



Københavns Universitet



Kritik på delagtighedens betingelser

Sharma, Devika

Published in:
K & K

Publication date:
2016

Document Version
Også kaldet Forlagets PDF

Citation for published version (APA):
Sharma, D. (2016). Kritik på delagtighedens betingelser: om at være et problem. K & K, (122), 263-291.

KRITIK PÅ DELAGTIGHEDENS BETINGELSER

Om at være et problem

Skyld og delagtighed er underlige figurer for kritik. En person, der er delagtig i noget, er ikke oplagt som kritiker af dette noget. En delagtig akademiker er ikke et forbillede for den kritiske akademiker, og skyldfølelse og dårlig samvittighed er nærmest antitetiske til kritikens store affekter såsom vrede og indignation. Den kritiske intellektuelle kaster med sten, forestiller vi os gerne, uden at interessere sig meget for sin egen adresse. Den skyldfølelse kritiker kigger derimod på sit glashus og spørger ængstelig, hvordan hun dog skulle kunne tillade sig at kaste med sten. Moralfilosoffen Sandra Lee Bartky har formentlig ret i, at vi typisk feminiserer dem, der føler skyld. Tag fx *the guilty liberal*, denne yndlingsaversion på alle fløje i amerikansk politik. Som politisk-kritisk figur synes *the guilty liberal* – en art blødsøden og samvittighedsplaget socialdemokrat – at producere en forvirret politik, der ernærer sig ved intellektuel bæven og ambivalente affekter. Omvendt fremstår en 'radikal' politisk analyse gerne usentimental, skarp og videnskabelig. Det er ikke svært at få øje på den kønnede subtekst, konstaterer Bartky (131-34). I dansk academia ryster vi gerne på hovedet af det kollektive *guilt trip*, der tynger de som bekendt af politisk korrekthed formørkede svenske og amerikanske forskningsmiljøer. 'Frisk luft', råber vi ligesom Nietzsche. 'Fri os fra arvesynden i videnskabelig forklædning'.

Samtidig forekommer det indlysende, at skyld og delagtighed som eksistentielle og materielle fænomener faktisk har en betydning for både kulturforskere, kulturforskning og kritik. Ærindet for denne artikel er ikke at fejre skyldfølelsen. Mit ærinde er derimod at undersøge, hvad det indebærer at bedrive kritik på delagtighedens og selvimplikationens vilkår. At kaste med sten er en tarvelig metafor for kritik. Alligevel vil jeg forslå dette som et centralt spørgsmål for en forståelse af, hvad kritik i dag er for noget: Hvordan kan man kaste med sten, når man selv bor i glashus og er sig pinligt bevidst om det? Som jeg ser det, er dette spørgsmål relevant ikke bare for en akademisk offentlighed men også for en bredere offentlighed. Oplevelsen af ens egen moralsk-politiske inkonsistens og medskyld synes i dag at være en hverdagslig oplevelse – hverdagslig både i betydningen udbredt og i betydningen knyttet til hverdagens praksisser.

Den amerikanske litterat Rita Felski tegner i artiklen "Critique and the Hermeneutics of Suspicion" et lidet flatterende, men ikke desto mindre hævdundet billede af kritikken af i dag. Et billede, som dette temanummer på én gang afspejler og angriber. Den kritiske akademiker tror, siger Felski, at hans kritik [critique] er sjældnen og marginaliseret, men i virkeligheden er kritik blevet *the only game in town*. For hvilken forsker fremstår frivilligt som ukritisk? Vi forstår måske kritik som synonym for dyder som intellektuel omhu, teoretisk raffinement og modstand mod status quo, men faktisk fungerer kritik snarere som et rutinepræget intellektuelt fortolknings-maskineri. Noget af det Felski er særligt, ja, kritisk overfor, er den type arbejde, som den kritiske forsker forventes og forestiller sig at udføre. Den kritiske akademikers arbejde går ud på, skriver Felski, i én uendelighed at distancere, diagnosticere og pille fra hinanden. Dette arbejde udelukker muligheden for et anderledes indlevende forhold til sit objekt, et forhold, der er mindre negativt, mindre bedrevidende, mindre bag-om-ryggen afslørende. Uanset hvilke uoverensstemmelser, der i øvrigt måtte være mellem en kritik, der forstår sig som marxistisk, som ideologikritisk eller som poststrukturalistisk, ja så deler disse kritikformer ifølge Felski det samme kedelige, afslørende etos.

Man kan imødegå en kritik af kritikken, som den Felski formulerer, på flere måder. En velkendt måde er at henvise til det affirmative og selvimplicerende aspekt af selv den skarpeste kritik. Som eksempel kan vi

bruge Gayatri Spivaks beskrivelse af dekonstruktion som kritisk læsemåde. Spivak har i flere sammenhænge fremhævet, at dekonstruktion ikke først og fremmest handler om at finde fejl hos de andre, det vil sige fejl i kritikens objekt. Dekonstruktion spørger derimod til, hvordan sandheder produceres. At underkaste noget dekonstruktiv kritik skal altså ikke forstås som forsøg på at udlette dette noget. "Dekonstruktion er, hvis man gerne vil have en opskrift, blandt andet en ihærdig kritik af det, vi ikke kan ikke vil have [what one cannot not want]", konstaterede Spivak i 1993 (28). I Spivaks beskrivelse af sådan en 'affirmativ dekonstruktion' genlyder de begreber om kritik, vi kan finde hos Kant og Foucault. I den moderne kritiske teori og tænkning er det således en central bestræbelse at beskrive kritik ikke først og fremmest som domfældelse, men som en undersøgelse af mulighedsbetingelserne (transcendente eller historiske mulighedsbetingelser) for viden og dermed også for domfældelse. I sådan en optik er kritik nødvendigvis selvimpliceret og selvimplicerende, kan man sige. Spivak minder os altså om, at delagtighed er kritikens præmis, uanset hvad dens objekt end er. Man kunne tilføje, og det ville Spivak givetvis gøre, at kritikerens position på en måde altid er en privilegeret position: At forholde sig kritisk til noget, forudsætter en form for agens og anerkendelse, som dem på hvis vegne man mener at tale, ikke kan tage for givet.

Den variant af kritik på delagtighedens betingelser, jeg fokuserer på i denne artikel, er imidlertid ikke kun delagtig og privilegeret i en almen og generaliseret, kritikbegrebslig forstand. Den ulighed, som er baggrunden for denne kritik, er derimod en konkret, historisk ulighed. Det er specifikke konfigurationer af kapitalisme, imperialism og racisme og den systemiske ulighed, disse strukturer genererer – en ulighed, der begunstiger det kritiske subjekt selv. Den kritiske genre, jeg ser nærmere på, har således flere kendetegn. Den kan karakteriseres ved en bestemt strukturel position – det kritiske subjekt er ikke alene delagtig i et uretfærdigt system, men privilegeret af dette system. Den kan også kendes på, at den tager sig selv som objekt; selvkritikken er så at sige dens medium eller metode. Vi kan desuden kende denne kritiske genre på en bestemt henvendthed, hvor det delagtige, medskyldige og privilegerede subjekt forsøger at tale kritisk til andre privilegerede snarere end til eller på vegne af dem, som systemet underprivilegerer. Endelig kan vi hæfte os ved, at den form for kritik, jeg

her forsøger at indkredse, har en tendens til at blive kritiseret for at være ukritisk.

For at undersøge denne kritiske genre ser jeg i det følgende på tre meget forskellige eksempler på kritik på delagtighedens betingelser: dansk hyklerlitteratur, fransk anticolonialisme repræsenteret af Jean-Paul Sartre samt kritiske hvidhedsstudier. Det, der interesserer mig ved disse eksempler, er ikke først og fremmest deres historiske mulighedsbetingelser, deres formelle specificiteter eller deres interne forskelligheder, men derimod de kritikbegrebslige pointer – eller snarere spørgsmål – de giver anledning til. Den kritik, som formuleres i hvert af de tre eksempler, er en art selvkritik på delagtighedens præmisser. Den vigtigste fællesnævner for disse tre selvkritiske positioner er deres modvilje mod et globalt system, der privilegerer dem selv. En anden fællesnævner er, at deres selvimplicerende måde at formulere kritik på er blevet kritiseret for kun at være pseudo-kritisk. I min diskussion af disse tre felter bruger jeg formuleringer som 'kritik på delagtighedens betingelser', 'privilegiets selvkritik' og 'hyklerkritik' som nogenlunde synonyme betegnelser for denne specifikke, men som vi skal se også meget rummelige, kritiske genre.¹

HYKLERLITTERATUR

Som litterær etiket kom hyklerlitteraturen til verden i 2014 sammen med den første udgivelse i digteren Victor Boy Lindholms såkaldte hyklertrilogi. Men den bevidsthed, som det, jeg kalder hyklerlitteratur, henviser til, er ikke enestående for Lindholms lyrik eller for samtidslitteraturen mere generelt. For hyklerlitteraturens særkende – som *hyklerlitteratur* betragtet

1 Jeg har andetsteds beskrevet det globalt privilegerede subjekts flamlende evaluering af, hvad det indebærer at være globalt privilegeret som 'privilegiets problem'. Hjælper det at forbruge bæredygtigt? Eller retfærdiggør det bare vores forbrug? Er vores medlidenhed god eller bare selvbekræftende? Er det ok at rejse til en græsk ø på ferie? Den slags spørgsmål stiller den, der oplever sig selv som et globalt problem. Beslægtet med dette problemkompleks er, foreslår jeg, delagtighedens kritikproblem: hvordan forholde sig kritisk til noget, når man selv er en del af dette noget? Se Sharma, "Privilegiets problem"; "Hvem vil vi være?" og "The Predicament of Spectatorship".

