

”JEG SKAL I HVERT FALD IKKE HAVE EN BENZIN-SLUGER!”

Begær og bæredygtig værdiskabelse i kapitalismen. Et lacaniansk perspektiv.

”I’M CERTAINLY NOT GONNA HAVE A GASOLIN-GUZZLER!”

Desire and Sustainable Value-Creation in Capitalism. A Lacanian Perspective.



Anders Nolting Magelund

Kandidatafhandling. Cand.merc. (fil.)
Copenhagen Business School 2014
Afleveret 02/01/2014

Vejleder: Alexander Carnera, Institut for Ledelse, Politik og Filosofi

Antal anslag: 181.876 = 80 sider

Speciale. cand.merc.(fil.). CBS 2014
Anders Nolting Magelund
Vejleder: Alexander Carnera

*...Som al anden klimalitteratur:
dedikeret til fremtidige generationer...*

Key-words: Sustainability, Value Creation, Desire, Capitalism, Lacan, Žižek, Luc Boltanski, Ève Chiapello, Climate Politics, Neoliberalism, Ethos,

Indholdsfortegnelse

| | |
|--|--------------|
| English Summary | s. 4 |
| Indledning | s. 5 |
| Lacan og begæret | s. 5 |
| "Hvordan kunne man leve?" | s. 6 |
| I. En umulig klimakrise? | s. 8 |
| International klimapolitik | s. 8 |
| Lokal klimapolitik | s. 10 |
| CSR. Politiske virksomheder | s. 11 |
| En "polluter-pays"-økonomi? | s. 12 |
| Intermezzo: Vækst vs. modvækst? | s. 14 |
| II. Klimapolitikens inert | s. 18 |
| 1. Den instrumentelle tænkning og naturens klage | s. 20 |
| Heidegger, Gestell og Værensglemsel | s. 21 |
| Adorno og Horkheimer og subjektets ideologi | s. 23 |
| 2. Social-psykologi og vækst | s. 35 |
| Kynikeren og troens eksternalisering | s. 26 |
| Pligten til at nyde | s. 29 |
| Klimakrisens symptomologi | s. 31 |
| Intermezzo: Den forkerte ledelse af selvet? | s. 34 |
| III. Kapitalismens åndsfaser | s. 37 |
| Det sociale og kapitalismen: Vært og parasit | s. 37 |
| Chiapello og Boltanski og kapitalismens rekuperationsfaser | s. 39 |
| Modstandsformer 1. Den artistiske kritiks krise? | s. 40 |
| Modstandsformer 2. Den økologiske kritik | s. 43 |
| Intermezzo: Troskab mod begivenheden? | s. 46 |
| IV. Begær og kapitalisme | s. 49 |
| Begærets rolle i kapitalismen | s. 49 |
| Psykoanalysens "metode" | s. 50 |
| Ledelsen af det socialiserede begær | s. 56 |
| Analyse af "The Bling Ring" | s. 62 |

| | |
|--|--------------|
| Intermezzo: Hvis er drømmene vi drømmer? Psyko- | |
| analysens etik og anerkendelsen af nydelsen | s. 64 |
| V. Mod den nye nydelse...? | s. 68 |
| Myten om "falske" behov | s. 69 |
| B(l)æredygtig værdiskabelse | s. 71 |
| Livsstil, nydelse og kapitalisme | s. 72 |
| Konklusion | s. 77 |
| "Hvordan kunne man leve?" | s. 77 |
| Begæret | s. 78 |
| | |
| Litteratur | s. 79 |

English Summary

The overall aim of this thesis is to reflect upon the possibilities for letting sustainable living become an integrated part of our lives. How can sustainable living become phenomenological reality, and not just reduced to a mere technological rationality living outside our minds as it largely does today?

In the first part I will analyse and discuss the shortcomings of current climate political practices, and show how climate crisis can be seen as a symptom of the impossibility of thinking outside the growth paradigm, which currently governs neoliberal politics. Here the Lacanian concept of desire as well as Žižek's analysis of "post-ideological" cynicism facilitate an understanding of this symptomatology.

