteren" svækkes (Jaeggi 2014: 40). Det er problematisk, fordi Jaeggi forstår vores livsførelse som primært konstitueret i aktivitet i forskellige sociale praksisser. Mennesket er grundlæggende et aktivt (socialt) væsen (Jaeggi 2014: 177, 206).

Når ens aktivitet mindskes, mindskes ens livskvalitet. I sådanne tilfælde er det ikke altid ligefrem at "gøre mere". Det kræver et meningsgivende grundlag. Dette grundlag er givet primært af én selv og ens evne til at fortolke sig selv og ens tilværelse. Helt centralt står derfor fortolkningsbegrebet i Jaeggis forståelse af, hvordan mennesket realiserer sig selv eller "hæmmes" i det.

En fortolkning tager afsæt i ens selvopfattelse. Ens selv/identitet er en fortolkning (Jaeggi 2014: 124). Jaeggi taler om, at en fortolkning er "succesfuld" eller "ikke succesfuld" (Jaeggi 2014: 153, 190) kommer an på, i hvilken grad fortolkningen er inkluderende. Dvs. i hvilken grad den er i stand til at frembringe et større antal af væsentlige detaljer og etablere en sammenhæng mellem dem (Jaeggi 2014: 126) for derved at skabe et meningsgivende grundlag for ens liv.

En fortolkning er baseret på erfaringer, der opstår i forskellige aktiviteter. Aktivitet skabes i kraft af en "eksperimenterende" evne, og når den svækkes, så svækkes fortolkningsevnen også. I et sådan tilfælde bliver man selv og verden fattiggjort. Ens styrke kommer derfor til udtryk i ens minimale fortolkningsevnes "kraft" (ikke et term Jaeggi bruger) til "terapeutisk" (ikke et term Jaeggi bruger) at bearbejde sig selv og bryde fx en negativ spiral. Det terapeutiske aspekt kommer til udtryk, når hun taler om, at man skal "deal with" og "working through" en selv ligesom en "psychoanalytic process" (Jaeggi 2014: 37, 163).

Andre symptomatiske tegn på fremmedgørelse er "missing self-accessibility" (Jaeggi 2014: 126-28, 219) og "rigidity" (Jaeggi 2014: 127). Disse to tegn på fremmedgørelse opstår, når en overbevisning bliver rigid, dvs. forårsager en fortrængning af andre mulige fortolkninger, som igen medfører en manglende eller blokeret selv-adgang. Andre hæmmende egenskaber er "afmagt" (Jaeggi 2014: 22-23, 51), "meningsløshed" (Jaeggi 2014: 22-23) og "indifference" (Jaeggi 2014: 131). Afmagt kan føre til, at man "lader sig drive med strømmen" og derfor ikke styrer retningen på ens liv. Indifference handler om, at man ikke responderer på forskellige oplevelser eller indtryk, som man ville under "normale" omstændigheder.

Målet for et menneske er at være i stand til at forstå og fortolke sig selv i en "frit-flydende", "selv-balancerende" udviklingsproces (Jaeggi 2014: 122) givet en: "web of stories... subject to a constant process of relayering" (Jaeggi 2014: 161). Hvorvidt man er fremmedgjort, bliver i sidste ende et spørgsmål om, hvorvidt en person er i stand til, at "[...] passing through various fundamental commitments shes is able to tell a coherent "appropriative story" of herself that can integrate the ruptures and ambivalences in her life history (including radical revaluations of her own values)"(Jaeggi 2014: 170).

En "appropriative story" er ens livshistorie. Konstitueret af nogle grundlæggende værdier, som man "affective identify with" (Jaeggi 2014: 202). Ens grundlæggende værdier kaldes for "preconditions" (Jaeggi 2014: 37, 153). Disse er værdier og overbevisninger, der udgør en kerne i ens egen selvforståelse og er udgangspunktet for ens aktiviteter, som i denne kontekst kaldes et projekt (Jaeggi 2014: 124, 202). Når ens projekter mislykkes, kan det føre til "ruptures", hvor "radical revaluations" bliver nødvendige.

Her er det afgørende, hvordan en person bearbejder sig selv. Ens livsprojekter bør bearbejdes på en måde, hvor man ikke blokerer for ens egne "experiential" processer, og efter noget tid igen er i stand til at appropriere verden og føle, at man er sin egen samtidig med, at man er en del af noget (det sociale aspekt):

In contrast to the conception of continuity as "holding on to something" or remaining self-identical, it follows that someone can remain herself even if she has made fundamental about-turns with respect to basic aspects of her life, terminating important commitments or abandoning important projects. The self's continuity in such transformations depends not on steadily holding onto certain projects but rather on being able to integrate the succession of changes among projects or commitments. (Jaeggi 2014: 176)

Der er ikke nogen "nøgne sandheder", hvor ud fra man kan omfortolke sin egen selvopfattelse (Jaeggi 2014: 124). Vi har et givet materiale i form af vores egen livshistorie (Jaeggi 2014: 124), og enhver omfortolkning begynder her. Hvad der approprieres, er altid "fundet" i en allerede eksisterende model af komplekse regler. Det kan blive omfortolket men ikke opfundet fra bunden

af (Jaeggi 2014: 39), og man har heller ikke fuldstændig kontrol over, hvad der approprieres (Jaeggi 2014: 39), idet appropriation er en gensidig proces.