– er ikke i første omgang dens formelle karakteristika, men at den indefra beskriver en globalt privilegeret eksistens, der lever med bevidstheden om både at nyde godt af og bidrage til en uretfærdig verdensorden. Centralt i hyklerlitteraturen står beskrivelser af en global infrastruktur, der producerer hvide, velbjærgede liv på den ene side og farvede, udnyttede liv på den anden side. En uretfærdig infrastruktur, med andre ord, der i hyskerens øjne muliggør hendes egen privilegerede eksistens. Minearbejdere, børnearbejdere, sweatshop-arbejdere er i hyskerfortællinger genkommende billeder på denne globale infrastrukturens skyggeside. Det, der interesserer mig ved hyskerlitteraturen, er dens undersøgelse af privilegiets selvkritik som kritisk genre. Jeg interesserer mig altså ikke for hyskeri som litterær taktik, men for hyskeri som kritisk taktik, ligesom jeg ikke forholder mig til om de værker, jeg nævner, er gode eller eksemplariske for denne eller hin samtidslitterære orden. Mit simple forslag er, at vi kan læse hyskerlitteraturen som en refleksion over, hvad kritik på delagtighedens betingelser er for noget.

Ifølge *Den danske ordbog* har hyskeri med forstillelse, skinhellighed og dobbeltmoral at gøre. At hyske vil sige at "udtrykke følelser, synspunkter el.lign., som man reelt ikke har, for at opnå noget, fx andres sympati". Ordbogens formuleringer beskriver imidlertid ikke den form for hyskeri, som hyskerlitteraturen udfolder. I hverdagslig forstand forstår vi gerne, ligesom ordbogen, hyskeri som noget, der beskriver et forhold mellem et selv og en omverden. En omverdensrelation, kunne man sige. Man udgiver sig for noget, man ikke er; man lader som om; man forstiller sig. Men den hysker, der skildres i samtidige hyskerfortællinger, forstiller sig ikke – og hvis han alligevel gør, er det ikke selve forstillingen, der er det centrale i hans hyskeri. Her har hyskeriet snarere med et selvforhold at gøre: En moralsk bevidsthed ser med afsky eller apati på sin egen amoral. Hovedpersonen Mette i Kirsten Hammanns roman *Fra smørhullet* fra 2004 kan tjene som eksempel. I citatet nedenfor har Mette taget en tissepause fra tv-dækningen af jagten på Saddam Hussein, og imens har hun udslettet et stankelben på badeværelset:

Stankelbenet tager sig sikkert ikke af, at det bliver mast og druknet og kemisk angrebet. Men alligevel har Mette dårlig samvittighed. Hun er et svin. Sidder og spiser slik til billederne af krigen i Irak og får en mindre eksistentiel krise over at dræbe et stankelben. Et ynke. Hyskeri, hedder det vist (Hammann 239).

Hvis vi forstår den domfældende instans i citatet, tredjepersonsfortælleren, som Mettes kritiske selvbetragtning, er det ikke sin egen forstillelse, Mette her græmmes over. Det er snarere den kendsgerning, at Mette er i stand til noget – at spise slik og se virkelig krig på samme tid – som hun ifølge sin egen etik ikke burde være i stand til. Det, der for Mette afslører, at noget i hende selv er et svineri, er en inkonsistens i hendes eget følelsesregister: Hun kan ikke holde ud at slå et stankelben ihjel, men hun kan godt holde ud at se på den krig, der føres i hendes navn. For en første indkredsning kan vi sige, at 'hykleri' i hyklerlitteraturen er en betegnelse for oplevelsen af den form for inkonsistens – en affektiv, moralsk og politisk inkonsistens, der forekommer hykleren grell. Eller rettere: 'Hykleri' er den dom, som en bevidsthed kritisk fælder over sin egen moralske inkonsekvens.

Både *Fra smørhullet* og Kirsten Hammanns efterfølgende roman, *En dråbe i havet*, er eksempler på hyklerlitteratur. Begge romaner er båret af hovedpersoner, kvindelige, der med skiftevis doven og desperat afsmag observerer inkonsekvensen i deres liv. I begge romaner animeres hovedpersonernes kritiske selvbetragtning af kontrasten mellem på den ene side verdens fattigdom og elendighed og på den anden side deres eget hvis ikke følelsesmæssigt så i hvert fald materielt tilfredsstillende liv – og især af fornemmelsen af, at det sidste er betinget af det første. Som Mette i *Fra smørhullet* ser det, er der historiske forklaringer på europæernes "forkælede" position i verden:

Sådan på verdensplan har Mette også klaret det godt. Okay, mere end godt: Født hvid, i 1960'erne i en forstand til Århus, Danmark, Europa, helt oppe hos de tidlige imperialister med kolonier nede ved de sorte. Dejlig billigt sukker og kaffe, for negrene var så gode til at arbejde uden løn (97).

Men den urimelige verdensorden, Mette forstår sig selv som begunstiget af, kan ikke forklares med en kolonial historik alene. For genstanden for Mettes mest presserende skyldfølelse er ikke fortidig, men derimod aktuell og hverdagslig. I det følgende citat er det hovedpersonen i *En dråbe i havet*, der også hedder Mette, der får læst og påskrevet af sit over-jeg i form af romanens fortæller:

Mette ved ikke, hvad hun taler om, når hun siger, hun er lykkelig. Hun skulle tage og sige, at hun er glad for at være så skiderig og magtfuld, at hun kan stå og jukke på de fattige, mens hun slubrer sydamerikansk underbetalt appelsinjuice i sig og siger pyt til Sofie, fordi hun har tabt sit bib-bib-spil i børnehaven, 'så køber vi bare et nyt'. Det er jo dét, hun er glad for! (77).

Svineriet i Metternes liv har altså at gøre med slikket foran den televisualiserede krig, med den underbetalte juice, med det naturaliserede forbrug. Svineriet er placeret i hverdagens hjertekule, fordi vi er skiderige og magtfulde uanset hvor magtesløse, vi så end føler os. Mens vi opfører os allermest opåfaldende, erfarer Metterne, tramper vi på de fattige. Eller sagt på en anden måde: Uretfærdigheden, og Metternes delagtighed i den, forekommer dem at være systemisk.

I *En dråbe i havet* hjemsøges forfatterinden Mette Mæt af en besværlig retfærdighedsfølelse: Hvorfor har jeg alt dette, når de andre ingenting har? For Mette er fornemmelsen af, at der under hendes lækre liv løber en ulækker infrastruktur, blevet et problem. Hun er blevet et problem for sig selv. Måske nok, som hun tænker, et 'kunstigt skabt problem' men ikke desto mindre et problem. Hun spørger desperat sig selv, hvad hun bør gøre: Hun spørger til, hvilken handling, der kan kvalificeres som en kritisk handling i forhold til det system, hun vil konfrontere. Disse spørgsmål forvirrer hende, og i løbet af romanen afprøver og afviser Mette forskellige kritiske positioner én for én. Først for skud står forskellige typer humanitær opfindsomhed såsom at oprette en fond med navnet 'En dråbe i havet' eller at skrive en bog med girokortsider i. Men Mettes dom over de kritiske intellektuelle som agenter for forandring er ikke mildere. Da Rom-traktaten fylder 50 år, ser Mette et læserbrev i *Politiken*, hvori ni europæiske "gamle, kloge mænd" – herunder Habermas, Grass og Havel – skoser Europas ledere for at ignorere folkemordet i Darfur. Først optændes Mette af indignationens flamme og begejstres over, at de verdensberømte mænd siger fra. Men begejstringen falmer hurtigt, for Mette ved godt, at "27 statsledere er ligeglade med en håndfuld intellektuelle, der kæfter op uden konsekvenser". Andre steder i romanen tvivler Mette på den antagelse, at kritisk refleksion i sig selv skulle være en handling. Mettes kloge mand, Martin, tror ikke på effektiviteten af pludselige kollektive handlinger, men på bevidsthedsændringens lange seje træk, og "Martin kan få hende til at tro på, hun er med i en bevægelse, selv

om hun ingenting gør" (153). Alligevel er Mette ikke overbevist. Undervejs mister hun også troen på empatiens bedrifter, på at hun kan skrive den bog, der vil vække hendes læsere fra medskyldens søvngængeri. De to billeder på global retfærdighed, der holder længst i romanen, har Mette ingen kritisk andel i. Det ene er Mettes fantasi om en global rokade: ligesom der findes jobrotation, skulle der også være en global bopælsrotation. Det andet er billedet af vrede underprivilegerede masser fra det globale syd, der kommer trampende og kræver deres retfærdige andel.²

Kritik på delagtighedens betingelser er i begge romaner også et spørgsmål om form. I sin anmeldelse af de to romaner beskriver litteraten Dan Ringgaard to fortælle-mæssige greb, som jeg foreslår, at vi forstår som elementer i det kritikbegrebslige arbejde, romanerne udfører. Ringgaard hæfter sig for det første ved "den særlige Hammannske dækning hvor den omtalte kommer til orde i fortællerens ordvalg og især i hendes fraseringer" (76). Det centrale ved dette fortælle-greb er, at tredjepersonfortælleren har tilbagelagt distancen til den person, fortælleren fortæller om, "sådan at fortæller og fortalt kan være der samtidig" (Ringgaard 76). For det andet bemærker Ringgaard, at Mette og Mette er mere almindelige end Hammanns tidligere hovedpersoner. Der er noget mere "almindeligt og fælles der taler igennem Mette der taler igennem fortælleren". På den måde har Hammann "skaffet sig adgang til strømførende lag af en mere kollektiv art". At fortælleren og den fortalte person kan være der samtidig, betyder også, at kritikeren – for i romanerne om Mette er fortælleren en benhård kritiker – ikke er Felskis distancerede kritiker, men en delagtig kritiker. At det er noget fælles, der taler igennem Mette og fortælleren, betyder også, at fortæller-kritikeren taler om os til os.