In the second part I will highlight the thesis proposed by Chiapello and Boltanski which argues that capitalism is a flexible system that allows assimilations of its own critics in a way that regenerates and thereby recuperates itself putting the critic into silence. This is evident by the current urge and desire for creativity, authenticity and flexible forms of working which are no longer in opposition to capitalism but rather a source of value. Chiapello and Boltanski propose that a new spirit in capitalism is emerging – the ecological capitalism, forwarded by the ecological critic. This paper accepts this proposal but finds that in order to become reality, this ecological mind-set must be subjectivized within the logic of capitalism just as what has happened to the artistic critic, which – however - seems difficult taking the current climate policies into account. A normative answer to this deadlock is that the concept of desire plays a crucial part in socialising new norms by capitalism. The concept of desire must be taken into account as a facilitating, changing and "ethical" force.

The Lacanian concept of desire hereby gets a twofold role as it does in clinical psychoanalysis, it serves as a diagnostic category for analysing current "unsustainable" practices, as well as it points toward a normative way of subjectivizing a sustainable living which – as proposed by Chiapello and Boltanski – will happen inside the logic of capitalism itself. This ethical moment of psychoanalytic discourse forwarded by the internal transformation in the capitalist substance is what can make change happen i.e. living a sustainable life without significant renunciation, and without succumbing into unsound Gestell-thinking again and again.

Indledning

En af mine bekendte fortalte mig, at hendes kæreste der tidligere i stor stil havde dyrket store benzin-slugende biler, nu havde solgt sin Cadillac, og købt en mindre og langt mere miljøvenlig bil. Bilerne var en hobby som han havde dyrket sammen med sin omgangskreds af ligesindede i mange år, men nu ville han "i hvert fald ikke have en stor benzinsluger!" som hun sagde. Ingen i mandegruppen var specielt optaget af store biler længere, og et par stykker kørte nu også rundt i energi-venlige biler, uden at tænke videre over dette.

Vi grinede først lidt af denne historie, men så studsede jeg over hvor sigende denne beretning fra det mikro-sociale var i forhold til nogle langt mere omfattende og radikale ændringer der muligvis er ved at vise sig.

For er det ikke nye normer af denne type der skal til, nu når klimapolitikken ikke lader til at rykke sig en tøddel? Klimapolitikken ligger under for vores umulige forbrug og kan ikke ændre sig nævneværdigt før vi er begyndt at begære de "rigtige" ting. Klimakrisen og bæredygtighed er ikke tekniske problemer. Bæredygtighed må blive levet liv, en livsform som vi alle må gøre til vor egen. Det er ikke noget der først og fremmest ordnes af politiske instrumenter og teknologi så vi mennesker kan fortsætte vores liv som i status quo. Hvad der skal til er altså heller ikke bare et spørgsmål om regulativt at skabe nye grønne markeder, det bæredygtige liv må have fænomenologisk virkelighed for at blive en realitet. Specialet spørger altså hvad der skal til for at det bæredygtige kan få fænomenologisk virkelighed?

Lacan og begæret

Et typisk udsagn som dette fra CSR-litteraturen fortæller os at kerneproblemet er en mangel på information, samt omkostninger og vaner:

"The belief that the private consumer market has a role to play in the fight against climate change is widely shared among Western governments and international organisations. Yet, the transition towards a low-carbon consumer market has progressed only slowly. One problem has been the so-called 30:3-syndrome. It refers to the observation that, although 30 per cent of individuals favour environmental and ethical goods, their market share has been only 3 per cent. Numerous studies have investigated the gap between consumer attitude and action, observing that many factors can have a negative influence on green consumption, including lack of information, cost and habit." (Krahmann 2013: 231)

