

Det Uddelegerende Menneske

skrevet af Rasmus Rasmussen Harsbo, RUC · udgivet februar 2018

Abstract

Denne artikel vil forsøge at udvikle begrebet *det uddelegerende menneske* med udgangspunkt i to toneangivende intellektuelle strømninger i den samtidige filosofi: På den ene side den strømning, som især kan forbindes til antropologen og filosofen Bruno Latour, men som har mange forskellige navne såsom aktør-netværksteori, posthumanisme, symmetrisk antropologi, empirisk metafysik, science and technology studies, og på den anden side den slovenske skole, her repræsenteret af Slavoj Žižek og Mladen Dolar. På baggrund af nære tekstlæsninger udvikles et begreb om uddelegering, som i artiklen får to karakteristiske aspekter: På den ene side en uddelegering af teknik, og på den anden side uddelegering af nydelse. Undervejs reflekteres der over, hvilken slags menneskeopfattelse, dette begreb implicerer.

Indledning

Spørgsmålet “hvad er mennesket?” er et grundlæggende og tidsløst filosofisk spørgsmål, der er forsøgt besvaret så længe mennesket har tænkt. Forsøget på at besvare spørgsmålet er dog ikke kun af åndelig eller religiøs relevans, men også en forsknings- og samfundsmæssig nødvendighed. Vores epoke kaldes antropocæn, og hvis tidens store kriser skal løses, er det derfor ikke nok at forandre verden derude, men derimod magtpåliggende at genfortolke og redefinere vores menneskeforståelse (Budtz & Collin 2015).

Denne artikel vil udforske begrebet *uddelegering*, som man finder tematiseret i to samtidige strømninger: Både hos den slovenske skole og

hos den tænkning, hvor man finder Bruno Latour i centrum. I begge strømninger er deres menneskeforståelser bestemt i tæt relation til dette begreb, og bemærkelsesværdigt nok, som vi skal se, har begrebet i en vis forstand grundlæggende samme betydning for begge lejre.

En pistol bliver trukket

Bruno Latour kalder mennesket den “medierende mediator” (Latour 1994: 54). Hvorfor? Lad os begynde med at kortlægge, hvilken slags menneskeforståelse Latour reagerer på, dvs. hvilken antropologi, eller hvilket subjektbegreb, han forsøger at erstatte med sin egen model. I essayet “On Technical Mediation” (1994) (der kan anbefales som et godt sted at starte, hvis man er Latour-nybegynder) definerer han sin position op imod en form for materialisme på den ene side, og en form for humanisme på den anden side – hvor den førstnævnte lægger for meget vægt på objektet, mens den sidstnævnte lægger for meget vægt på subjektet. I stedet, argumenterer han, skal man starte fra midten, hvor hybriderne bor, for på den måde at kunne anlægge et symmetrisk perspektiv på både objekter og subjekter.

Til at klargøre denne tredje position analyserer han den evindelige debat imellem NRA-våbenlobbyister (humanisterne) og deres modstandere (materialisterne), der advokerer for mere regulering af våben. Beskyldningen “Guns kill people” bliver rettet imod NRA for at give indtrykket af, at hvis bare mennesker ikke fik våben i hænderne, hvis bare de ikke blev sat i forbindelse med- og determineret af denne materie, ville problemerne ikke opstå til at starte med. En knyttet næve giver for det meste bare et blå øje, men en pistol kan garantere død. Modangrebet bliver prompte leveret fra NRA: “Guns don’t kill people – people kill people”. Våbnet er ikke andet end et stykke neutralt værktøj, som det ville være absurd at trække i retten for umoralsk opførsel. Et mord er et mord,

og hvis ikke pistolen havde været ved hånden, så ville morderen bare have udtænkt en anden måde.

For Latour er problemet med disse to forklaringer, at de begge skrider for utålmodigt frem: De tager udgangspunkt i essenser (enten materiens eller menneskets), for derefter at forklare fx skyderier. Som han skriver et andet sted, så fordømmer han, at man i sine forklaringer utålmodigt rækker “alternately into the two urns of Nature and Society” (Latour 1993: 81), dvs. at man enten trækker på materialistiske argumenter, der får alting til at virke determineret, eller trækker på humanistiske argumenter, der overvurderer den menneskelige viljes evne til at determinere mennesket og samfundet. I stedet, og nu er vi nået til Latours egen position, må man anerkende, at foreningen mellem materie og menneske, som er ligestillede til at starte med, skaber en ny aktør, og at der i mødet faktisk er sket noget nyt, som har givet anledning til en forandring i dem begge:

Who, then, is the actor in my vignette? *Someone else* (a citizen-gun, a gun-citizen). If we try to understand techniques while assuming that the psychological capacity of humans is forever fixed, we will not succeed in understanding how techniques are created nor even how they are used. You are a different person with a gun in your hand. Essence is existence, and existence is action. (Latour 1994: 32-33)

Hvis den sidste sætning synes at resonere med Sartres idé om, at menneskets eksistens går forud for dets essens, er det med god grund. Latour argumenterer for, at det sociale, dvs. sociologiens forskningsobjekt, ikke er en eksistens med en forudgående essens, men derimod omvendt; at det sociale essens skal “forstås baglæns”, i kraft af dets eksistens. I modsætning til Sartre, vil han dog ikke kun begrænse læresætningen til mennesket, for det sociale (samfundet, kulturen, osv.) eksisterer ikke kun i kraft af mennesker; det eksisterer tværtimod kun i sammenslutningen

mellem menneske og ting: “What Sartre said of humans – that their existence precedes their essence – has to be said of all the actants [...] of matter as well as consciousness” (Latour 1993: 86).