Endeligt taler Jaeggi om, at selvet består af "multitude of dimensions", der skal integreres for at være en del af én selv. Ens selv er grundlæggende karakteriseret som en forandrende selv-determinerende kerne, hvor "diversity of possible aspects" approprieres, og man gennemgår en "diversity of possible experience" (Jaeggi 2014: 192). Jaeggi tager afstand fra det moderne begreb om et mangfoldigt og flydende selv, da hun mener, at man ikke kan tale om et selv uden at kunne referere til det (Jaeggi 2014: 190-191). Intet meningsgivende findes, hvis man ikke kan "udskille" et selv, som hun forstår som et selv-determineret selv (Jaeggi 2014: 202). Et selv-determineret selv betyder, at man er i stand til at "appropriere" verden og gør den til "sin" på en integrerende måde.

Jaeggi og Nietzsche

Jaeggis attitude overfor Nietzsche er, de få gange han fremhæves, kritisk og afvisende (pånær et sted (2014:160)). Fx påstår Jaeggi, at han formulerer et værdibegreb, hvor værdi skabes "creatio ex nihilo" (Jaeggi 2014: 188-189). Men som det fremgår af side.76, så kan anklagen om "creatio ex nihilo" tilbagevises som en fejlfortolkning.

Problemet er, at andre traditionelle forfattere, Hegel og Marx, får meget mere "spalteplads" i forhold til Nietzsche samt anerkendelse for deres bidrag til Jaeggis fremmedgørelsesbegreb (Jaeggi 2014: 8-9, 11-16, 28, 37,148-49, 154, 159, 204-205, 217, m.m.).

Dette på trods af, at Nietzsches fremmedgørelsesbegreb/filosofi har overraskende mange lighedstræk med Jaeggis begrebsliggørelse af fremmedgørelse. Ligesom Nietzsche afviser Jaeggi den metafysiske tradition baseret på en essens af ting/naturen. I stedet lægges vægten på, at virkeligheden og mennesket er konstitueret af egenskaber i "relationer", "processer" og "aktivitet" uden et endeligt telos. Jaeggis fremmedgørelsesbegreb har mange fællestræk med Nietzsches tilblivelsesbegreb.

Nietzsches og Jaeggis analytiske tilgang er også sammenlignelig. Det er måske mest tydeligt, når det kommer til deres begreb om fortolkning. Begge taler om, at værdien af en fortolkning, er bestemt af i hvilken grad en fortolkning er "inkluderende" og i stand til at håndtere et bredt spektrum af fortolkninger/synsvinkler af virkeligheden.

Begge taler om foreløbige fremstillinger, som sidenhen kan revideres. Begge analyserer et partikulært empirisk domæne i en afgrænset kontekst. Begge udpeger "symptomer", og anvendelsen af psykologiske begreber/fortolkninger er afgørende i forståelsen af deres analyser af menneskets adfærd. Det kommer til udtryk i, at menneskets mangfoldige affektioner bliver udgangspunktet for selve forståelsen af fremmedgørelsesfænomenet. Begges analyser er også en forberedelse til en større kulturel kritik. Hvor målet for Nietzsches analyser er at muliggøre en kritik af de europæiske værdier (institutioners), så er Jaeggis rettet mod at muliggøre en kritik af en senmoderne form for kapitalisme. Ligeledes ses et metodisk skifte, hvor et formelt fremmedgørelsesbegreb bliver udgangspunktet for fremmedgørelsesanalysen modsat et substantielt begreb.

Som påvist i dette speciale kan Nietzsche endda udlægges som værende en forløber for det opgør mod essentialisme, perfektionisme og paternalisme, som Jaeggi foretager. Alligevel har Nietzsche en ubetydelig position i hendes værk og er næsten helt udeladt. Dette kan man undre sig over. Jaeggi og Nietzsche synes, ifølge min fortolkning, at have meget tilfælles på et niveau, der overgår Marx og Hegel. Så hvorfor anerkender Jaeggi ikke Nietzsche, når hun tydeligvis har kendskab til hans filosofi?

En stiltiende bias

Min bedste forklaring er, at Rachel Jaeggis værk *Alienation* er et bidrag til en nutidige retning, dvs. Habermasiansk retning, indenfor kritisk teori, der går under betegnelse "New Directions in Critical Theory". Denne retning udspringer naturligvis fra kritisk teori. Grundlæggerne af kritisk teori (og frankfurterskolen) er Theodor W. Adorno og Max Horkheimer (Babette 2016: 113) (Horkheimers artikel "Traditional and Critical Theory" (1937) er begyndelsespunktet for Frankfurterskolen (Spiekermann 1999: 225)).