Denne analyse læner sig som så meget litteratur der undersøger bevæggrundene for den træge grønne omstilling op ad en "rational-choice" tilgang: forbrugerne må have mere viden, og der skal flere økonomiske incitamenter til. Min tilgang er at der netop ikke er meget rationel tænkning blandt verdenssamfundets borgeres måde at handle og forbruge på. Derfor allierer jeg med den franske psykoanalytiker Jacques Lacan, og hans teorier om begæret og det konstitutivt splittede subjekt, der ifølge Slavoj Žižek udgør den i dag måske mest radikale version af et oplysningsprojekt og en ideologikritik (Žižek 2010: 45). Begæret bliver her en diagnostisk nøgle til at forstå de ubevidste fantasier der hersker i sproget og det sociale, og som står i vejen for en egentlig kritisk mobilisering og forandring. Jeg vil altså i første del af specialet forsøge at skrive mig frem til en symptomalogi for klimapolitikens inertie på baggrund af Lacans tænkning af begæret samt Žižeks analyser af den "post-ideologiske" kynisme.

"Hvordan kunne man leve?"

Bæredygtighed bliver ikke først og fremmest et spørgsmål om rationel tænkning, økonomi og dårlige vaner. For at det bæredygtige liv skal blive en realitet må det blive et spørgsmål om levet liv. For at parafrasere Deleuzes vitalistiske filosofis projekt bliver det et spørgsmål om: "hvordan kunne man leve?" (May 2005). Og al litteratur/tænkning der handler om bæredygtighed burde være optaget af netop *dette* spørgsmål. Deleuze vil redde ontologien i en metafysik-fjendtlig tid. Men for ham bliver ontologien som disciplin ikke et spørgsmål om at beherske og dominere det værende sådan som Foucault, Derrida og Butler mener det, men om *skabelse*. Hans tænkning bliver en mangfoldighedstænkning der konstant vil "palpere" de utænkte og uendelige forskelle der ligger i identifikationernes mellemrum (May 2005: 19). Specialets motto bliver altså at se tænkningen som en skabelse af begreber der ikke skal fikseres sandhed eller identitet men handler om de udsyn til at tænke og til at leve som de åbner op for os (Ibid: 22). Deleuze med hans anti-dialektiske tænkning bliver på ingen måde en hovedfigur i dette speciale, men spørgsmålet om hvordan man kunne leve, bliver bærende i undersøgelsen af hvordan der er muligheder for at det bæredygtige kan blive levet liv, altså mulighederne for skabelsen af nye bæredygtige livsformer og forskelle, nye drømme om vores liv. Men vi må have hjælp andetsteds til at formulere nye drømme, vi kan

ikke formulere dem selv. Der må være et sted der kan hjælpe os med at formulere nye drømme så vi kan begære og nyde på nye mere bæredygtige måder, og et sådant rum udgør måske kun i dag kapitalismen. Lacan synliggør for os hvordan vores egne drømme og kapitalismens producerede drømme altid vil overlape i en zone af uskelnelighed og gensidig dynamisk indgriben og påvirkning. Ligesom sproget ejer ingen denne zone. I denne sammenhæng tjener Chiapello og Boltanskis monumentale undersøgelser af dynamikkerne bag kapitalismens åndsfaser til at fortælle os om de strukturelle betingelser for at vi kan komme til at drømme om nye bæredygtige livsformer. Kapitalismen er et fleksibelt system der er i stand til at indoptage dens kritik og gøre den til sin egen, og derved mane kritikken til tavshed. Senest har kapitalismen formået at gøre den artistiske kritiks normer om kreativitet, autenticitet og projektarbejde til en kilde til fremdrift og værdiskabelse. Chiapello og Boltanski forudser at en ny økologisk åndsfasen i kapitalismen vil komme til syne, foranlediget af den såkaldte økologiske kritik. Specialet vil gribe denne prognose og analysere dens muligheder, og problematisere dens gyldighed og vilkår i en tid hvor mobilisering af en bæredygtig ethos¹ er et udsædvanligt sejt træk.

Og her bliver Lacans begærsbegreb centralt som en forandrende, "etisk" kraft, idet der i dette ligger mulighederne for at intervenere i den symbolske orden der er stedet for produktion af vores forestillinger og fantasier, kort sagt det sted hvorfra drømmen om det bæredygtige må komme fra. Kapitalismens ledelse af begæret bliver en væsentlig faktor for udbredelsen af nye fortællinger samt for den fortsatte troskab mod den begivenhed disse nye fortællinger er så snart de viser sig. Følgelig får Lacans begærsbegreb – ligesom i den kliniske psykoanalyse – en tofoldig rolle: dels tjener det som diagnostisk kategori og dels bliver det stedet for forandring, for en forandret ethos.