Latour forsøger at vise, at hans tilgang er et egentligt alternativ, ved at sætte det i kontrast til den typiske måde hvorpå sociologien forstår religion. Émilie Durkheims analyse af religion i *The Elementary Forms of the Religious Life* (1965) forløber i Latours øjne kort fortalt således: Sociologen kan observere mennesker tilbede guder igennem en række stedfortrædere (kors, totempæle, sten osv.), og disse mennesker påstår, at disse objekter har virkelige guddommelige egenskaber og kræfter, der bestemmer retningen på deres liv. Den sekulære og gode durkheimianske sociolog konkluderer, modsat hans informanter, at de eneste kræfter, der faktisk er på spil, er dem som menneskene selv sidder inde med. De tilbeder ikke andet end deres egen kultur og eget samfund. Det er ikke guderne og deres symbolske stedfortrædere, der har indflydelse på samfundet, men derimod kun de menneskelige projektioner som symbolerne er en form for *lærred* for. Som Latour skriver: “To become a social scientist is to realize that the inner properties of objects do not count, that they are mere receptacles of human categories” (Latour 1993: 52). Latours kritik er altså, at sociologen, i sin kritik af religion (såvel som af mange andre ting), i forbifarten formår at reducere objekter og ting uforholdsmæssigt meget. Det er rigtigt nok, at jomfru Maria er blevet malet på et lærred, men som kunsthistorien kan bevidne, har det motiv fået sit helt eget liv. Reduktion er en let købt udvej, som Latour ser det; han vil nemlig oprette symmetri mellem mennesker og ting.

Formidlere og mediatorer

Hvad betyder denne symmetri? Én implikation er, og den er altafgørende for Latour, at ting ikke blot skal forstås som *formidlere* (eng: *intermediaries*), men derimod som *mediatorer* (Latour 1993: 78). Hvad er

forskellen? En formidler er “blot” en formidler, i den forstand, at den kun, mere eller mindre troværdigt, overfører, viderebringer eller transporterer en bestemt essens. Hvis vi vender tilbage til NRA-vignetten, så er det netop denne forståelsesramme humanisten er fanget i: Pistolen er blot en formidler, et neutralt værktøj, der viderebringer, og bliver sat i bevægelse af menneskets vilje. For Latour formidler pistolen derimod ikke blot menneskets vilje; den gør det, som alle mediatorer gør – den medierer eller *oversætter*. At oversætte skal ikke forstås som et opslag i ordbogen, hvor det virker som om, at kun ordets ydre form, og ikke dets indhold eller betydning, forandres. I så fald ville der være tale om en formidling, ikke en mediering eller en oversættelse i Latours forstand. Som indviede indenfor sprogvidenskaberne ved, så sker der en mere gennemgribende forandring ved en oversættelse. Ferdinand de Saussure viste, at alle ord står i en bestemt relation til alle de signifianter, der lyder tilnærmelsesvist ens, og i en bestemt relation til alle de signifiér, som ordet kan associeres med. Den centrale pointe i den strukturelle lingvistik er således, at ordets betydning netop bliver tilvejebragt i kraft af disse relationer til andre ord, dvs. i kraft af sprogets ydre struktur og ikke pga. et ords indre mening. Ordbogens oversættelse, som altså kan ligne en neutral formidling af et ords indre mening fra et sprog til et andet, viser sig derimod at være gennemgribende medieret af det fremmede sprog selv. Det er på denne måde, at Latour bruger begrebet om oversættelse. I modsætning til Saussure er det ikke kun sproget, der har sådan en medierende status, for Latour er ting i ligeså høj grad medierende. Tesen opsummeres således: “[No] transport without transformation” (Latour i Harman 2016: 28).

Hans valg af ordet *oversættelse* for det begreb, som skal angive det, som mediatorer gør, samt ordets slægtskab med sprogvidenskaberne, er altså ikke tilfældigt. I hans overvejende teoretiske og filosofiske værk *We Have Never Been Modern* gennemgår han alle større filosofiske strømninger siden Hobbes, og forklarer (humoristisk og polemisk)

hvordan de alle er skyldige i at tømme objekter, og især “quasi-objects” (Latour 1993: 51) såsom teknologi, for essens, med det formål at gøre dem til blotte formidlere mellem samfund og natur. Han har ikke mange gode ord tilovers for alt fra Kant til Heidegger (hans forhold til filosofihistorien, især Heidegger, er dog mere kompliceret end han selv giver udtryk for i bogen. Se fx Latour et al. 2011 samt Riis 2016), men i hans gennemgang roser han dog den semiotiske vending for at være den eneste bevægelse, der formår at udvikle et egentligt begreb om mediatorer:

The greatness of these philosophies [of the semiotic turn] was that they developed, protected from the dual tyranny of referents and speaking subjects, the concepts that give the mediators their dignity – mediators that are no longer simple intermediaries or simple vehicles conveying meaning from Nature to Speakers, or vice versa. (Latour 1993: 63)