Begge indrømmer deres omfangsrige inspiration fra Nietzsche særligt i udviklingen af deres "oplysningens dialektik" (og Adornos negative dialektik), men også andre kulturelle kritikere (Babette 2016: 112) (Wiggershaus 2001: 144). Horkheimer så i Nietzsche en kritik af borgerskabet: "a critic of the entire [bourgeois] culture of satiety [Genügsamkeitskultur]." (Wiggershaus 2001: 144). Bl.a. jf. dette, argumenterer Rolf Wiggershaus for, at Adorno og Horkheimer i Nietzsche fandt: "as in no other philosopher, their own desires confirmed and accentuated" (Babette 2016: 117).

Det er derfor overraskende, når Jürgen Habermas udtaler, at Nietzsche er en del af "the black" writers of the bourgeoisie" (Sedgwick 2009: 124). En påstand, som han selv siger, der er afledt fra Horkheimer og Adornos *Dialectic of Enlightenment* (Sedgwick 2009: 124). Endnu mere overraskende er det, når Habermas afviser, at Nietzsche skulle have nogen indflydelse på Habermas egen tradition af "leftist frankfurt school social theory" (Pecora 1999: 104).

Dette er problematisk på flere måder. Udover Horkheimer og Adorno, som er eksplicitte omkring Nietzsches indflydelse på dem, så kan man argumentere for, at Erich Fromm også står i gæld til Nietzsche. Fortolkningen bekræftes af Allan Bloom, som fremhæver Heidegger som et "bindeled" mellem Nietzsche og Fromm (Bloom 1987: 84). Herudover har Sigmund Freud haft en stor indflydelse på Fromm. Dette er særlig interessant, fordi det er blevet påvist, at Freud står i større gæld til Nietzsche, end han selv ønskede at anerkende, idet han benægtede kendskab til Nietzsches værker (Guja 2017: 49-50). I og med at Fromm er blevet afgørende influeret af Heidegger og Freud, så peger det omend implicit på, at Fromm er påvirket af Nietzscheanske "strømninger". Hvilket er væsentligt, fordi Fromm er en betydningsfuld skikkelse, der var med fra begyndelsen af den kritiske teoris etablering.

Habermas underminerer derfor noget af grundlaget for kritisk teori med sin afvisning af Nietzsche. Det problematiske er, at Habermas udlægning og afvisning af Nietzsche forstærker en stiltiende bias, som miskrediterer Nietzsches indflydelse.

En bias, der pga. Habermas omfattende indflydelse på nutidens kritiske teori, og generelt i tysk forskningsmiljø (Babette 2016: 113) (Pecora 1999: 119): "'Critical theory" in frankfurt today and everywhere bears Habermas' stamp or it doesn't exist" (Babette 2016: 113), kan forventes at være udbredt og indflydelsesrig.

Jaeggi er naturligvis en del af den moderne Frankfurter skole og med udgivelse af bogen *Alienation* og som tidligere elev af Axel Honneth (den mest fremtrædende følger af Habermas (Kalekin-Fishman 2015: 924)), indgår hun også som en af de centrale skikkelser. At Nietzsche ikke bliver anerkendt af Jaeggi for sit bidrag, kan derfor forstås som en form for stiltiende bias, som en del af den Habermasianske tradition af kritisk teori, og som ikke kan udelukkes at være udbredt i andre tyske intellektuelle miljøer.

Årsagerne til, at fremmedgørelsesteorien generelt ikke har henvist til eller anvendt Nietzsche, vil kræve en mere omfattende redegørelse end, det er muligt her. Men en ting er sikkert,

og det er, at Nietzsche igennem personligheder som Heidegger (og i mindre grad Sartre), Horkheimer, Adorno, Freud og Fromm har været med til at forme fremmedgørelsesteori. Dette er særligt tydeligt i dag, hvor både Nietzsches metafysiske kritik og hans begreber/filosofi er blevet aktuelle og anvendes igen. Særligt Nietzsches "partikularistisk"/atomistiske tilgang med afsæt i menneskets affektioner, dvs. hans psykologiske vending, har vundet frem. Udover, at det ses i Jaeggis værk *Alienation*, ses det også i Benhoutens værk om fremmedgørelsesteori *Alienation And Affect*[2017]. Problematisk er det derfor, at hverken Jaeggi eller Benhouten anerkender Nietzsches bidrag til fremmedgørelsesteori i deres historiske rekonstruktion af fremmedgørelsesbegrebet, og kun minimalt trækker på ham i deres respektive begrebsliggørelse af fremmedgørelse.

Fremmedgørelsesteori i dag

Nietzsches fremmedgørelsesbegreb er betydningsfuldt for fremmedgørelsesteori i dag både af historiske grunde og i dets bidrag til nutidens analysemodeller af fremmedgørelsesfænomenet. Herudover har Nietzsche bidraget eksplicit til fremmedgørelsesteori gennem personligheder såsom Horkheimer, Adorno og mere implicit igennem Heidegger og Fromm. Men pga. Habermas, er der opstået en "aktiv" diskurs, der har ført til en artikulation af en bias vendt negativt mod Nietzsche, som har diskrediteret hans bidrag.