Så min problemformulering lyder som følgende:

Hvordan kan det bæredygtige med begæret som katalysator blive "levet liv" i fænomenologisk forstand? Eller i negativ variant: Hvad er vores muligheder for at komme væk fra den teknologisk rationalitetstænkning af det bæredygtige der pt. hersker?

¹ Begrebet ethos sigter her til den aristoteliske og stoiske tradition der ser etik som en forædling af menneskets praktiske sans (phronesis) og fornuft med henblik på det Gode liv. Etymologisk betyder ordet "hjemstavn", "sædvane" eller "karakter" og betegner en aktiv værensmåde snarere end et handlingsetisk regelsæt.

I. En umulig klimakrise?

Hvad gøres der i dag? Og gøres det rigtige? Man kan blive i tvivl når man kigger udover det klimapolitiske landskab der ganske vist fylder mere og mere i mediebildet, og viser et væld af initiativer som vi skal se i det følgende. Men jeg vil argumentere for at det meste handler om pseudoaktivitet der enten ikke vil eller kan få ordentlig fat om nældens rod. Dette vurderet umiddelbart ud fra det resultatslige og de nedslående prognoser for virkningerne af den policy man praktiserer i dag. Hvis klimapolitikens præmis fastholder troen på uendelig vækst på en endelig klode, vil klimapolitikken fortsætte med at være en labyrint uden udgang, hvor vi febrilsk forsøger os ad stadig nye veje, uden nogensinde at finde ud.

Men lad os tage et dyk ned i initiativerne med det håb for øje, at kunne tydeliggøre hvad der ligger underneden og ulmer af modstand mod ægte handling.

International klimapolitik

Tilliden til de internationale klimaaftaler der foranstaltet af FN er for tiden dalende. Det nyligt overståede COP19 i Warszawa førte heller ikke til nogle aftaler². De optimistiske og storslåede resultater i de storpolitiske klimaforhandlinger lader stadig vente på sig, og man er tilsyneladende ved at opgive at holde fremtidige temperaturstigninger under den tålelige grænse på under 2°C. Selvom der fra FN-regi er stort set total enighed om klimaforandringerne som menneskeskabte samt behovet for akut handling, er udsigterne til forpligtende aftaler tågede, ligesom det stadig diskuteres om ratificeringer af Kyoto-protokollen overhovedet er den mest konstruktive vej frem. FN's klimakonventions autoritative rapport der sammenfatter videnskabelige arbejder vedrørende klimakrisen erkender også denne inert: *"Der er stor sandsynlighed og mange vidnesbyrd om, at med de nuværende politiske tiltag til begrænsning af klimaændringer og relaterede praksisser for bæredygtig udvikling vil globale udledninger af drivhusgasser fortsat vokse i de næste 20-30 år"* ([tekstens fremhævnings³] IPCC rapport 2007⁴: 8). Man står altså tilbage med en undren over

² Se fx <http://www.information.dk/telegram/479765> [besøgt d. 12.12.2013]

³ fremhævninger ihh. til rapportens annex om "sandsynlighedsangivelser" p. 27

⁴ Pga. dette speciales begrænsede omfang er den såkaldte "synteserapport" benyttet i stedet for den samlede meget omfattende IPCC-rapport.

hvordan hele det internationale politiske system og dets beslutningstagere tilsyneladende står afmægtigt i forhold til at tage hånd om situationen, vel vidende at katastrofen ånder dem i nakken.