Idéen om, at sproget selv skulle kunne have iboende egenskaber, og ikke kun være et kommunikativt instrument for menneskers intentioner, er for Latour altså en indsigt, som har et større anvendelsesområde end udelukkende Saussures signifiér og signifianter. Det handler om at kunne give mediatorerne deres værdighed tilbage – dvs. ikke se dem som neutrale og blot formidlende værktøjer – og det er noget som sprogvidenskabernes terminologi kan. Denne forbindelse kan observeres i titlen på hans egen sociologiske tilgang, aktør-netværksteori, hvor ordet aktør skal forstås meget tæt op af begrebet *aktant* (som i “aktantmodellen” i litteraturteori). Hans egen begrundelse:

Since the word agent in the case of nonhumans is uncommon, a better term is *actant*, a borrowing from semiotics that describes any entity that acts in a plot until the attribution of figurative or nonfigurative role (“citizen,” weapon”). (Latour 1994: 33)

Han vil altså foretrække brugen af begrebet aktant, fordi det ikke diskriminerer mellem entiteter på basis af en formodet essens. Når vi læser i et eventyr, at en tryllestav hjælper helten, får vi ikke vores læseoplevelse ødelagt, fordi noget ikke-menneskeligt får tildelt en handlende rolle; vi læser lystigt videre. For Latour skal antropologen lade sig inspirere af sådan en åben tilgang, og give alle relevante aktører den opmærksomhed, de fordrer – men heller ikke mere. Som Steve Woolgar, medforfatteren til bogen *Laboratory Life*, altid mindede ham om: “[W]hy is the wastebasket not the most important thing to study in your laboratory, and why do you dismiss the wastebasket as unimportant?” (Latour et al. 2011: 65). At selv eksklusionen af laboratoriets skraldespand fra analysen skulle argumenteres for, vidner om stringensen i hans tilgang – Latour mente dog til syvende og sidst alligevel at kunne argumentere for, at skraldespanden ikke fordrede den fornødne opmærksomhed i laboratoriets højteknologiske landskab (ibid.).

Kulturens tingshed

Hvor stammer al den hysteri om ting fra? Selvom dette er et større idehistorisk spørgsmål, ville et godt bud være, at Latours inspiration er antropologien. Som en videnskab om mennesket, oprindeligt også det biologiske menneske, udviklede antropologiens forskningsobjekt sig til især at være det fremmede menneske. Som en på mange måder naturlig udbyggelse af kolonialismen gik antropologien ud på at skaffe sig viden om, og kortlægge, alle folkefærd der levede på jorden, undtagen de civiliserede folk selv – det var der mere avancerede og moderne videnskaber til: Økonomi, statskundskab, sociologi, osv¹. Antropologien analyserede således det “primitive folk” og deres levevis. Herhjemme har

¹ Fx nævner Birket Smith at “[d]en indskrænkning, som udelukker de højeste kulturformer fra etnologiens virkekreds, er i øvrigt mere af praktisk end af principiel art: de højest udviklede kulturformer er nemlig så sammensatte, at deres udredning kræver særlige forskere og arbejdsmetoder” (1966: 35).

denne type antropologi frembragt det højst anbefalelsesværdige trebindsværk *Kulturens Veje*, udgivet første gang i 1941, og skrevet af dr. phil. et scient. Kaj Birket-Smith. På populærvidenskabelig facon gennemgår han samtlige “primitive kulturer” og deres vigtigste karakteristika på lidt over tusind sider. I vores øjemed er det bemærkelsesværdige, at i løbet af omtrent halvandet bind, altså de ca. 500 første sider, bliver vi nøjsomt introduceret til grønlandske harpuner, australske boomeranger, nordasiasiske snesko, afrikanske æsker, polynesiske basttøj, ægyptiske økser, indisk potteri, osv. Kort fortalt, det hele drejer sig om *ting* på den ene eller anden måde. Titlen besnærer os til at tro, at det skal handle om *kultur* – den usynlige substans, der åndeligt binder et folk sammen – men så bliver vi sat til at gennemlæse beskrivelser af den ene genstand efter den anden, side op og side ned!

Det er der dog selvfølgelig en god grund til, og det er netop denne indsigt, Latour bygger sit projekt på, men som måske ikke var tænkt til ende hos disse antropologer: Ting, genstande og teknologiske redskaber er det, som kultur (det sociale, som vi benævnte ovenover) bliver konstrueret af, i samarbejde med mennesker. Men selv antropologien har sine begrænsninger på dette punkt, for den lider, ifølge Latour, af en form for nostalgisk anti-modernisme (ikke at Latour er modernisme-fortaler, han vil være amoderne, se Latour 1993). Her kan vi tage fat i en af antropologiens helt store figurer, Claude Lévi-Strauss:

We communicate with the immense majority of our contemporaries by all kinds of *intermediaries*— written documents or administrative machinery— which undoubtedly vastly extend our contacts but at the same time make those contacts somewhat “unauthentic.” This has become typical of the relationship between the citizen and the public authorities. (kursiv tilføjet. Lévi-Strauss 1963: 366)

Formidlerne bliver mistænkeliggjort, fordi de udvander autenciteten i forholdet mellem mennesker, og det er netop her, de “primitive kulturer” angiveligt har en fordel: Deres samfund, i modsætning til de moderne og civiliserede, er endnu ikke blevet totalt invaderet af formidlere; de opretholder stadig den tætte relation mellem mennesker i form af oral historiefortælling og menneskelige mester-svend forhold, der endnu ikke er blevet korrumperet af fabriksallens kolde automatik. Selv skrift som sådan, formidleren *par excellence*, bliver anklaget: “[it] did in fact deprive [humanity] of something fundamental” (ibid.).