Denne bias kommer til udtryk i Jaeggis værk, *Alienation*, der, som påvist, har mange lighedstræk med Nietzsches filosofi, fx hvor hun fremhæver egenskaber af "relationer", "processer" og "aktivitet". På det analytiske niveau fremhæver hun psykologiske dispositioner, og den metodiske tilgang har en partikularistisk karakter, hvor fortolkninger er prima facie. En metode som kan ses som en videreførelse af Nietzsches anti-essentialistiske og metafysiske kritik.

Benhoutens værk *Alienation and Affect*, indplacerer heller ikke Nietzsche i fremmedgørelsesteoriens historie. Hans analytiske tilgang har ligeledes bevæget sig i Nietzsches retning med fokus på det affektive og det partikulære element i fremmedgørelsesanalysen.

Alt i alt betyder det, at mens nutidens fremmedgørelsesteori har løst mange af de traditionelle problemer, så formår traditionen ikke at anerkende Nietzsches bidrag/indflydelse. Hertil kommer, at Nietzsches filosofi kan bidrage yderligere til traditionen fx vha. hans historiske analyseoptik og den kulturelle kritik.

Yderligere kan man på baggrund af specialets rekonstruktion af fremmedgørelsesbegrebet argumentere for, at begrebet kan inddeles i to overordnede kategorier:

- Et traditionelt fremmedgørelsesbegreb
- Et senmoderne fremmedgørelsesbegreb

Under det traditionelle fremmedgørelsesbegreb hører kristne evangelister, Rousseau, Hegel og Marx. Her bliver mennesket på et overordnet plan fremmedgjort af heteronome bestemmelser gennem anonyme sociale eller ontologiske strukturer. Det nulevende menneske er ikke årsag til dets fremmedgørelse, det er verden, som er årsagen pga. af en historisk fortid, som ingen har haft nogen indflydelse på. Mennesket kan ikke selv aktivt forandre tingenes tilstand og overkomme fremmedgørelsen. Mennesket er objektiv defineret og reduceret til et passivt resultat af "verdensprocesserne".

Her bliver "verden" udgangspunktet for fremmedgørelsesanalysen, hvor både problem og løsning primært beror på forståelsen af verden og ikke mennesket. Mennesket kommer fra en urtid (tesen), problemet er verdenen, man lever i (anti-tesen), og løsningen er en anden verden (syntesen). Verden får forrang over mennesket på en måde, så individet bliver fremmedgjort overfor sig selv. Ethvert individs fremmedgørelse karakteriseres på samme måde. Man sonderer ikke imellem tilfældene. Der er et alment tilfælde (problem), og en bestemt løsning af problemet gælder for alle.

Under det senmoderne fremmedgørelsesbegreb hører Nietzsche og Jaeggi. Her anskues verden kun som en del af problemet, men er ikke problemet i sig selv. Ens selv og verden er gensidig konstituerende. Menneskets egne partikulære oplevelser, erfaringer og fortolkninger bliver udgangspunktet for fremmedgørelsesanalysen, og verdensprocesserne ses ikke som det afgørende forklaringsgrundlag men kun som en del af fremmedgørelsesanalysen.

Begge kategorier/begreber tager dog afsæt i det samme grundlæggende problem "hvordan kan man handle i verden?". Det er et spørgsmål, som er afledt af negative erfaringer (fra verden), og som skaber en følelse af resignation, afmagt, meningsløshed m.m. Pga. dette bliver man fremmede overfor sig selv, fordi man er en del af verden, man ikke kan relatere sig til, selvom man uundgåeligt er til stede "i den", så længe man eksisterer.

Udfordringen er også ens for alle: "noget" skal forandres. Mens de traditionelle filosoffer så, at forandring i verden opstår af sig selv, så ser Nietzsche og Jaeggi, at verdens forandring starter med én selv, og den mulighed kan man altid gribe, hvis man vil.

Det senmoderne fremmedgørelsesbegreb introducerer et metodisk og analytisk skifte, hvor en fremmedgørelseskritik/analyse ikke fokuserer på et "telos" afledt af en "essens". Der tales om "processer", som er konstitueret af "relationer", hvor menneskets væsen er grundlæggende aktivt modsat et passivt resultat af verden processerne.

Feuerbach positionerer sig i en midteposition i forhold til de to kategorier. På ene side begrebsliggør han et senmoderne fremmedgørelsesbegreb uden et historisk subjekt, hvor mennesket delvist bærer ansvaret for sin egen fremmedgørelse i form af afmagtens selvbedrag. Samtidig begrebsliggør han et traditionelt fremmedgørelsesbegreb, hvor mennesket er et passivt resultat af verdensprocesserne, og vores natur er defineret ud fra et social telos afledt af en objektiv essens. Feuerbach har således en fod i begge lejre/under begge overordnet kategorier.

Konklusion

Konklusionen på dette speciale er, at rekonstruktionen af fremmedgørelsesbegrebet giver en unik tilgang til at fremstille traditionelle filosoffer historisk, som både er relevant for fremmedgørelsesteori og andre filosofiske forskningsfelter.