To mellemstatslige samarbejder dominerer den internationale klimapolitik i dag. I FN-regi ligger Kyotoprotokollen op til globalt samarbejde om begrænsning af udslip af drivhusgasser (herefter GHG [Green House Gasses]), og på EU-niveau ses et større kvotehandelssystem. Denne politik handler i grove træk om internationalt samarbejde om begrænsning af udledningen af GHG samt byrdefordelingen. Mange u-lande er nemlig fritaget fra at forpligte sig pga. deres akutte behov for teknologisk udvikling og økonomisk vækst, og fordi de derudover har haft historisk lave udledninger sammenlignet med vestlige post-industrielle samfund⁵. Dette princip er indkapslet i det i FN-regi brugte begreb CBDR (Common But Differentiated Responsibilities). FN-aftalerne og hermed Kyotoprotokollen udspiller sig *anarkisk*, dvs. uden nogen overstatslig instans – nationernes suverænitetsspositioner bevares altså og der er derfor intet krav om at forpligte sig (Nedergaard 2009: 46). Det bliver herved et større spilteoretisk anliggende⁶.

Måden hvorpå de lande der har forpligtet sig opnår reduktioner på, baserer sig på et udvalg af politiske instrumenter de såkaldte "flexible mechanisms"⁷. Udover denne systematiske omgang med CO₂-kvoter anbefaler IPCC-rapporten en række modvirkningsteknologier (IPCC-rapport 2007: 19ff) fx forbedret isolering, genindvinding af varme og elektricitet, forbedret arealforvaltning af agerjord og græsningsjord for at forøge kulstoflagringen i jorden, tilplantning med skov osv.

På lignende vis tænkes udfordringerne også teknisk på EU-niveau. Her ses et endnu mere ambitiøst kvotehandelssystem (Nedergaard 2009: 71ff). Men også her udebliver de storslåede resultater.

⁵ De involverede nationer i FN-samarbejdet er delt op i såkaldte annex I og non-annex I lande hvor sidstnævnte indbefatter udviklingslandene, som ikke er forpligtet til at sætte nogle mål for GHG-udledninger.

⁶ Hvis aktør A ikke ønsker at forpligte sig vil aktør B heller ikke idet dette ville give aktør A økonomisk forrang samtidig med at aktør B skal bøde for aktør A's ekstra forurening der jo ikke kender landegrænser. Heri består meget væsentlige dele af vanskelighederne i at nå frem til nogen aftaler, og oveni købet skal over 200 lande nå til enighed.

⁷ Disse 3 "fleksible mekanismer" består i: 1) International handel med CO₂-kvoter, 2) Clean Development Mechanisms (CDM) samt 3) Joint Implementation (JI) (Nedergaard 2009: 63). Disse politiske instrumenter gør det muligt at flytte rundt på de kvotebelagte GHG-udledninger der jo ikke kender til landegrænser. Virksomheder eller landes investeringer i CO₂-reduktioner i andre I-lande (CDM) eller U-lande (JI) gør det muligt at undlade større reduktioner indenfor den pågældende virksomhed eller nations egne grænser.

En lille undseelig rubrik i IPCC's synteserapport fra 2007 gør opmærksom på at der udover de anbefalede modvirkningsteknologier og politiske instrumenter "*også [er] stor enighed og middelstore vidnesbyrd om, at ændringer i livsstil, adfærdsmønstre og forvaltningspraksis kan bidrage til modvirkning af klimaændringer i alle sektorer*" ([tekstens fremhæving⁸] IPCC-rapport 2007: 22). Mere spalteplads bliver det ikke til på det område, hvor nærværende speciale mener at slaget skal slås. Der foreslås stort set kun teknologiske eller politisk-instrumentelle løsninger på problemet fra en autoritativ, supranational politisk instans. Dette afslører at den internationale politik anskuer klimakrisen primært som et *teknisk* problem, og ikke et anliggende for det socio-kognitive eller etisk-normative, altså man undgår eller overser en egentlig symptomatologi, at der skulle være noget i vejen med vores måde at tænke og handle på eller netop i relationen mellem tænkning og handling. Klimakrisen skal løses via institutioner og teknologiske "fix"⁹, dvs. en omfattende diagnose af det "mentale klima" undgås¹⁰.