Antropologien i denne aftapning afstår, i Latours diagnose, fra at tænke dets eget projekt hele vejen igennem. Den forstår endnu ikke at skifte begrebet om *formidlere* ud med begrebet om *mediatorer*. Mennesket som sådan har nemlig ingen essens, som formidlerne mere eller mindre (for det meste mindre) troværdigt videreformidler til andre mennesker; essensen bliver kun til i samskabelse med mediatorerne. Der er i antropologien altså en form for falsk ærbødighed overfor civilisation og dens utællelige mediatorer (biler, bøger, flyvemaskiner, telefoner, osv.), som antropologien skal ryste af sig. Tillad mig her at gengive et længere uddrag fra afsnittet “Anthropology Comes Home from the Tropics” i *We Have Never Been Modern*:

For example Marc Augé when he resided among the lagoon-dwellers of the Ivory Coast, sought to understand the entire social phenomenon revealed by sorcery. His marginality did not hinder him from grasping the full social fabric of Alladian culture. But back at home he has limited himself to studying the most superficial aspects of the metro, interpreting some graffiti on the walls of subway corridors, intimidated this time by the evidence of his own marginality in the face of Western economics, technologies and science. A symmetrical Marc Augé would have studied the sociotechnological network of the metro itself its engineers as well as its drivers, its directors and its clients, the employer-State, the whole shebang – simply doing at home what he had always done elsewhere. Western ethnologists cannot limit

themselves to the periphery; otherwise, still asymmetrical, they would show boldness toward others, timidity toward themselves. Back home anthropology need not become the marginal discipline of the margins, picking up the crumbs that fall from the other disciplines' banquet table. (Latour 1993: 100-101)²

Hvis antropologen led af en form for gudekompleks under den tropiske himmel, hvor han³ bildte sig selv ind, at han kunne gennemskue et helt samfunds kultur og levevis, svandt han immervæk ind til en visions- og ambitionsløs mus, fanget i betonjunglen imellem de store katte (dvs. økonomi, sociologi, statskundskab, osv.) efter at være kommet hjem.

Det uddelegerende menneske

Hvad er der tilbage af mennesket? Ingen essens, ingen selvstændig selvrefleksion og ingen vilje. Men hvad er det, der så sker i mødet med tingene? Det er vel ikke dem, der har alle esserne på hånden, for vores udgangspunkt var jo netop, at heller ikke ting har essens, for så ville vi være materialister (af den ovenfor nævnte type). I denne forbindelse bemærker Latour, at:

[t]echnical skill is not a thing we can study directly. We can only observe its dispersal among various types of actants. [...] As Marx showed long ago, when we talk about something technical, we talk about displacement, conflicts, replacement, unskilling, deskilling, and reskilling; never about a mere "thing." Technical skill is not uniquely possessed by humans and reluctantly granted to nonhumans. Skills emerge in the *zone of transaction*, they are properties of the assembly that circulate or are redistributed among

² Efter en overvejende teologisk og filosofisk uddannelse undgik Latour fransk militærtjeneste ved at tage til Elfenbenskysten, for der at blive tilknyttet et fransk forskningsinstitut (ORSTROM) ledet af Marc Augé, en af de største franske antropologer i det 20. århundrede, hvor han under Augé fik sin antropologiske træning (se stswiki.org).

³ Kvindelige antropologer som Ruth Benedict (1887-1948) og Margaret Mead (1901-78) står som nogle af de største i antropologiens historie, men der bliver her skrevet 'han', fordi den tidlige antropologi for det meste var overbefolket af mænd.

human and nonhuman technicians, enabling and authorizing them to act.

(Kursiv tilføjet. Latour 1994: 44-45)

Det, der så at sige animerer objekter, altså “teknisk evne”, er således ikke noget, der er objekterne iboende (ej heller i menneskene), men derimod noget der opstår i “the zone of transaction”, altså i selve medieringen eller oversættelsen, og som på større skala skaber forsamlinger (i Latours terminologi, “assemblies” eller “networks”).

Det særlige ved mennesket er altså i sidste ende ikke, at det bærer på en eller anden speciel evne, såsom viljen eller teknisk snilde. Eller vi kan sige det omvendt: Menneskets specielle evne er, at det uddelegerer selv disse så intime og angiveligt menneskelige evner. Mennesket er en mediator som alle andre – men en mediator, der medierer mellem mediatorer. Det særlige ved vores tidsalder er, at disse aktanter, hybriderne, hele tiden bliver flere og flere, i et tempo som aldrig er set før i verdenshistorien; hver dag bliver nye aktører født i laboratorier og mobiliseret af samfundet. Modsat Lévi-Strauss er Latour ikke mistænkelig ved det moderne samfunds formidlere, eller, som jeg har argumenteret for, det moderne samfunds *mediatorer*. Tværtimod er den mest menneskelige egenskab at uddelegere: “The human is in the delegation itself, in the pass, in the sending, in the continuous exchange of forms. [...] Human nature is the set of its delegates and its representatives, its figures and its messengers” (Latour 1993: 138).