HYKLERI OG KRITIK

I hyklerlitteraturen møder vi altså et globalt privilegeret subjekt, der har fået øje på sig selv som et globalt problem. I Victor Boy Lindholms digtsamling *Guld* gennemtrænger uretfærdighedens struktur – også i *Guld* er det

2 Dette sidste billede hjem søger i endnu højere grad Hammanns seneste roman, *Alene hjemme* fra 2015.

den globale kapitals strukturer – ikke bare samfundslegemet, men også menneskekroppen. Jeget i *Guld* får hele tiden øje på denne struktur i sig selv. Som når han ”trækker vejret via minerne i congo” (13) eller konstaterer, at ”jeg har microchipflashcardblodigtbørnearbejde i kroppen/jeg har afrika som en struktur i øjet” (63). Jeget taler om mineralerne i hans iPhone, om at han selv er mineraler, om børnearbejde, om atomsøer og om guldet, skylden og hyklerin, som han har i sig, mens han drikker Mountain Dew ved Adriaterhavet. Hyklerjeget kalder sig hykler, fordi han tøvende anfægter noget ulækkert, som han ikke desto mindre nyder og nyder godt af. Dette jeg, der nogle steder hedder Victor, vil gerne sige undskyld på vegne af sit geopolitiske tilhørsforhold: ”some day world/vil jeg gerne sige undskyld på europas vegne/undskyld for den gode stemning” (55). Et andet sted i samlingen hedder det imidlertid ”im so sorry/but im not”. Tonen her er ikke sardonisk som hos Hammann. Den selvkritiske bevidsthed, samlingen portrætterer, er snarere rutinepræget end frådende optaget af sit eget hykleri. Er *Guld* så overhovedet en kritisk tekst, kunne man spørge.

Jeget i *Guld* synes ikke at gøre sig store tanker om sin egen ’kritiskhed’. Det gjorde dagbladsanmelderne heller ikke. I *Information* fandt Linea Maja Ernst en ”lækkerskyldig bevidsthed” i *Guld*, og mente, at andres lidelse fremstår som ornamentik i samlingen. I *Weekendavisen* mente Lars Bukdahl, at digtenes bondeanger var forloren, deres politiske engagement en slags garniture. I *Politiken* bemærkede Mikkel Krause Frantzen, at samvittigheden tager overhånd hos Lindholm: Hykleriet virker for overlagt, og derfor bliver hyklerens bekendelse af sin samvittighedsløshed næsten til samvittighedsfuldhed. Kritikerne mærker sig altså et vist hykleri, en vis forstillelse, i debutsamlingens form.³ I *KRITIK* fandt litteraten Elisabeth Friis omvendt *Guld* politisk smuk, fordi ”den stiller sig på den angste hylkers plads – sammen med alle os andre” (58). Den tilstand, som Lindholms tekst artikulerer, er en pinlig kollektiv tilstand, som fortjener at blive vist frem, mente Friis. Som Friis konstaterer, fælder *Guld* i øvrigt nogenlunde de samme domme som anmelderne over den kritiske virkning af sin egen kombination af moral og

3 Se også Torsten Bøgh Thomsens diskussion af *Guld* i artiklen ”Lykke i ulykkens tid. Økosorg og klimamelankoli i Victor Boy Lindholms *Guld* og Theis Ørntofts *Digte 2014*”. *K&K* 121 (2016): 221-241.

amoral, af selvkritik og selvfornejl. Dette er et spørgsmål, både hyklerbevidstheden og hyklerlitteraturen ængstelig stiller sig selv: Er jeg kritisk? Her er det Mette i *Fra smørhullet*, der reflekterer over sin egen kritiske valør:

Tænk, hvis man skrev en roman om sådan en som Mette. Så ville mange af dem, der læste om hendes næstekærlige holdninger, superegoisme, drømme om forandring og ekstreme dovenskab, kunne læne sig endnu mere mageligt tilbage og føle sig både genkendt og forstået. 'Gud, det er jo lige sådan jeg har det,' kunne man sige. 'Jeg føler der er så meget forkert i verden, men jeg kan simpelthen ikke overskue, hvad jeg skal gøre ved det. Er vi virkelig så mange, der har det sådan? Vi mener det så godt, men vi er magtesløse.'

Og så ikke mere. Bare genkendelse og så ned i Magasin [...] (186).

Det er et af hyklerlitteraturens spørgsmål til os: Hvad stiller vi op med genkendelsen?

For mig at se griber anmelderne for kort, når de hæfter sig ved oprigtighed og autenticitet som samlingens centrale udfordringer. Her bliver kritikken i et terræn, som hyklerlitteraturen bevæger sig væk fra. Det er som sagt ikke forstillelse, der er det centrale i hyklerlitteraturens portræt af hykleri: den erfaring, der i hans egne øjne gør hyklerin til hykler, er ikke oplevelsen af at være uoprigtig. Det er derimod oplevelsen af, at oprigtighed ikke kan redde ham fra delagtighed. I hyklerlitteraturen præsenteres vi for en kritisk bevidsthed, der træder vande. Den træder vande, fordi dens centrale erfaring, erfaringen af delagtighed, ikke umiddelbart kan hverken transcenderes eller ignoreres, gøres frugtbar eller bare prægnant for kritisk tale. Hyklerens selvkritiske attitude er en respons på en specifik historisk situation, hvor den europæiske middelklasse aner, at de lever på andres bekostning. Hyklerin tager sig selv som objekt for kritisk refleksion, fordi han forstår sig – som individ, men også som det kollektive selv, han indgår i – som knudepunkt i ulighedens globale infrastruktur. Men hyklerens selvkritik er også en respons på en udvikling i de kollektive forestillinger om kritik. Hyklerkritikken er formet af forbehold, som dem Felski tager, over for kritikens tilbøjelighed til metafysik og almindelig bedrevenhed. Den vilje til selvimplication, vi ser i hyklerlitteraturen, er med andre ord en respons på erkendelsen af delagtighed i en konkret, geopolitisk forstand og i en mere generel, kritikbegrebslig forstand. Hyklerlitteraturen er et af de steder, hvor vi ser disse to bevægelser konvergere og få et sprog.

MEDSKYLD OG LEDE

Jean-Paul Sartres forord til Frantz Fanons *Fordømte her på jorden* fra 1961 er en kritik på delagtighedens betingelser af fransk imperialism. I forordet fælder Sartre dom over sine hykleriske landsmænd og medeuropæere, der stiltiende har set til, mens den franske kolonimagt har tortureret og myrdet i Algeriet. Men han regner meget tydeligt sig selv blandt disse hyklere. Den humanisme, Sartre bekender sig til andre steder i forfatterskabet, beskriver han nu som en hyklerisk racisme: Europæeren har kun "kunnet gøre sig selv til menneske ved at fabrikere slaver og vanskabninger" (20). Nogle mennesker har altså ophøjet sig selv til mennesker på andres bekostning. Men nu, med uafhængighedskampen i Algeriet, er denne herre/slave-dialektik nået ind i en afgørende ny fase, hvor Sartres landsmænd enten højlydt må erklære sig solidariske med de algeriske nationalister eller gå til grunde.⁴ Forordet er hverken det eneste eller det tidligste eksempel på, at Sartres solidaritet med de koloniserede manifesterede sig som kritik af ikke alene den franske regering eller den franske hær, men af den franske befolkning som sådan og Sartre selv.⁵ Vi kan tværtimod betragte forordet som den retoriske kulmination på Sartres støt stigende frustration over, at den brede befolkning i Frankrig ikke tog afstand fra hverken den franske måde at føre krig på i Algeriet eller, mere generelt, fra kolonialismen som et system, der implicerede og privilegerede dem selv.⁶

Når jeg vil beskrive forordet som et 'hyklerskrift', frem for eksempelvis et 'anklageskrift', er det, fordi Sartre positionerer sig som en moralsk bevidsthed, der ser med vrede og væmmelse på sin egen amoral. Denne amoral er et kollektivt fænomen snarere end Sartres personlige amoral, men det betyder ikke, at Sartre i sin radikale kritik af den franske kolonimagts forbrydelser mener selv at hæve sig over medskylden. Selvkritikken fungerer ikke som en renselse. Tværtimod fremstår Sartres højfrekvente bekræftelse af medskyld som en forudsætning for hans samtidige solida-