Min rekonstruktion bidrager med en sammenhængende gennemgang af hovedfigurer indenfor fremmedgørelsesteori. Jeg belyser deres filosofi ud fra fremmedgørelsesbegrebets traditionelle problemer "essentialisme", "perfektionisme" og "paternalisme", samt anvender den "harmonistiske model", som er afledt af Jaeggis værk *Alienation*. Mens disse er alment kendte problemer indenfor fremmedgørelsesteori, er der ingen, der systematisk har gennemgået hovedfigurerne indenfor fremmedgørelsesteorien (muligvis filosofi generelt) på denne måde. Systematikken har derfor tydeliggjort allerede kendte problemer.

Hertil bidrager jeg med en inddeling af fremmedgørelsesbegrebet i to kategorier:

- Et traditionelt fremmedgørelsesbegreb
- Et senmoderne fremmedgørelsesbegreb

Det traditionelle fremmedgørelsesbegreb tager afsæt i et "universelt" eller "totalt" forhold (en verdensproces) i forklaringen af fremmedgørelsesfænomenet. Det er en holistisk tilgang til fremmedgørelseskritik/analyse, som antager, at mennesket har et "telos" afledt af en "essens" og dermed er et "passivt" resultat af verdensprocesserne.

Det senmoderne fremmedgørelsesbegreb tager afsæt i både partikulære forhold og generelle forhold, hvor partikulære forhold er afgørende for udlægningen af fremmedgørelsesfænomenet. Det er en atomistisk tilgang til fremmedgørelseskritikken/analysen, som antager, at mennesket er i en "proces", som er konstitueret af "relationer", hvor mennesket altid er en "aktiv" del i verdensprocesserne. Herudover anskues hvert tilfælde af fremmedgørelse som unikt og ikke som et udtryk for et generelt fænomen.

Det mest betydningsfulde og unikke bidrag i specialet er dog belysningen af Nietzsches filosofi med afsæt i fremmedgørelsesbegrebet, og positioneringen af ham indenfor fremmedgørelsesteori. Det påvises bl.a., at det er sandsynligt, at Nietzsches teori/hypotese om "slaveopstanden" kan understøttes af en faktisk/hændt politisk begivenhed (historisk). Det er noget som forskning ikke tidligere har undersøgt. Herudover vises, at Nietzsche ikke er blevet anerkendt for sine bidrag til fremmedgørelsesteori, hverken da traditionen var på sit højdepunkt mellem 1950-70 eller i dag. Grundene til dette i 1950-70'erne er ikke blevet belyst, men i dag eksisterer en stiltiende bias indenfor kritisk teori og muligt andre intellektuelle felter. En bias som primært er opstået på baggrund af Habermas indflydelse på især kritisk teori.

Fremmedgørelsesbegrebet i sig selv kan ikke gives en definitiv betydning, fordi hver filosof har deres måde at udlægge begrebet på. Men generelt er "det fremmede" kendetegnet ved en "dobbelt-position", hvor man enten er en del af noget, man ikke ønsker at være en del af, eller ønsker at være en del af noget, som man ikke er en del af. Det er en paradoksal situation, der kan føre til en følelse af afmagt, ambivalens og meningsløshed. Dette kan udvikle sig til attituder af indifferens overfor sig selv, andre og verden. I sådanne attituder kan mennesket ikke realisere sit potentiale på en tilfredsstillende måde, og derfor bliver tilværelsen eksistentiel fattiggjort.

Litteraturliste

Affeldt, Steven G. (1999). "The Force of Freedom: Rousseau On Forcing To Be Free". *Political Theory* 27 (3). 299-333.

Avineri, Shlomo (1968). "The Social Political Thought Of Karl Marx". Cambridge University Press.

Aydin, Ciano (2007). "Nietzsche On Reality As Will To Power: Toward An "Organization—Struggle" Model". *Journal Of Nietzsche*. 33 (1). 25-48.

Babich, Babette (2016). "Towards Nietzsche's 'Critical' Theory – Science, Art, Life And Creative Economics". *Nietzsche Als Kritiker Und Denker Der Transformation* [Nietzsche As Critic And Thinker Of Transformation]. Redigeret af Helmut Heit og Sigridur Thorgeirsdottir. De Gruyter. 112–133.

Bertram, Christopher (2020). "Jean Jacques Rousseau". Redigeret af Edward N.Zalta. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Web. Hentet 20.09.20

< <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/rousseau/> >

Blockmans, Wim og Hoppenbrouwers, Peter (2014). "Introduction To Medieval Europe". 2.udgave. Routledge.

Bloom, Allan (1987). "How Nietzsche Conquered America". *The Wilson quarterly* (Washington). 11 (3). 80-93.

Burn, William E (2017). "Christian Apocalypticism". *End Of Days: An Encyclopedia Of The Apocalypse In World Religions*. Redigeret af Wendell G. Johnson. Santa Barbara (forlag). 92-97.

Cooper, Laurence D. (1998). "Rousseau On Self-Love: What We've Learned, What We Might Have Learned". *The Review Of Politics*. 60 (4). 661-683.