Subjekter mod objekter

I udgangspunktet kan det meget vel virke besynderligt at forsøge at finde grænsefladerne mellem psykoanalysen fra den slovenske skole og Bruno Latours projekt. Laboratoriet forstået som en aktør, hvis netværk i den moderne verden er nået ud til alle verdens hjørner, har været et stort omdrejningspunkt for Latours empiriske forskning (Latour 1983 & 1986).

I den forbindelse har hans fokus altid været på de objekter, som mennesker benytter sig af, men hvis agens ikke bliver anerkendt.

Den slovenske skole har til gengæld været optaget af ideologi, samt ideologiens *interpellation* af subjekter, i deres kritiske fortsættelse af Althussers begreb om *Ideological State Apparatuses* (Dolar 1993; Žižek 1994). Hos dem finder man kun objekter (*objet petit a*) benævnt som et produkt af menneskers omgang med verden. Hvis fokus skifter væk fra menneskelige subjekter, hænder det typisk udelukkende med det formål at kunne løfte sløret for et endnu større subjekt, ideologiens tilstedeværelse, på bekostning af hverdagslige objekter.

Diskussionen vedrørende objekters eksistens udenfor menneskets bevidsthed lader vi i denne sammenhæng ligge⁴, og sætter derimod vores fokus på diskussionen af mennesket. Ovenfor udfoldede vi Latours begreb om mediatorer og fandt, at mennesket er en mediator, der medierer mellem andre mediatorer; eller sagt med andre ord, mennesket uddelegerer. Som det skal fremgå af det følgende, er det denne artikels påstand, at den lacanianske psykoanalyses grundlæggende gestus består i at analysere menneskets ego på en lignende måde.

Spejlstadiet

I den lacanianske psykoanalyse er subjektet fundamentalt decentreret.⁵ Vi kan begynde med at spørge, hvad *center* overhovedet skal betegne i denne sammenhæng. Lacan starter sit essay "The Mirror-Phase" med at fastslå at "the formation of the *I* as we experience it in psychoanalysis [...] leads us to oppose any philosophy directly issuing from the *Cogito*" (Lacan 1994: 93).

⁴ For interesserede i denne debat, se *Tool-Being* af Graham Harman, s. 205, hvor Žižek (eller som Harman vittigt kalder ham, "[the] gun-slinging Slovenian postmodernist") på den ene side bliver iscenesat som Harmans allierede imod mainstream Heideggerfortolkere, og på den anden side som Harmans ærkefjende, fordi han vedbliver at være idealistisk indstillet.

⁵ Dermed ikke sagt, at det samme ikke er sandt for andre retninger indenfor psykoanalysen, men her vil der kun blive redegjort for den lacanianske.

Det centrerede menneske skal altså forstås som det cartesianske *res cogitans*, der finder sit epistemologiske og ontologiske grundlag i *cogito'et*, og som er transparent for sig selv. Et ego, forstået cartesiensk, ville således være individets inderste kerne, som er isoleret fra alle andre egoer. Lacans beskrivelse af "the formation of the I", egoets dannelse, bryder radikalt med den cartesianske opfattelse. Egoet, og dets identificering som sådan, er for ham ikke ensbetydende med en form for hård og uforanderlig kerne, men derimod altid udtryk for en fordobling, en splittelse, der fremmedgør subjektet – men også en bestemt nydelse.

Spejlstadiet er det stadie i et barns opvækst, hvor barnet, som er mellem 6 og 18 måneder gammelt, danner sit ego. Man kan altså sige, at der er et *før* og et *efter*. Før spejlstadiet er barnets verden kendetegnet ved at være grænseløs. Det har endnu ikke styr på sin krop, og det kan heller ikke finde ud af, hvor dets egen krop slutter og forældrerens begynder. Den begivenhed, som spejlstadiet angiver, er det tidspunkt, hvor barnet ser sig selv og forstår sig selv som en ekskluderende helhed. Den myte som Lacan fortæller er, at barnet, der normalt ligger og leger kaotisk på gulvet, pludselig formår at stille sig op og ser sig selv i spejlet: Oprejst og stående genkender barnet billedet i spejlet som sig selv, og identificerer sig glædeligt med dette billede. "We have only to understand the mirror-phase as an identification" (Lacan 1994: 94).

Der er to hovedpointer forbundet med denne hændelse. For det første: Barnet opnår en nydelse gennem denne identifikation. I psykoanalytisk terminologi kan vi sige, at identifikationen er en *imaginær* identifikation, der giver det frustrerede barn en udvej fra dets fragmenterede verden, ved at skabe en totalitet, som barnet kan forstå sig selv som og i. Det skaber en narcissistisk nydelse, som barnet kan svælge i, indtil det igen bliver fragmenteret senere hen i den *symbolske kastration*. For det andet, billedet kommer til at fungere som barnets ego, dvs. som et center uden for barnet selv. Lacan beskriver det som "the armor of an

alienating identity” (Lacan 1994: 96). “Armor” fordi egoet er subjektets beskyttelse mod fragmentering, men også “alienating” fordi denne beskyttelse er udenfor subjektet selv; derude i verdenen som et billede i spejlet. På denne måde er subjektet altså fundamentalt decentreret. I vores øjemed er det værd at bemærke, hvordan psykoanalysen begriber denne proto-uddelegering (egoets decentrerede dannelse) som noget, der samtidigt skaber nydelse.