-
- 4 Se Robert Bernasconis "Fanon's *The Wretched of the Earth as the Fulfilment of Sartre's Critique of Dialectical Reason*" for en diskussion af, hvordan Fanons og Sartres begreber om dialektik udviklede sig i dialogen med hinanden.
 - 5 Se hertil de forskelligartede tekster, som Sartre publicerede mellem 1958 og 1962, ofte første gang i *Les Temps Modernes*, og som er gengivet i *Situations*, V.
 - 6 Se hertil også "Le colonialisme est un système" fra 1956, gengivet i *Situations*, V.

ritetserklæring til FLN og den antikoloniale bevægelse i det hele taget. Ligesom i teksten "Vous êtes formidables" fra 1957 beskriver Sartre i forordet sin egen privilegerede og selvkritiske position som en paradoksal position: Frankrig er skyldig i systemiske forbrydelser; jeg er fransk borger og nyder uvægerligt godt af disse forbrydelser, derfor er jeg medskyldig; men samtidig støtter jeg dem, der kæmper imod Frankrig og dermed imod mig. At bekræfte sit eget ansvar, denne kollektive *culpabilité*, fremstår i forordet mindst ligeså presserende – og egentlig mere principiel – end den støtte til væbnet kamp, som teksten også fremsætter. Det, der her interesserer mig, er derfor ikke Sartres billigelse af antikolonial vold, men hans begrebsliggørelse af systemisk uretfærdighed, kollektiv ansvarlighed og solidaritet. Som jeg læser forordet, fungerer Sartres selvkritik som en slags medium for den solidaritet, han samtidig erklærer. I de følgende afsnit hæfter jeg mig først ved to momenter i forordet, der er relevante for forståelsen af hyklerens position og situation, nemlig henholdsvis medskylden og leden. Herefter ser jeg på to meget forskellige evalueringer af Sartres forord som kritisk tale, nemlig den franske filosof Jacques Rancière og den amerikanske litterat Bruce Robbins' fortolkninger af teksten.

De begreber om skyld og ansvar, som står centralt i teksten, er både bredere og dybere end juraens begreber. Sartre er omhyggelig med at regne alle sine landsmænd og alle europæere blandt de medskyldige. Undervejs i forordet gengiver han forskellige potentielle indsigelser imod denne fejende inkluderende beskrivelse – indsigelser såsom 'vi kendte ikke til den franske hærs tortur' eller 'vi har altid været imod kolonialismen' – blot for syrligt at afvise legitimiteten af den slags selvforsvar. Det er i europæerens navn, at man massakrerer i kolonierne, så hos os vil menneske nødvendigvis sige en medskyldig. For at have et ansvar for kolonialismen, herunder ansvaret for at bringe dette system til sin afslutning, er det tilstrækkeligt, at man har nydt godt af dette system – også på tværs af tid og rum:

Kære læser, de ved udmærket godt, at vi er udbyttere. De ved godt, at vi har taget guld og metaller og siden petroleum fra de 'nye kontinenter' og at vi har bragt alt det tilbage til de gamle lande. Ikke uden ypperlige resultater: paladserne, katedralerne, de store industribyer; og da siden krisen truede, var kolonimarkederne der til at afbøde eller afvende den. Propfyldt med rigdomme udstedte Europa menne-

skeret de jure til alle sine indbyggere. Menneske, det vil hos os sige en medskyldig, da vi alle har draget fordel af koloniudbytningen (Sartre 20).

Europæeren har på den ene eller anden måde profiteret på kolonialismen, ergo er hun skyldig. I forordet bliver de begreber om menneskets absolutte frihed og lige så absolutte ansvarlighed, som vi kender fra Sartres *Eksistentialisme er humanisme*, således næsten til en form for determinisme. For den 'situation', som mennesket i metropolen er sat i, kolonialismens situation, fremstilles her så bestemmende, at dette menneske må regnes som udbytter, uanset hvordan han så forholder sig til sin situation. Det relevante i denne sammenhæng, ved forordets begreb om ansvar, er for det første, at subjektet for ansvarligheden beskrives som et kollektiv. Og for det andet at ansvarlighedens objekt fremstilles som et system – nemlig kolonialismen som et politisk og økonomisk system.⁷

Det andet moment i Sartres tekst, jeg vil fremhæve, er hans sanselige beskrivelse af leden ved at være delagtig, af en slags medskyldens fænomenologi. Som Sartre beskriver det, er de uretmæssigt privilegeredes hykleri ikke en rent intellektuel foreteelse. At være medskyldig i systemets forbrydelser – kolonialismens forbrydelser – sætter derimod sine spor i den kollektive bevidsthed og i den sociale tekstur. I forlængelse af Fanons lægefaglige diskussioner i *Fordømte her på jorden* beskriver Sartre de koloniseredes mentale respons på undertrykkelsen i form af vrede, traumer og rædsler. Men det er påfaldende, at han opholder sig ligeså indgående ved den svækkelse og fordærv, som medskylden forretter hos kolonialisterne, hos de delagtige, hos hyklerne:

Det er ikke godt, mine landsmænd, I, der kender alle de forbrydelser, der er begået i vort navn [...]. Jeg vil gerne tro, at i begyndelsen vidste I ikke noget derom, senere havde I jeres tvivl, nu ved I besked, men I tier stadig. Otte års tavshed, det degrade-

7 Med sin beskrivelse af kollektivt ansvar for et uretfærdigt system foregreb Sartre aktuelle moralfilosofiske begrebsliggørelser af uretfærdighed og ansvar som strukturelle fænomener. For den moral- og politiske filosofi, der beskæftiger sig med modeller for global redistribution, fx filosoffer som Peter Singer, Thomas Pogge, Christian Barry og Iris Marion Young, er det et centralt anliggende at beskrive ansvar som noget ekstra-juridisk, som noget der retter sig mod de transnationale strukturer, der privilegerer nogle befolkninger og underprivilegerer andre.

rer. Og forgæves: i dag er torturens blændende sol i zenith, der ses over hele landet; under dette ubarmhjertige skær er der ikke en latter, som ikke klinger falsk, ikke et ansigt, der ikke er sminket for at dække raseriet eller frygten, ikke en handling, der ikke røber vor lede og vor medskyld. Det er i dag nok, at to franskmænd mødes, så er der et lig imellem dem. Sagde jeg ét lig? (Sartre 22).

Medskylden har korrumperet virkeligheden og det menneskelige samkvem. For medskyld degraderer, uanset om man vedkender sig den eller ej. Kolonialismen har gjort Frankrig neurotisk, gamle gentagne forbrydelser har gjort befolkningen syg af frygt. Kolonialismen har med andre ord demoraliseret kolonistselvet.

Jeg forstår Sartres dvælen ved den franske befolknings sygdomstegn – leden, febevildelsen, falskheden, fremmedgjortheden – som en måde at anskueliggøre, at kolonialismens forbrydelser også sidder centralt i selvforholdet, i selvets styresystem. Forordet udmærker sig ikke ved at være én franskmænds kritik af andre franskmænd. Sartre beskriver i stedet en intern fraktur i kolonistselvet. At undersøge denne interne forskel i selvet – jeg er på én gang systemets ven og fjende – er et helt centralt greb både hos Sartre og i hyklerlitteraturen, der også interesserer sig for de lig, der er mellem os. På den ene side slår Sartre fast, at skyldfølelse ikke redder nogen europæer fra moralsk skibbrud. På den anden side er det en positiv bivirkning ved *Fordømte her på jorden*, at den franske læser vil blive skamfuld. For skammen er en revolutionær følelse, siger Sartre i forlængelse af Marx (13). For franskmændene er Fanons bog som et lægemiddel, foreslår Sartre. Heri vil franske læsere kunne se sig selv forklaret: "Vore ofre kender os gennem deres sår og gennem deres lænker [...]. Det er nok, at de viser os, hvad vi har gjort med dem, for at vi kan få at vide, hvad vi har gjort med os selv" (12). Sartre forestillede sig Algeriets frihedskamp som en kamp, der også ville helbrede Frankrig for republikkens dårligdomme. Målet var således dobbelt: et uafhængigt Algeriet og et frit Frankrig. Det ville sige et Frankrig befriet fra sit 'koloniaristokrati' og fra "den kolonist, der er i hver af os" (Sartre 19).