Coplestone, Frederick Charles (1968). "A History Of Philosophy". Vol.7. Redigeret af Edmund F. Sutcliffe. Burns and Oates Limited.

Dworkin, Gerald (2020). "Paternalism". Redigeret af Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia Of Philosophy*. Hentet 12.10.20.

< <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/paternalism/> >

Den Danske Ordbogs redaktion (2018). "Fremmedgøre". *Det Danske Sprog Og Litteraturselskab*. Web. Hentet 24.07.20.

< <https://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=fremmedg%C3%B8re> >

Feigan (2015). "Marx's Dictatorship Of The Proletariat". *Contemporary Chinese Thought* .46 (2). 22-36.

Feuerbach, Ludwig (2008 [1841]). "The Essence of Christianity". Redigeret af Georg Eliot. Dover Publications.

Finkelstein, Israel & Silberman, Neil Asher (2002). "The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision Of Ancient Israel And The Origin Of Its Sacred Text". Simon and Schuster.

Foucault, Michel (1977). "Language Counter-Memory, Practice – Selected Essays And Interviews".
Donald F. Bouchard & Sherry Simon. Cornell University. 139-164.

Fox, John. G. (2015). "Marx, The Body, And Human Nature". Palgrave Macmillan.

Fralin, Richard (1978). "The Evolution Of Rousseau's View Of Representative Government". Political
Theory. 6 (4). 517-536.

Gemes, Ken (2009). "Freud And Nietzsche On Sublimation". Journal of Nietzsche Studies. Vol.38.
38-59.

Gooch, Todd (2020). "Ludwig Andreas Feuerbach". Redigeret af Edward N. Zalta. The Stanford
Encyclopedia of Philosophy. Hentet 26.08.20

< <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/ludwig-feuerbach/> >

Gruen, Erich S. (1998). "The Use And Abuse Of The Exodus Story". Jewish History. 12 (1). 93-122.

Guess, Raymond (1994). "Nietzsche And Genealogy". Magasin Tss Maga A123. 2 (3). 274-292.

Guja, Jowita (2017). "Salutary Meanings Of Sublimation". Selected Soteriological Threads of
Alienation Criticism of Religion. 6 (3). 44-59.

Hall, Cheryl (2001). "Reason, Passion, And Politics In Rousseau". Polity. 34 (1) 69-88.

Hatab, Lawrence J. (2012). "Nietzsche: Selfhood, Creativity, And Philosophy." *The Cambridge Companion to Existentialism*. Redigeret af Steven Crowell. Cambridge University Press. 137–157.

Hegel, G.W.F. (1975). "Aesthetics: Lectures On Fine Art". Redigeret af T.M. Knox. Clarendon Press.

Hegel, G.W.F. (1977). "Phenomenology Of Spirit". Redigeret af A.V. Miller og J.N. Findlay. Clarendon Press.

Hegel, G.W.F. (1956). "Philosophy Of History". Redigeret af J. Sibree. Dover Publication.

Hegel, G.W.F. (1991). "Philosophy Of Right". Redigeret af H.B. Nisbet. Cambridge University Press.

Horn, A.J. (2013). "Marx's Historical Dialectic". *Critique: Journal of Socialist Theory*. 41 (4). 495-513.

Horowitz, Maryanne Cline (1976). "Aristotle And Woman". *Journal of The History Of Biology*. 9 (2). 183-213.

Jonas, Mark E. (2013). "Overcoming Ressentiment: Nietzsche's Education For An Aesthetic Aristocracy". *History of Political Thought*. 34 (4). 669-701

Jaeggi, Rachel (2014[2005]). "Alienation". Redigeret af Frederick Neuhouser og Alan E. Smith. Columbia University Press.

Jaeggi, Rachel (2005). "Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems". Suhrkamp.

Jamros, Daniel P. (1995). "Hegel On The Incarnation: Unique Or Universal?". *Theological Studies*. 56 (2). 276-300.

Johnstone, William D. (2013). "Exodus". *Eerdmans Commentary On The Bible*. Redigeret af James D.G. Dunn og John W. Rogerson. William B. Eerdmans Publishing Company. 72-100.

Kalekin-Fishman, Devorah og Langman, Lauren (2015). "Alienation: The Critique That Refuses To Disappear". *Current Sociology Review*. 63 (6). 916-933.

Kaufmann, Walter (2013 [1950]). "Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist". Redigeret af Alexander Nehamas. Princeton udgaven. Princeton University Press.

Koch, Carl Henrik (2007). "Europæisk Filosofi Historie: Fra Reformationen Til Oplysningstiden". Nyt Nordisk Forlag Arnold Busk.

LeDrew, Stephen (2021). "The Evolution Of Atheism: Scientific And Humanistic Approaches". *History of the Human Sciences*. 5 (3). 70-87.

Lipschits, Oded (2005). "The Fall And Rise Of Jerusalem". Eisenbrauns.