Hvis vi følger Latours distinktion mellem *formidlere* og *mediatorer* er det klart, at spejlets⁶ funktion i spejlstadiet ikke kan beskrives som værende blot formidlende. Spejlet medierer barnet i og med, at spejlet ikke blot er et lærred for egoet; det er simpelthen det, der *skaber* egoet, og efterfølgende er egoet *qua* billede i spejlet bestemt ud fra denne måde at være på. Hvor tit siger barnet ikke til sine forældre “se lige mig!”? Synlighed, og den måde, “jeg” er synlig for andre på, bestemmer “mit” egos status.

Åndelige indvolde

Slavoj Žižek fremsætter samme pointe i hans læsning af Lacan gennem Hegel, når han i følgende citat laver en parallel mellem spejlstadiet (“the subject’s decentrement”) og den hegelianske idé, at mennesket er et dyr, der har sine åndelige indvolde udenpå:

For Lacan, however, it is already going too far to say that Fricka and Brünnhilde [from Wagner’s *Die Walküre*] ‘externalize’ different components of Wotan’s psyche: the subject’s decentrement is original and constitutive; ‘I am from the very outset ‘outside of myself’, a *bricolage* of external components – Wotan does not merely ‘project’ his superego in Fricka, Fricka is his superego, just as Hegel claims that a plant is an animal that has its

⁶ Man skal passe på med ikke at tage “spejlet” alt for bogstaveligt, men forstå det som en metafor for alle mulige forskellige måder hvorpå barnet intellektuelt kan skabe sig selv som en helhed. Fx er barnets navn også et sådant spejl; navnet skaber barnet som en helhed (“jeg er *Peter*, og ikke *mor*”).

intestines outside of its body, in the form of its roots embedded in the earth. So – if a plant is an animal with its intestines exterior to itself, and if, in consequence, an animal is a plant with its roots within itself, then a human being is biologically an animal, but spiritually a plant, in need of firm roots – is not the *symbolic order* a kind of spiritual intestines of the human animal outside its Self: the spiritual Substance of my being, the roots from which I draw my spiritual food, are outside myself, embodied in the decentred symbolic order? (Žižek et al. 2000: 250)

Læg mærke til Žižeks understregning af, at Wotan ikke blot projicerer hans superego over på Fricka, men at Fricka netop *er* hans superego. Ligesom Latour understreger, modsat Durkheim og hans sociologiske efterfølgere, at ting er andet end blotte lærreder for menneskelige projektioner, så er egoet ej heller en projektion, men en ting i verden. I Žižeks udlægning er mennesket altså åndeligt en plante, der må skaffe sin næring i kraft af gode faste rødder i den symbolske orden, dvs. sproget, relationer, institutioner, osv. helt op til staten og længere endnu. Med udgangspunkt i idéen om den symbolske orden, har Mladen Dolar udviklet begrebet *den nydende maskine*, som vi nu skal se nærmere på af to grunde: For det første fordi det viser i hvor høj grad, mennesket er indlejret i den symbolske orden, og for det andet viser det, hvordan nydelse hænger sammen med uddelegering.

Den nydende maskine

Dolar giver et meget konkret og historisk eksempel på, hvad den nydende maskine er. I slutningen af 1800-tallets Frankrig skriver aristokraten Villers de l'Isle Adam om en ny opfindelse: *La machine à gloire* ("Glorificeringsmaskinen") (Dolar 2017: 151). Kort fortalt er idéen en videreudvikling af et ældre fænomen indenfor teaterverdenen, nemlig *la claque*, som er en mængde af teatergængere, typisk betalt af det teater, de besøger, hvis mål er at grine, klappe, græde osv. på bestemte tidspunkter i

løbet af forestillingen. Udført korrekt er *la claque* uovervindelig. De kan formå at give gode anmeldelser til selv de værste optrædere (eller give dårlige anmeldelser til selv de bedste). Hvad er hemmeligheden? Dolar bemærker, at *la claque* er et moderne modstykke til koret i græske tragedier. Ligesom det græske kor “befrier [*la claque* tilskueren] fra den skræk og medlidenhed, hun ville føle, hvis ikke det var, fordi koret følte og udtrykte disse sindsstemninger” (Dolar 2017: 153). Modsat koret befinder *la claque* sig dog blandt publikum selv, hvor det er allermest effektivt, for der er det næsten umuligt at spore dem. Man ved aldrig om et latterbrøl er fra den kunstige *la claque* eller om det er autentisk, og på den måde kan de let skjule sig – også i folks sind: “Villiers var udmærket klar over, at *la claque* ikke er uden forbindelse til det ubevidste” (Dolar 2017: 153). Hvis det skulle ske, at *la claque* blev spottet, har de en næsten uimodståelig forsvarsteknik:

Den kan indoptage sin egen kritik og fungerer måske faktisk allerbedst, når den råber med på kampråbet rettet mod sig selv: “Ned med *la claque*!” *La claque* er således både sig selv og sin egen negation. Selvnegationen gør den stærk og allestedsnærværende. Den enkelte tilskuer kan slappe helt af, eftersom *la claque* sågar har sørget for hendes egen modvilje mod *la claque*. (Dolar 2017: 153-154)

Hvis man kender til de enormt populære Youtube videoer *Honest Trailers* ved man helt præcist, hvad der er på spil. Videoerne parodierer og latterliggør de film, som de giver sig ud for at være trailers for, ved at udpege deres floskler, plothuller og overfladiske skuespil, samt hvordan filmene er pengemaskiner for “big business”. De udvalgte film (og det undrer nok ikke nogen) er derfor oftest Hollywood-film, som alle er bekendte med. Hvad der måske virker selvmodsigende, men som giver perfekt mening i lyset af *la claque*, er, at samme Youtube-kanal der producerer *Honest Trailers*, i forlængelse af dem derudover laver

interviews med skuespillere og instruktører, der skal promovere de film, videoerne latterliggør. I nogle tilfælde, fx i forbindelse med *Death Pool*, intervenerer hovedrollen fra filmen endda i traileren på en form for metakommenterende facon. Der er altså intet modsætningsforhold mellem latterliggørelse og promovering. Hvorfor? Fordi *Honest Trailers* fungerer som Hollywoods *la claque*, dvs. dets selvnegation. Alle ved, at Hollywood-film udelukkende bliver lavet for at tjene penge, og at de netop derfor ofte er overfladiske, stereotypiske osv. for at kunne nå ud til så bredt et publikum som muligt. Det, som *Honest Trailers* gør, er at overtage den ubelejlige tjans, det er, at kritisere Hollywood, så publikum ikke behøver belemre sig med det. Derefter kan man gå i biografen, og nyde filmen uden at skulle besvære sig med at kritisere længere – fordi det har *la claque* allerede gjort. Eller som Dolar skriver i citatet ovenfor: “Den enkelte tilskuer kan slappe helt af, eftersom *la claque* har sørget for hendes modvilje mod *la claque*”.

La machine à gloire er den fuldt ud mekaniserede udgave af *la claque*. Mennesker kan fejle, de er uperfekte, men maskiner kan optimeres og perfektioneres – så hvorfor ikke? “Maskinen kunne man inkorporere i selve teatersalens arkitektur: Fonografer ville da blive placeret i statuernes og dekorationernes åbninger, som på de helt rigtige tidspunkter ville udsende de helt rigtige lyde” (Dolar 2017: 155). I Villers’ vision indgår derudover også lattergas, tåregas og træhænder, der klapper af sig selv, og som kan kaste blomster på scenen. Det kan virke meget ekstremt, og også højst tvivlsomt, om sådan en maskine nogensinde ville virke: Bare fordi maskinen lader som om, at der er noget at nyde, betyder det jo ikke, at jeg automatisk nyder det samme og i samme grad. Men sådan et modargument har misforstået noget centralt. Maskinen inducerer nemlig ikke nydelse i mig, men den overtager den nydelse, som bliver mig påbudt – og det er beroligende, for hvad nu hvis jeg ikke kunne formå at nyde?

Ræsonnementet “hvis den anden nyder så vil jeg også” leder direkte over i “hvis den anden nyder, så slipper jeg gudskelov for det!” Lad *la claque* gøre det, som den under alle omstændigheder forventes eller formodes at gøre, nemlig at nyde – i stedet for mig. (Dolar 2017: 160)

Der er altså en uddelegering på spil, som går ud på at uddelegere nydelsen (som i øvrigt ikke behøver at forefinde sig i subjektet først, ligesom vi så det i forhold til Wotans superego i skikkelse af Fricka) til *la claque*.

At der er en klar parallel mellem Latour og Lacans psykoanalyse, og at denne parallel består i deres begreb om uddelegering, skulle på nuværende tidspunkt gerne være klart. Hvis Latour, på den ene side, har blik for teknikken, kan det måske siges, at Lacan har blik for nydelsen. At de tre temaer, uddelegering, teknik og nydelse, dog ikke ligger langt fra hinanden, kan bevidnes ved det følgende citat fra Dolar, hvor mennesket bestemmes ved hjælp af alle tre:

Det, at de [*la claque*] føler for os, gør, at vi selv slipper for føleriets anstrengende nydelse – eller rettere: det gør, at vi kan give os hen til den bizarre nydelse, der består i at uddelegere nydelse til en anden (det være sig et menneske eller en maskine). [...] Der er intet usædvanligt ved at uddelegere menneskelig aktivitet. Man kunne endda hævde, at *en aktivitet først er menneskelig, når den uddelegeres*. Det gælder både i de tilfælde, hvor aktiviteten uddelegeres til en ting, såsom et redskab (ofte bliver mennesket netop defineret som et “redskabsfremstillende dyr”), men også i de tilfælde, hvor aktiviteten uddelegeres til et andet menneske, et “taleredskab” (Aristoteles’ definition på en slave). I begge tilfælde har vi at gøre med *det stof, historien er gjort af*, nemlig substansen i det teknologiske fremskridt og den dertilhørende udvikling af klasseforhold (produktionsmidlerne og produktionsforholdene for nu at bruge de gode gamle marxistiske termer). Uddelegeringen af aktivitet definerer på den ene side menneskets natur, men på den anden side fremmedgør det mennesket, idet uddelegeringen indfører et medierende led. Menneskelig aktivitet er altså per definition altid “inter-” (kursiv tilføjet. Dolar 2017: 158)