SARTRE OG DE ANDRES SAG

Med sin kritik af fransk imperialism forsøgte Sartre at etablere en solidarisk relation mellem 'selv' og 'anden', mellem 'Frankrig' og 'Algeriet'. Men,

skriver Jacques Rancière i artiklen "La cause de l'autre" fra 1997, han endte alligevel som moralist. Vi kan ikke forstå Sartres form for solidaritet med de andre og deres sag som politik, kun som etik – i den særlige rancièrske betydning af disse termer. I det hele taget synes der at være, foreslår Rancière, noget immanent etisk ved selve forestillingen om de andres sag: "At tale om de andres sag er tilsyneladende at henvise politikken til det, den ikke vil være, og som den gør ret i ikke at være, nemlig etik [la morale]" (40). Men Rancière argumenterer alligevel for, at i tilfældet med den algeriske frihedskamp blev algeriernes sag faktisk en politisk sag for franskmænd. Her blev 'en anden' inkluderet i fransk politik på en ikke blot etisk måde. Ifølge Rancière var det imidlertid ikke Sartres fortjeneste, tværtimod. Rancière funderer bl.a. sin kritik på, at Sartre i forordet til *Fordømte her på jorden* på den ene side abonnerer på radikale sartreske begreber om ansvar – alle franskmænd har et medansvar for kolonialismens fortrædeligheder – og på den anden side afviser, at Fanon eller FLN skulle have brug for velmenende franskmænd. Når Sartre fremstiller det, som om den algeriske modstandskamp er ligeglad med velmenende franskmænd, så bestemmer han ifølge Rancière faktisk en fransk relation til krigen, som er udelukkende etisk og udelukkende individuel (41).⁸ Men når Sartre stædigt fastholder, at Fanon ikke har brug for Sartre, og at militante algeriere ikke har brug for franskmænd, siger han ikke, vil jeg mene, at algeriernes sag ikke bør være en kollektiv sag for franskmænd. Han siger snarere, at algeriernes sag er en kollektiv *fransk* sag for franskmænd. Samtidig fastholder han, at selv den velmenende franskmænd er delagtig i kolonisystemet, ligeså vel som den kritiker-forfatter, der skriver et velmenende forord, er det. Jeg interesserer mig her for Rancièrs kritik af forordet, fordi den for mig at se er et prægnant eksempel på en resignation over for det i Sartres tekst, som jeg fokuserer på i denne artikel: kritikken på delagtighedens betingelser. Nærmere bestemt skygger Rancièrs etikkritik for mig at se for forståelsen af Sartre.

"I den udstrækning, at de andres sag er en politisk figur, er dens betyd-

8 «Le paradoxe de cette affirmation anti-morale, c'est qu'en excluant une cause de l'autre, elle définissait en fait un rapport purement moral et purement individuel à la guerre comme telle» (Rancière 41).

ning først og fremmest dette: en disidentifikation med et vist *selv*," forklarer Rancière (43). Ifølge Rancière blev algeriernes sag først en politisk sag for franskmænd d. 17. oktober 1961. Vendepunktet var den franske politimagts forvandling af en demonstration, der var organiseret af FLN, til en massakre, samt statens efterfølgende blackout af enhver offentlig information om ofrene. Fra nu af kunne der blive tale om politik, siger Rancière. Den måde, hvorpå franskmænd kunne føre de andres sag som deres egen, var ved at afvise identifikationen med den franske stat, som havde myrdet demonstranter i det offentlige rum og derpå fjernet al statistisk data om dem.⁹

Fra da af blev en politisk subjektivering mulig, der ikke var en udefra kommende støtte til de andres krig eller en identifikation af de andres militære sag [cause guerrière] som vores egen. Denne politiske subjektivering var først og fremmest resultatet af en disidentifikation med den franske stat, som havde gjort dette i vores navn og usynliggjort det for os (43).

Hvis et af Sartres centrale ærinder var at bekræfte, at politisk ansvarlighed går på tværs af nationalstatens grænser, er det påfaldende, at det i "La cause de l'autre" omvendt synes afgørende for Rancière at fundere muligheden for politisk subjektivering på en uret, der finder sted i det nationalt-offentlige rum. Som Bruce Robbins har pointeret, forbliver det uklart i "La cause de l'autre", hvorfor den franske stats forbrydelser i Algeriet og andetsteds ikke skulle kunne have givet anledning til en disidentifikation med det franske 'selv' også før oktober 1961.¹⁰ Allerede Sétif-massakren i 1945 var på én gang synlig i den franske metropol og overvejende uset og uførtalt, ligesom at demonstrationer mod den franske hærs brug af tortur fandt sted i Frankrig også før 1961.

9 Den disidentifikation med selvet som massakren i oktober 1961 gav anledning til, korresponderede med den juridiske forskel mellem det at være et fransk subjekt og en fransk borger [citoyen], som det koloniale projekt havde indskrevet som en forskel internt i bestemmelsen af det at være fransk. Det var denne forskel, argumenterer Rancière, politiet på ny markerede i oktober 1961 ved brutalt at skelne mellem nogle franskmænd og andre franskmænd og ved at differentiere mellem dem, der havde ret til at vise sig i det offentlige rum i Frankrig og dem, der ikke havde.

10 Se hertil Robbins' "All of us without exception": Sartre, Rancière, and the Cause of the Other", som jeg ser nærmere på nedenfor.

Min egen undren handler om, hvorfor Rancière insisterer på at forstå Sartres position som en etisk position. På den ene side er det svært ikke at forstå Sartres position som netop en disidentifikation med et vist selv – en disidentifikation som hos Rancière altså er en forudsætning for at de andres sag kan blive til politik. N r Sartre dramatisk konstaterer, at "[d]et er i dag nok, at to franskmænd mødes, s  er der et lig imellem dem", så er det en betegnelse for en splittelse ikke alene i statsborgerskabet, men for en mere generel indre fraktur, en slags konflikt også i det civile selvforhold i det hele taget. Den afbrydelse i selvforholdet, som Sartre noterer sig med beskrivelsen af lede, feber og demoralisering, inkluderer tydeligvis, men rækker også udover, den del af selvforholdet, som består i relationen mellem borger og stat. På den anden side er det ligeså klart – som jeg har forsøgt at vise ovenfor – at vi ikke kan forstå Sartres position alene som en, hvori en bestemt identitet *afvises*. Derimod kan vi forstå Sartres position som en paradoksal position. Sartre *bekræfter* igen og igen sin identitet som fransk, som medskyldig, som uretmæssigt begunstiget i kraft af sin identitet som fransk. Samtidig støtter han dem, der fører krig imod det splittede franske subjekt, han er en del af. Hvorfor er dette sammenfald hos Sartre af disidentifikation og identifikation ikke en mindst lige så politisk forpligtet position, som den Rancières 'disidentifikation' kan give anledning til?

Som jeg ser det, skygger Rancières forståelse af etik og humanitarisme for en forståelse af Sartre. I forordet skriver Sartre, at noget er blevet lysende klart, som før var mindre synligt for ham og hans landsmænd: "i dag er torturens blændende sol i zenith, der ses over hele landet". Rancières greb er nu omvendt at fastholde, at ingen kunne se noget. Ingen kunne handle på den franske koloni-politimagts specifikke deling af det sanselige f r oktober 1961. For sandheden er, siger Rancière, at torturens blændende sol aldrig oplyste noget som helst: "Det, der oplyste den politiske scene dengang, var ikke den blændende sol. Det var, tværtimod, en usynlighed, politiets bortskaffelse af noget" (28). Hvordan kan Rancière slå fast, at fransk tortur i Algeriet for Sartre og hans samtidige ikke var som den blændende sol? Hvorfra ved Rancière, at de andres lidende kroppe ikke kastede lys over noget?

Det ved vi nu, hvor billederne fra Bosnien og Rwanda og andetsteds lader os se

meget mere end dengang. Denne eksponering producerer i bedste fald moralsk indignation, en smerte, der kommer fra de andre, et had mod torturbøddlen. Den producerer en mere skjult følelse af lettelse over ikke at være i de andres situation, og nogle gange en irritation over dem, der er så indiskrete at minde os om lidelsernes eksistens. Frygten og medlidenheden er ikke politiske affekter (28).

Om den franske stats vold og efterfølgende informationsstop i oktober 1961 bruger Rancière formuleringen *double disparition*. Denne formulering kan også beskrive Rancières egen argumentation. Den uretfærdighed, som Sartre bekræfter, at han og hans stiltiende landsmænd så, hørte og vidste sig implicerede i, får Rancière til at forsvinde. Og den mulighed, at Bosnien og Rwanda faktisk var eller kunne være politiske sager også for franskmænd, får han også til at forsvinde. At Sartre tog fejl, ved vi nu, hvor humanitarismens generiske lidelsesbilleder har lært os, at moralske følelser ikke er det samme som politiske affekter, siger Rancière.¹¹ Den systemiske udnyttelse og vold mod de andre, som Sartre mente at se, den vold så han på en etisk måde, ikke en egalitær måde. Uanset om vi er enige i Rancières forståelse af moralske følelser, lidelsesbilleder og humanitarisme i det hele taget, er det overraskende, at han etablerer en korrespondance mellem Sartres argumentation og det humanitære. Det er, som om Rancière siger: Sartre er antipolitisk, humanitarismen er antipolitisk, altså er de lidt det samme. Men Sartre beskrev en systemisk vold mod og udnyttelse af andre, og han beskrev sin egen implikation i systemet. Som vi skal se nedenfor, er sådan en forståelse af 'de andres sag' ikke humanitær, snarere antihumanitær.

I artiklen "'All of us without exception': Sartre, Rancière, and the Cause of the Other" beskriver litteraten Bruce Robbins transnationalismen hos Sartre som afgørende forskellig fra humanitær transnationalisme. For Robbins er Sartres kritiske position interessant, netop fordi den er transnational uden at være humanitær. Om den centrale forskel skriver Robbins:

Humanitær diskurs forbyder antagelsen af en kausal forbindelse mellem de vel-

11 Rancière beskriver flere steder humanitarismen som de globale magters geostrategiske politi, se "Who Is the Subject of the Rights of Man?". *The South Atlantic Quarterly* 103.2 (2004): 297-310.

havendes situation og de fattiges situation. Som humanitarist kan du godt få dine tilhørere til at føle sig skyldige. Men du kan ikke gøre det ved at sige, som Sartre gør det, at fjerne andre er miserable, fordi tilhørerne selv er meget bedre stillet. En analyse, der skitserer sådan en kausal forbindelse gør noget mere ambitiøst, end humanitarisme gør (Robbins, "All of us" 262).