Ludz, Peter C. (1976). "Alienation As A Concept In The Social Sciences". *Theories of Alienation*. Redigeret af Geyer, R. Felix og Schweitzer David R. *Martinus Nijhoff Social Sciences Division* (forlag). 3-37.

Mark, Joshua J. (2018). "Gilgamesh". *Ancient History Encyclopedia*. Hentet 20.09.20.

< <https://www.ancient.eu/gilgamesh/> >

Marx, Karl (1976). "Capital: A Critique Of Political Economy". Redigeret af Ben Fowke og Ernest Mandel. Vol.1. London: Penguin Books.

Marx, Karl (2000). "Den Tyske Ideologi". I samleværket *Karl Marx*. Redigeret af Johannes Witt-Hansen. 2.udgave. Rosinante.

Marx, Karl. (1975). "Early Writings". Redigeret af Lucio Colletti og Odney Livingstone og Gregor Benton. Penguin Books.

Marx, Karl og Engels, Frederick (1975a). "Letter To Kugelmann". *The Collected Works of Marx and Engels. Electronic Edition*. Vol.43. International Publishers, Lawrence & Wishart Ltd, Progress Publishers, in collaboration with the Institute of Marxism-Leninism¹⁶.

Marx, Karl og Engels, Frederick (1975b). "Economic Works 1857-1894". *The Collected Works of Marx and Engels. Electronic Edition*. Vol.37. International Publishers, Lawrence & Wishart Ltd, Progress Publishers, in collaboration with the Institute of Marxism-Leninism.

¹⁶ Jeg har brugt en internetversion udgivet af "InteLex Corp."

Marx, Karl og Engels, Frederick (1975c). "Economic Works 1857-1894". *The Collected Works of Marx and Engels. Electronic Edition*. Vol.29. International Publishers, Lawrence & Wishart Ltd, Progress Publishers, in collaboration with the Institute of Marxism-Leninism.

Marx, Karl og Engels, Frederick (1975d). "General Works 1844-1895". *The Collected Works of Marx and Engels. Electronic Edition*. Vol.5. International Publishers, Lawrence & Wishart Ltd, Progress Publishers, in collaboration with the Institute of Marxism-Leninism.

Marx, Karl og Engels, Frederick (1975e). "Economic Works 1857-1894". *The Collected Works of Marx and Engels. Electronic Edition*. Vol.35. International Publishers, Lawrence & Wishart Ltd, Progress Publishers, in collaboration with the Institute of Marxism-Leninism.

Nielsen, Lauge Olaf (2017). "Thomas Aquinas". Den Store Danske. Web. Hentet 08.10.20

< https://denstoredanske.lex.dk/Thomas_Aquinas >

Neuhouser, Frederick (2008). "Rousseau's Theodicy Of Self-Love: Evil, Rationality, And The Drive For Recognition". Oxford University Press.

Nietzsche, Friedrich (2013). "Afgudernes Tusmørke". Redigeret af Peter Thielst. Det Lille Forlag.

Nietzsche, Friedrich (1992). "Beyond Good And Evil". Basic Writings Of Nietzsche. Redigeret af Walter Kaufmann. The Modern Library. 179-437.

Nietzsche, Freiderich (1997a). "Nietzsche: Daybreak: Thoughts On The Prejudices Of Morality". Redigeret af R. J. Hollingdale og Karl Ameriks. Cambridge University Press.

Nietzsche, Friedrich (1997). "Den Munter Videnskab". Redigeret af Niels Henningsen. Det Lille Forlag.

Nietzsche, Friedrich (1992a)." Ecce Homo". Basic Writings Of Nietzsche. Redigeret af Walter Kaufmann. The Modern Library.655-801.

Nietzsche, Friedrich (2002). "Hensiddes Godt Og Ondt". Redigeret af Niels Henningsen. Det Lille Forlag. 2002.

Nietzsche. Friedrich (2014). "Moralens Oprindelse". Redigeret af Niels Henningsen. Det Lille Forlag.

Nietzsche, Friedrich (2002a). "Nietzsche: Beyond Good And Evil: Prelude To A Philosophy Of The Future". Redigeret af Rolf-Peter Horstmann og Judith Norman. Cambridge University Press.

Nietzsche, Friedrich (1999). "Således Tale Zarathustra: En Bog For Alle Og Ingen". Redigeret af Niels Henningsen. Det lille forlag.

Nietzsche, Friedrich (1954). "The Portable Nietzsche". Redigeret af Walter Kaufmann. Penguin Group.

Nietzsche, Friedrich (1995). "Thus Spoke Zarathustra". Redigeret og oversat af Walter Kaufmann. The Modern Library.

Nietzsche, Friedrich (1968). "The Will To Power". Redigeret af Walter Kaufmann og R.J. Hollingdale. Vintage books.

Nietzsche, Friedrich (2017). "The Will To Power". Redigeret af R. Kevin Hill og Michael A. Scarpitti. Penguin Books.

Nietzsche, Friedrich (1967). "Werke: Kritische Gesamtausgabe VI-2". *Nietzsches Werke: Historisch-kritische Ausgabe. Electronic Edition*. Redigeret af Hrsg. von Giorgio Colli og Mazzino Montinari. Vol.11. Walter de Gruyter¹⁷.