Konklusion

Efter dette forsøg på at udvikle og udforske begrebet om uddelegering, hvor ordet måske er blevet gentaget for meget, kan der være fare for, at vi ikke længere kan få øje på, hvad det helt præcist skal betyde. Derfor er det måske tilrådeligt at starte denne afslutning med at minde os selv om ordets normale brug. På ordnet.dk defineres ordet således: "Overlade eller fordele noget, især arbejde eller ansvar, til andre". Vi benytter ordet når fx en leder uddelegerer opgaver til sine medarbejdere, eller vi benytter ordet i sin navneform, når lande udsender delegationer til FN's generalforsamling. I disse henseender forstår vi ordet som betegner for kontrollerede og bevidste handlinger.

I løbet af denne artikel har vi dog fundet, at uddelegering er blevet til et globalt anvendeligt begreb. For det første så vi, i forbindelse med Latour, at begrebet ikke længere udelukkende er forbeholdt mennesker, men ligeledes kan anvendes på maskiner, dyr, redskaber osv., og på den måde tydeligt vise forbindelserne og krydsfeltet mellem dem og menneskene. Dertil er det også blevet gjort klart, at denne overtagelse af aktivitet ikke blot er en neutral forflyttelse, men en gennemgående mediering. Hverken menneske eller pistol forbliver den samme i deres forening.

For det andet har vi lært, at begrebets globale anvendelse endda strækker sig ind i nydelsens domæne. *La machine à gloire* og *la claque* inducerer nydelse ved at lave en konstruktion, hvor det virker som om, der er noget at nyde, og derefter overtager de opgaven at nyde det, man burde nyde. Subjektets egen ubevidste uddelegering af nydelse ender med faktisk at skabe nydelse.

Hvad dette begreb i store træk implicerer i forhold til vores menneskeforståelse er, at mennesket ikke er en ø. Det er en pointe, som ikke er ny, men som måske har brug for nye motivationer og begrundelser

i dag, hvor vi som aldrig før sætter ting, eller sagt med Latour, aktører i verden, som har en agens, der strækker sig udover vores fatteevne. Både spøjse konstruktioner, der stille sniger sig ind i vores hoveder ligesom *la clique*, men ligeledes teknologi, laboratorier, produktionskæder såvel som global opvarmning, der vel nok er den mægtigste ikke-menneskelige aktør i vores tid. Vi ligner på mange måder troldmandens lærling, der hverken har forstået, hvilke kræfter han sætter i gang, og ej heller de evner og kræfter han har – og måske af større vigtighed – ikke har.

Litteraturliste

- Birket-Smith, Kaj. 1966 [1941]. *Kulturens Veje*, bind 1-3. København: Politikens Forlag
- Budtz Pedersen, David & Finn Collin. 2015. "Kampen om mennesket." I *Kampen om disciplinerne: Viden og videnskabelighed i humanistisk forskning*, red. David Budtz Pedersen & Frederik Stjernfelt. København: Hans Reitzels Forlag, s. 145-180
- Dolar, Mladen. 2017. "Den nydende maskine." *Lamella*, 2. Selskab for teoretisk psykoanalyse
- Dolar, Mladen. 1993. "Beyond Interpellation." *Qui Parle*, 6 (2). Lincoln: University of Nebraska Press, s. 75-96
- Durkheim, Emile. 1965 [1915]. *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: Free Press
- Harman, Graham & Bruno Latour. 2011. *The Prince and the Wolf: Latour and Harman at the LSE*. Zero books
- Harman, Graham. (2002): *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Open Court Publishing Company
- Harman, Graham. 2016. *Immaterialism*. Polity Press
- Lacan, Jacques. 1994 [1964]. "The Mirror-Phase." *Mapping Ideology*, red. Slavoj Žižek. Verso, s. 93-99
- Lévi-Strauss, Claude. 1966. *Structural Anthropology*. Basic Books
- Latour, Bruno. 1983. "Give Me a Laboratory and I will Raise the World." I *Science Observed*, red. Karin D. Knorr Cetina & Michael Mulkay. Sage Publications Ltd, s. 141-171
- Latour, Bruno. 1986. *Laboratory Life*. Princeton University Press
- Latour, Bruno. 1993. *We have never been Modern*. Cambridge: Harvard University Press
- Latour, Bruno. 1994. "On Technical Mediation – Philosophy, Sociology, Genealogy." *Common Knowledge*, 3 (2). Oxford: Oxford University Press, s. 29-65

- Latour, Bruno, Graham Harman & Peter Erdélyi. 2011. *The Prince and the Wolf*. Zero Books
- Riis, Søren. 2016. *(Re)associating Bruno Latour and Martin Heidegger: Interdisciplinary investigations in the fields of philosophy, sociology and history*. Roskilde Universitet
- Žižek, Slavoj, Judith Butler & Ernesto Laclau. 2000. *Contingency, Universality, Hegemony*. Verso