Hos Sartre finder Robbins altså en ambitiøs form for transnationalisme. Vi kan, foreslår han, forstå Sartres måde at tale til sine medeuropæere på som et moment i en bestemt historie, nemlig den globale egalitarismes historie. Mere specifikt bruger Robbins Sartres forord som eksempel på en bestemt diskurs eller genre, som han kalder den begunstiges diskurs, "the discourse of the beneficiary" – en genre, som altså for Robbins at se spiller en rolle i en transnational egalitarismes (kultur)historie. Den begunstiges diskurs udmærker sig ved en specifik retorisk situation: Et subjekt, der nyder godt af global ulighed, taler til andre uretmæssigt begunstige om det uretfærdige i deres fælles særstilling. Det centrale ved denne diskurs er, at den begunstige tager afstand fra, kritiserer, et system, som han ikke desto mindre fortsat er delagtig i og nyder godt af – et system, han ikke sådan bare kan afkoble sig.

Robbins betragter den begunstiges diskurs som en kritisk diskurs. Den har et vist mobiliserende potentiale. Den er, skriver han, "et nyttigt eksperiment i at strække det politiske" (259) – et eksperiment i global egalitarisme. I en anden artikel, "The Logic of the Beneficiary" fra 2016, udfolder Robbins imidlertid et andet og anderledes ukritisk aspekt af den begunstiges diskurs. Den privilegerede kan også tale til sine medprivilegerede om alt det, de ikke kan tillade sig at kritisere, fordi de så ville være moralsk og politisk inkonsekvente. De ville være hyklere. Her hæfter Robbins sig ved et vist begær efter konsistens og en ængstelighed over åbenlyst at manifestere sit hykleri ved at kritisere det system, man nyder godt af. Som Robbins sammenfatter problemstillingen, producerer fordringen om moralsk-politisk konsekvens her kritisk paralys: Man kan kun kritisere fra en moralsk uplettet position; jeg indtager ikke en moralsk uplettet position; ergo kan jeg ikke kritisere. Her lammes den privilegerede af glashusimperativet. Samtidig er det klart, forestiller jeg mig, at moralsk og politisk konsekvens er en central impuls, horisont og et ærinde også for den manifesterede hylers kritik. Ærindet er så at sige at flytte ud af glashuset. Som andre eksempler på

den begunstiges diskurs som retorisk genre nævner Robbins også George Orwells essay "Not Counting Niggers" fra 1939 og den amerikanske forfatter Wallace Shawns drama *The Fever* fra 1991. Til denne litterære kulturhistorie, som Robbins altså illustrerer med tre nedslag i det 20. århundrede, kunne vi, vil jeg foreslå, føje de eksempler på hyklerlitteratur fra begyndelsen af det 21. århundrede, som jeg har diskuteret ovenfor.

BEKENDELSE OG HANDLING

En af de anmeldere, der fandt Lindholms *Guld* pseudo-kritisk, var Lars Bukdahl. I en kommentar opsummerede Bukdahl en trend hos danske lyrikere sådan her: "Politik er blevet et tic hos den unge generation, på hver tredje linje breakes nyheden om verdens uretfærdighed" (Bukdahl). I stedet for engagement får vi "undskyldninger for manglen på dybfølt, forpligtet indignation". Dette garniture-engagement finder Bukdahl også hos digter Olga Ravn. I en lyrisk analyse har Ravn blandet bidder fra en artikel om nogle flygtninge på et asylcenter sammen med sine egne hverdagslyriske iagttagelser om københavnerliv. Ravns tekst begynder med linjen "Jeg har ikke talt med et menneske på flugt" (Ravn gengivet i Bukdahl). Bukdahl opponerer mod fremgangsmåden: "Men så gør det da, digter, det er bare at tage bussen!" I kritikbegrebslig forstand er det at tage bussen billede på en slags kritik uden omsvøb. På kritisk *handling* frem for skamfuldt navlepilleri. Dette billede af kritik som en håndgribelig og effektiv handling, der ligger lige for foden af den privilegerede, hjem søger de tre felter, jeg interesserer mig for i denne artikel. Og vel de fleste refleksioner over, hvad kritik er.

Som en måde at diskutere forholdet mellem kritik på delagtighedens præmisser og handling ser jeg i denne sidste del af artiklen på en markant kritik af Critical Whiteness Studies, kritiske hvidhedsstudier, nemlig den britisk-australske kulturforsker Sara Ahmeds kritik. Som et akademisk felt med sine egne konferencer, kurser og kanoner er kritiske hvidhedsstudier et nyt og stadig fortrinsvist nordamerikansk fænomen.¹² En slags

12 Kritiske hvidhedsstudiers genealogi begynder dog ikke med dets institutionalisering sidst i 1990'erne; feltet må forstås som en knopskydning på studiet og kritikken af race mere generelt.

grundantagelse for feltet er, at man for at forstå racisme også må forstå produktionen af racemæssige privilegier: Hvem er det, racismen privilegerer? Hvor og hvordan finder den privilegering egentlig sted? Den centrale bestræbelse er at beskrive hvidhed som noget, der konstrueres socialt og kulturelt: At synliggøre produktionen af racemæssige privilegier ud fra den antagelse, at sådan en synliggørelse også er en udfordring af disse privilegier. Det er denne antagelse – at synliggøre er det samme som at udfordre – Ahmed underkaster en skarp og nuanceret kritik i blandt andet artiklen "Declarations of Whiteness" fra 2004. Ahmeds kritik af, hvordan denne antagelse fungerer i kritiske hvidhedsstudier, kan forstås også som en bredere kritik af den kritiske selvrefleksion, delagtige og privilegerede subjekter formår. En slags kritik af privilegiets selvkritik. Racisme er for Ahmed et system, der distribuerer ressourcer og muligheder på en ulige måde. De spørgsmål, hendes kritik af hvidhedsstudiets kritiskhed rejser, er således også spørgsmål om, hvordan systemisk privilegerede subjekter mere generelt kan og ikke kan kritisere systemet. Mens jeg i de to foregående eksempler – hyklerlitteratur og antikolonialisme – har fokuseret på de privilegeredes selvkritik, fokuserer jeg i dette eksempel på kritikken af de privilegeredes selvkritik, nemlig Ahmeds kritik af kritiske hvidhedsstudier. Når jeg spørger til Ahmeds egen kritiske manøvre, er det ikke for at forsvare kritiske hvidhedsstudier – et felt, jeg kun har et impressionistisk billede af. Jeg interesserer mig derimod for, hvilke konsekvenser Ahmeds iagttagelser har for en kritik på delagtighedens betingelser.

Der er to momenter i Ahmeds kritik af hvidhedsstudier. Det første handler om et vist bekendelsesmodus, som ifølge Ahmed i stigende grad præger akademisk kultur, offentlig debatkultur og politisk kultur. Dette modus består i, at nogen bekender sin delagtighed i noget 'forkert og dårligt', og at selve denne erklæring samtidig fremsættes som tegn på noget 'rigtigt og godt'. Vi bør således forstå kritiske hvidhedsstudier, siger Ahmed, som et element i "en mere generel vending mod en 'erklæringens politik' [a politics of declaration], hvor individer og institutioner indrømmer en dårlig praksis, og hvor denne indrømmelse i sig selv bliver set som en god praksis". Når jeg erklærer mig hvid, mener jeg implicit at være hvid på en lidt bedre måde, det vil sige en ikke-racistisk måde, end de andre hvide. Det andet moment er Ahmeds argument om, at antiracistisk tale ikke er det

samme som handling: (Hvid) antiracisme er tværtimod 'non-performativ'. Lad os blive her et øjeblik. Ahmeds argument er, at kritisk tale om hvidhed ikke er en antiracistisk talehandling i J. L. Austins forstand. At erklære sig som antiracist er ikke en antiracistisk handling imod de sociale hierarkier, som racismen etablerer. For Austin er den performative talehandling ikke karakteriseret ved, at den over tid fører til noget. Den er derimod karakteriseret ved, at den gør noget i det øjeblik, talen ytres, i kraft af ytringen. Men at tale antiracistisk er ikke at gøre noget antiracistisk. Og at tro at antiracistiske udsagn skulle være en form for politisk handling er ikke bare at overvurdere ytringens magt, advarer Ahmed, men også "en *performance* af netop det privilegium, som sådanne ytringer hævder at opløse" (Ahmed, min kursivering).¹³

Det er en paradoksalsk manøvre, Ahmed foretager her. Den ytring, der bilder sig ind at være en god handling, er ikke en handling. Den er derimod en dårlig handling. Hvidhedsstudiets antiracistiske ytringer er ikke performative, men de er alligevel performative. Deres performative handlekraft er bare en dårlig handlekraft, idet de reproducerer de strukturer, som de mener at udfordre. Hvorfor vil Ahmed ikke anerkende bare muligheden af, at antiracistiske ytringer kan fungere som 'gode' handlinger, hvad enten det nu er som austinske talehandlinger eller som mere langsommelige 'virkninger'? Og hvordan skal vi forstå hendes forslag om, at kun den dårlige handlekraft er performativ? Ahmed forklarer dette på flere forskellige måder i artiklen. Her er det hendes kritik af hvide subjekters bekendelse af skam som en form for antiracistisk ytring:

Erklæringer af skam kan bidrage til at bekræfte netop de idealer, som de forsøger at udfordre [...]. Antagelsen om at det at sige noget er at gøre noget – at beklage skulle betyde, at vi har overvundet det, vi beklager – virker således som en understøttelse af racisme i dag. Den handling, der finder sted i denne talehandling [erklæring af skam], hvis noget overhovedet finder sted, er, at det hvide subjekt genindsættes som det sociale ideal (Ahmed).