Nietzsche, Friedrich (1967a). "Werke: Kritische Gesamtausgabe VII-2". *Nietzsches Werke: Historisch-kritische Ausgabe. Electronic Edition*. Redigeret af Hrsg. von Giorgio Colli og Mazzino Montinari. Vol.14. Walter de Gruyter.

Nietzsche, Friedrich (1967b). "Werke: Kritische Gesamtausgabe VII-1". *Nietzsches Werke: Historisch-kritische Ausgabe. Electronic Edition*. Redigeret af Hrsg. von Giorgio Colli og Mazzino Montinari. Vol.13. Walter de Gruyter

Pecora, Vincent P. (1991). "Nietzsche, Genealogy, Critical Theory". *New German Critique*. 53 (53). 104-130.

¹⁷ Jeg har brugt en internetversion udgivet af "InteLex Corp."

Phillips, Luke (2015). "Sublimation And The Übermensch". *Journal Of Nietzsche Studies*. 46 (3). 349-366.

Plato (1935). "Republic". Redigeret af Paul Shorey. Harvard University Press W. Heinemann, Ltd.

Prabhu, Joseph (1984). "Hegel's Concept Of God". *Man and World*. Vol.17. 79-98.

Rae, Gavin (2011). "Realizing Freedom: Hegel, Sartre, And The Alienation Of Human Being". Palgrave Macmillan.

Reginster, Bernard (1997). "Nietzsche On Ressentiment And Valuation". *Philosophy and Phenomenological Research*. 57 (2). 281-305.

Rousseau, Jean-Jacques (1979). "Emile: Or, On Education". Redigeret af Allan Bloom. Basic Books.

Rousseau, Jean-Jacques (1978). "Social Contract". The First And Second Discourses. Redigeret Af Roger D. Masters og Judith R. Masters. St. Martin's Press.

Rousseau, Jean-Jacques (1994). "Social Contract, Discourse On The Virtue Most Necessary For A Hero, Political Fragments, And Geneva Manuscript". *The Collected Writings Of Rousseau*. Vol. 4. Redigeret af Judith R. Bush og Roger D. Masters og Christopher Kelly. University Press Of New England Hanover And London.

Rousseau, Jean-Jacques (1964). "The First And Second Discourses". Redigeret Af Roger D. Masters og Judith R. Masters. St. Martin's Press.

Sayers, Sean (2013). "Marx and Alienation: Essays On Hegelian Themes". Palgrave Macmillan.

Scott, John (red.) (2014). "Primitive Communism". A Dictionary of Sociology. Oxford University Press.

Sedgwick, Peter.R. (2009). "Nietzsche, The Key Concepts". Routledge Group.

Spiekermann, Klaus (1999). "Nietzsche And Critical Theory". *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory: Nietzsche and the Sciences I*. Redigeret af Babette E. Babich. Springer[udgiver].

Stefáson, Finn (2009). "Satan". *Symbolleksikon*. Lexdk. Hentet 24.07.20.

< <https://symbolleksikon.lex.dk/Satan> >

Stol, Marten (2016). "Women In The Ancient Near East". De Gruyter.

Stone, Adam (2016). "Nanna/Suen/Sin (god)¹⁸". Ancient Mesopotamian Gods and Goddesses.

Oracc and the UK Higher Education Academy. Hentet 20.09.20

< <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/nannasuen/> >

Tabak, Mehmet (2012). "Dialectics Of Human Nature in Marx's Philosophy". Palgrave Macmillan.

¹⁸ Se under afsnit: "Cult Places"

Tenhouten, Warren D. (2017). "Alienation And Affect". Routledge.

Thyssen, Ole (2012). "Det Filosofiske Blik". Informations forlag.

Tortzen, Chr. Gorm (2016). "Klassisk Filologi". Den Store Danske. Lexdk. Hentet 17.09.20.

<

https://denstoredanske.lex.dk/klassisk_filologi?utm_source=denstoredanske.dk&utm_medium=redirect&utm_campaign=DSDredirect >

Ukendt forfatter (1964). "The Epic Of Gilgamesh". N.K.Sandars. Penguin Classics.

Vincent, Andrew (1983). "The Hegelian State And International Politics". Review of International Studies. 9 (3). 191-205.

Von Der Luft, Eric (1984). "The Theological Significance Of Hegel's Four World-Historical Realms". Auslegung: a journal of philosophy. 11 (1). 340-357.

Wartenberg, Thomas E. (1982). "'Species-Being' And 'Human Nature' In Marx". Human Studies. 5 (2). 77-95.

Wiggershaus, Rolf (2001). "The Frankfurt School's 'Nietzschean Moment'". Constellations (Oxford, England). 8 (1). 144-147.

Wolsing, Peter (2017). "G.W.F. Hegel". Jurist- Og Økonomiforbundets Klassikere.

Note: jeg har brugt "The New American Standard Bible (1995)" i mine henvisninger til/citater fra biblen.