13 Også Slavoj Žižek har flere steder beskrevet "white guilt" som en omvendt måde for hvide at klynge sig til deres overmagt. Se eksempelvis "Stranger Danger: To Resolve the Migrant Crisis We Must Recognize the Stranger Within Ourselves". *In These Times*, 16. marts 2016: <http://inthesetimes.com/article/18991/stranger-danger-to-resolve-the-migrant-crisis-we-must-recognize-the-strange>.

Siger Ahmed her, at antiracistiske ytringer er performative i den forstand, at de gør, hvad de ikke siger? Vi siger, vi er imod racisme, men på den måde forstærker vi racismen. Vores ytring er performativ, men kun på en utilsigtet måde. Den gør, hvad den siger, den ikke vil gøre. Når vi tror, at vores ytringer er politiske handlinger, forlader vi os, siger Ahmed, på en fantasi som overskridelse. Når vi tror, at vores bekendelse af skam reducerer skammens objekt, gør vi ikke andet end at understøtte dette objekt. Måske, foreslår hun, er denne fantasi i sig selv et hvidt privilegium: Forestillingen om at vores erkendelser og erklæringer kan overvinde det, der holder os fast. Det er ved at abonnere på denne fantasi, foreslår Ahmed, at kritiske hvidhedsstudier risikerer yderligere at befæste det hvide subjekts magt.

At sådan en risiko er til stede, vil ingen formentlig benægte. Men er en risiko ikke altid også en mulighed? Austins begreb om performative talehandlinger er for mig at se en umulig målestok for kritik. Hvilken kritik kan gøre det, den siger? Det er vel sociale hierarkiers *sine qua non*, at de er robuste? "Det 'kritiske' i 'kritiske hvidhedsstudier' kan ikke garantere," skriver Ahmed, "at studiet vil have kritiske virkninger, i den forstand, at det udfordrer magtrelationer". Men hvilken kritik kan bryste sig af en sådan garanti? Hvis disse magtrelationer let lod sig udfordre, ville ingen vel overhovedet interessere sig for 'race' eller 'magt'. Er det ikke i sig selv en fantasi om overskridelse? Jeg anfægter ikke, at der kan være gode grunde til at kritisere et fagfelt som hvidhedsstudier for at fremme en narcissistisk diskurs. Min pointe er, at vi ikke kan udelukke, at forsøg på antiracistiske ytringer kan have antiracistiske virkninger. Hvis vi godtager, at en antiracistisk ytring kan have virkninger, kan vi ikke være sikre på, at disse virkninger snarere er racistiske end antiracistiske. Det er en basal indsigt om struktur og agens, som det forekommer mig uhensigtsmæssigt at give køb på.

Ahmed har et godt blik for den ængstelighed, vi deponerer i håbet om at være kritiske. Beskriver jeg mit arbejde som kritiske kulturstudier, snarere end bare kulturstudier, antager jeg måske, at jeg kan beskytte mig selv fra at arbejde med den forkerte slags kulturstudier. Ahmed giver et eksempel fra sit eget antiracistiske arbejde på, at kritik ikke med garanti gør, hvad den siger. Hun beskriver, hvordan hun på det britiske universitet, hvor hun var ansat, var med til at formulere en racemæssig ligestillingsstrategi. Her forsøgte hun at forstyrre universitetets neoliberale mangfoldighedsma-

nagement med, hvad hun selv forstod som en radikal antiracistisk kritik. Ligestillingsstrategien var da også en performativ handling, konkluderer Ahmed, men netop en performance, der var utilsigtet fra hendes side: Strategien, som dokumenterede racisme på universitetet, blev et tegn på, at universitetet havde handlet godt ved at lave sådan en strategi. Her giver Ahmed altså en fremstilling af sig selv som delagtig i det system, som racisme er:

Den kritik, jeg tilbyder, som sort feminist, er en kritik af noget, som jeg selv er impliceret i, i den udstrækning, at racisme strukturerer det institutionelle rum, hvori jeg eksekverer min kritik, og selv de betingelser på hvilke, jeg eksekverer den. Konfronteret med hvor meget, vi er 'i det', spørger vi os måske: Er antiracisme mulig?

Her stiller Ahmed en variant af det spørgsmål, som er omdrejningspunktet også for min artikel. Er antiracisme mulig i lyset af vores delagtighed i den racistiske distribution af ressourcer, spørger hun. At tvivle på det, er at tvivle på historiske kendsgerninger, medgiver Ahmed: "Engagementet imod racisme har helt sikkert 'gjort noget' og bliver ved med at 'gøre noget'." At være imod racisme har altså udrettet noget, og sådan en modstand udretter fortsat noget. Men opgaven for kritiske hvidhedsstudier er alligevel ikke at gentage antiracistiske ytringer i håb om, at de vil *performe* noget.

Hvidhedsstudier bør i stedet koncentrere sig om at lægge mærke til de former for hvides racisme og hvide privilegier, der ikke gøres ugjort [are not undone], og som måske endda repeteres og intensiveres, via erklæringer af hvidheden eller via genkendelsen af privilegier som privilegier (Ahmed).

Det forbliver uklart, om hvide privilegerede subjekter – selv hypotetisk set, over tid osv. – kan eller ikke kan gøre noget for at reducere hvid racisme og hvide privilegier. Men den afklaring er heller ikke Ahmeds ærinde. Hun er mere optaget af at minde om kritikens non-transcendente vilkår:

Det rodede arbejde, det er at 'være imod', kan måske ligefrem minde os om, at kritik ikke er ensbetydende med, at vi transcenderer objektet for vores kritik; kritik er *måske endda afhængig af non-transcendens* [non-transcendence]. Vores opgave kan derfor være at kritisere den antagelse, at det at være imod racisme er ensbetydende med at transcendere racisme (Ahmed).

Vi er altså tilbage, hvor vi – og måske også hvidhedsstudier – startede: En kritik på delagtighedens betingelser skal vide, at den ikke kan transcendere delagtigheden.

Som Ahmeds øvrige forfatterskab er "Declarations of Whiteness" også en undersøgelse af, hvilket politisk arbejde, følelser udfører. I sine analyser benytter hun sig ofte af en bestemt strategi, som vi kan kalde 'affektiv afsløring'. Denne strategi er ikke Ahmeds opfindelse, den er tværtimod udbredt i kulturanalyser med et affektteoretisk afsæt og et kritisk sigte. Grebet er at spørge til de sociale og politiske effekter af bestemte, offentligt cirkulerede følelser, og ofte viser analysen, at disse følelser udfører et selvfejrende arbejde. Vi tror måske, at medlidenhed som offentligt cirkuleret affekt er noget godt, men i virkeligheden er medlidenheden et værn mod forandring. Vi tror måske, at en skamfuld hvidhed er bedre end en *straight* hvidhed, men i virkeligheden bekræfter skammen bare hvidheden og dens privilegier. Som kritisk gestus er dette greb en slags intimiseret eller afficeret version af det, vi gerne forstår som ideologikritik. Der er for mig at se noget i denne gestus, der virker på en gang nødvendigt og overflødigt. Hvad er værdien af affektiv afsløring? Hvilket arbejde udfører den? Sidst i "Declarations of Whiteness" skriver Ahmed: "Jeg risikerer selvfølgelig at blive beskyldt for at producere en 'ubrugelig kritik' ved ikke at foreskrive, hvad antiracistiske hvidhedsstudier så kunne være, eller ved ikke at komme med nogle forslag til 'hvad hvide mennesker kan gøre'". Men Ahmeds kritik er naturligvis ikke nytteløs i den forstand, at den skulle være uden virkninger. Den udretter tværtimod en masse både på en kort og en længere bane. Fx ny og bedre tænkning. Men en af de ting, denne kritik *med garanti gør*, er at producere en masse mere af den privilegerede skam, skyld og ængstelighed, som den synes at foragte, og hvis kritiske og affektive bagstræberiskhed, den vil afsløre. Dette er ikke et argument for ikke at kritisere selvbekræftende optimisme og normaliserende affektive attituder. Det er et argument for at spørge mere til, hvilken type *performance* sådan en kritik er.

*

Hvis min kritiske analyse af et uretfærdigt system, der privilegerer mig, bare forstærker dette system, hvad gør jeg så? Historisk set har bojkotten fungeret som en af de måder, hvorpå de systemisk privilegerede kunne

være solidariske med de systemisk underprivilegerede. Kan man boykotte sig selv? Nedlægge det arbejde, ens liv er? For hvis jeg er et problem, et tandhjul i det uretfærdige system, kan jeg måske strejke? Vi aner her, hvordan Herman Melvilles Bartleby er blevet så oplagt en figur for kritisk subjektivitet. I denne artikel har jeg imidlertid ikke interesseret mig for Bartlebys "I'd prefer not to", men for de privilegeredes forsøg på analytiske, diskursive og affektive interventioner i det system, der fortsat vil privilegere dem selv på andres bekostning. Den kritik på delagtighedens betingelser, som formuleres – eller forsøges formuleret – i de tre felter, jeg har set på i det foregående, er i flere henseender kritisk på en velkendt måde, idet den retter sin kritik imod systemisk ulighed og dominansforhold. Dens horisont er også velkendt: En anden fordeling af ressourcer og muligheder. Samtidig adskiller kritik på delagtighedens betingelser sig fra flere store kritiske strømninger og sociale bevægelser, fordi den retter sin (u)retfærdighedsfølelse og kritik ikke imod nogle andres privilegier, men mod sit eget. Her er de privilegeredes selvkritik en slags strukturel modsætning til de fleste traditioner for kritik.

I interviewet i dette temanummer beskriver Sianne Ngai misundelse som en følelse, der fra neden registrerer ulighed. Ngai siger nærmere bestemt, at misundelse er den eneste negative følelse i det senkapitalistiske subjekts affektive repertoire, der handler om dette subjekts erkendelse af social eller fordelingsmæssig ulighed. Denne sidste iagttagelse er jeg ikke enig i. De systemisk privilegerede er også subjekter i senkapitalismen, og deres delagtighedsfølelse registrerer netop, vil jeg mene, social og fordelingsmæssig ulighed i form af deres egen privilegerede position. Som fortolkning af delagtigheden som socialt og historisk fænomen, er den følelsesstruktur, der knytter sig til oplevelsen af uretmæssigt privilegium, en strukturel modsætning til misundelsen, som Ngai beskriver den.¹⁴ Ifølge Ngai er den ulige relation, som misundelsen responderer på, en

14 At beskrive delagtighedsfølelserne som en selvstændig følelsesstruktur, har ikke været mit primære ærinde i denne artikel. I det omfang man kan udlede en foreløbig karakteristisk af de tre eksempler, må man hæfte sig ved variansen og sammenhængen af den affektive fortolkning af at være delagtig og privilegeret: Skam, ængstelighed, skyld, lede, frustration, vrede, sorg, melankoli, nydelse, fortvivlelse og udmattelse er her forskellige affektive holdninger til den systemiske delagtighed.

kendsgerning. Derfor er det en form for 'affektiv kontrol', når misundelsen subjektiveres og psykologiseres, sådan som det ofte er tilfældet:

Misundelse er [...] blevet subjektiveret og psykologiseret på en sådan måde, at der bestandigt sås tvivl om, hvorvidt dens årsag (uligheden) faktisk findes. Selv når det ulighedsforhold, misundelsen identificerer, er en barsk kendsgerning og ikke et spørgsmål om et individualiseret psykologisk 'perspektiv' (Ngai).

Er det også en form for affektiv kontrol, når delagtighedsfølelserne igen og igen subjektiveres, psykologiseres og feminiseres? Også her er den ulighed, som delagtighedsfølelserne registrerer, "en barsk kendsgerning og ikke et spørgsmål om et individualiseret psykologisk 'perspektiv'". I denne artikel har det været en af mine hypoteser, at oplevelsen af medskyld, delagtighed og hykleri, ligesom misundelse, er en form for moralsk og politisk affektiv tænkning. En anden og afledt tese har været, at kritikken af skyld og delagtighed nemt forfalder til et virkelighedsfjernt billede af kritisk subjektivitet. Et billede hvori klare og renfærdige politiske følelser står skarpere end i den virkelighed, hvori kritikken på delagtighedens præmisser udspiller sig. Endelig har det været en tredje tese – også her er jeg inspireret af Ngai – at de kulturelle former, der registrerer medskylden, ikke er symptomer på kritikkens afslutning.

Devika Sharma er lektor ved Institut for Kunst- og Kulturvidenskab, Københavns Universitet. Seneste bogudgivelse er *Structures of Feeling* (de Gruyter 2015), redigeret sm. Frederik Tygstrup.

CRITIQUE UNDER CONDITIONS OF COMPLICITY

On Being a Problem

In this article, I discuss the issue of critique under conditions of complicity. Complicity and privilege might be said, in some sense, always to be conditions of possibility for critical discourse. But the complicity, I consider here, is not of this general or abstract, conceptual kind. Rather, I examine a critical genre – critique under conditions of complicity – in which the critical subject is both complicit in and privileged by the system, he or she is nevertheless attempting a critique of. I discuss three rather different

examples of critique under conditions of complicity: A literary genre that I term 'hypocrite fiction', French anti-imperialism represented by Jean-Paul Sartre, and Critical Whiteness Studies. What these three critical positions share is, most importantly, their distaste of a global system of which they are themselves beneficiaries. Each of these three discourses thus respond in its own way to the systemic inequality and injustice caused by specific configurations of capitalism, imperialism, and racism, respectively. I argue that the experience of complicity, guilt, and hypocrisy recorded in these critical discourses are forms of moral-existential and critical thinking. I also suggest that the cultural, intellectual, public, and academic discourses that register complicity do not overall testify to the withering of critique.

KEYWORDS

DK: hykleri, delagtighed, skyld, privilegium, Sara Ahmed, Jean-Paul Sartre
EN: hypocrisy, complicity, guilt, privilege, Sara Ahmed, Jean-Paul Sartre

LITTERATUR

- Ahmed, Sara. "Declarations of Whiteness: The Non-Performativity of Anti-Racism". *Borderlands* 3 (2004). http://www.borderlands.net.au/vol3no2_2004/ahmed_declarations.htm
- Ahmed, Sara. "A Phenomenology of Whiteness". *Feminist Theory*, Vol. 8:2 (2007): 149-168.
- Bartky, Sandra Lee. "In Defense of Guilt". *'Sympathy and Solidarity' and Other Essays*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, (2002): 131-150.
- Bernasconi, Robert. "Fanon's *The Wretched of the Earth* as the Fulfilment of Sartre's *Critique of Dialectical Reason*". *Sartre Studies International* 16 (2010): 36-46.
- Bukdahl, Lars. "Min iPhone er hvid som en hvid mand". *Weekendavisen* Bøger 21. november 2014: 16.
- Drake, David. "Sartre, Camus and the Algerian War". *Sartre Studies International* 5 (1999): 16-32.
- Ernst, Linea Maja. "Ikke alt guld glimrer". *Information* Bøger 5. december 2014: 10.
- Felski, Rita. "Critique and the Hermeneutics of Suspicion". *M/C Journal* 15.1 (2012): 14. september 2016. <http://journal.media-culture.org.au/index.php/mcjournal/article/view/431>
- Frantzen, Mikkel Krause. "Følelsen af ikke at føle noget". *Politiken* Bøger 6. december 2015: 10.
- Friis, Elisabeth. "Gyldne tider – når poesien svarer finanslogikken igen". *Kritik* 214 (2015): 52-62.

- Hammann, Kirsten. *Fra smørhullet*. København: Gyldendal, 2004.
- Hammann, Kirsten. *En dråbe i havet*. København: Gyldendal, 2008.
- Lindholm, Victor Boy. *Guld*. København: Kronstork, 2014.
- Ngai, Sianne. "Kritikkens fortsættelse. Interview med Sianne Ngai". Ved Mikkel Bolt og Devika Sharma. Oversættelse ved Christine Strandmose Toft. *K&K* 122 (2016): 5-20.
- Rancière, Jacques. "La cause de l'autre". *Lignes* 30 (1997): 36-49.
- Ringgaard, Dan. "Hammanns hamskifte". *Kritik* 191 (2009): 74-77.
- Robbins, Bruce. "'All of us without exception': Sartre, Rancière, and the Cause of the Other." *The Meanings of Rights: The Philosophy and Social Theory of Human Rights*. Red. Costas Douzinas og Conor Gearty. Cambridge UP, 2015.
- Robbins, Bruce. "The Logic of the Beneficiary: On boycott, divestment, and sanction". *n+1* 24. 15. September 2016: <https://nplusonemag.com/issue-24/politics/the-logic-of-the-beneficiary/>
- Sartre, Jean-Paul. *Situations, V*. Paris: Gallimard, 1964.
- Sartre, Jean-Paul. "Forord". Frantz Fanon, *Fordømte her på jorden*. På dansk ved Lis Thorbjørnsen. København: Bibliotek Rhodos, 1968.
- Sharma, Devika. "Privilegiets problem. Mellem den humanitære og den kyniske fornuft". *K&K* 116 (2013): 89-102.
- Sharma, Devika. "Hvem vil vi være? 'Africa for Norway' og den humanitære relation". *K&K* 119 (2015): 35-54.
- Sharma, Devika. "The Predicament of Spectatorship: Renzo Martens and the Humanitarian Image". *Victims and Agents: The Politics of Framing Human Rights and Humanitarianism*. Red. Jonas R. Kjærgård og Karen-Margrethe Simonsen. Birkbeck Law Press, 2016.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *The Spivak Reader*. Red. Donna Landry og Gerald MacLean. New York og London: Routledge, 1996.