Udover forsøget på at bremse CO₂-udledningerne samarbejder klimapolitikken også i stadig større grad med sikkerhedspolitikken. Vi vil formentlig se klimaflygtninge fra ødelagte områder, ligesom fremtiden vil byde på en kamp om de begrænsede ressourcer til en stadig velstandssøgende verden. Nye klimarelaterede krige truer med at bryde ud. Og derfor handler bæredygtighed for klimapolitikken ikke kun om økonomi og natur men også om bæredygtig mellem menneskelig interaktion.

Lokal klimapolitik

I kommunalpolitikken ses transnationale kommunale netværk der er opstået pga. de langsommelige internationale forhandlinger¹¹. I disse bottom-up aktiviteter er der mulighed for at arbejde i lokale nærområder og kigge befolkningens vaner og adfærd

⁸ se note 3

⁹ Begrebet "geoengineering" dækker over alle mulige "Georg Gearløs"-agtige løsninger såsom at male alle hustage hvide for at tilbagekaste solens stråler, eller sprøjte millioner af ton metalstøv ud i den øverste del af atmosfæren ligeledes for at afbøje solens stråler.

¹⁰ Visse af fortalerne for klimapolitikens institutionelt-tekniske syn på problemerne fremhæver fx gerne Montreal-protokollen som forbillede for klimaforhandlingerne og bevis på internationale aftalers mulighed (Nedergaard 2009: 68f). Denne protokol satte i sin tid en stopper for freon-udslippene ved en aftale mellem 24 lande, således at Ozon-laget forventes genskabt indenfor 100 år. Men freon-gasser kunne let overvåges og begrænsede sig til afgrænsede dele af produktionen fx ved køleskabe, og kunne let substitueres, modsat CO₂ og andre drivhusgasser der er fundamentet for hele den moderne civilisationens teknologiske liv.

¹¹ Af eksempler på disse organisationer kan nævnes ICLEI, Climate Alliance og Agenda 21 (der dog er FN-baseret), som enten er Public-Private-Partnerships eller CDM-projekter.

i sømmene og overvåge og ændre disse. Her giver det mening at tale om en biopolitisk overvågningslogik idet det nærpolitiske i højere grad forsøger og formår at installere normer og selvledelse i borgerens livssfære.

Ligesom i de internationale forhandlinger sker der ifølge mange undersøgelser heller ikke tilstrækkelig med handling i disse bottom-up klimapolitiske tiltag. Men ikke desto mindre er der en generel tendens til større tiltro til lokalpolitikken der som sine forcer tæller hurtigere og mere fleksible netværkskonstruktioner og bedre adgang til vidensdeling. Herved er der måske gunstigere grundlag for at nye praksisser og normer kan brede sig som ringe i vandet.

CSR. Politiske virksomheder

Ligesom der ses en stadigt større aktivitet i det lokalpolitiske niveau, er også flere virksomheder gået ind i kampen og udover de formelle FN og EU forpligtelser. Dette skal nok ses i et større perspektiv som vil blive uddybet senere, men drejer sig dels om legitimitet og markedsandel ligesom der også i den kommercielle verden er interesse i at stabilisere usikkerhedsmomenterne ved klimaforandringerne i forhold til investeringer. Jo vagere forudsigelser om tørke, storme, oversvømmelser, desto mere usikre vil fremtidige investeringer i diverse sektorer tegne sig (Nedergaard 2009: 48). Men der spares selvfølgelig også penge ved reduktion i produktionsomkostninger når produktionen bliver mere energieffektiv ved hjælp af genbrug og hjælp til at gøre underleverandører i fx U-lande mere bæredygtige.

Men virksomheder er underlagt efterspørgsel, og ansvaret for deres omstilling skal jo nok i sidste ende findes i dem der efterspørger, de såkaldt nyttemaksimerende forbrugere, men her er det grønne jo netop ikke i en tilstrækkelig grad blevet en norm, så der er stadig grænser for hvor langt virksomhederne vil strække sig når det ikke kan ses direkte på bundlinjen. Det diskuteres i lyset af CSR-revolutionen om der overhovedet er noget etisk imperativ der dikterer at virksomheder skal gå på kompromis med pengeakkumulationen. Her støder vi panden mod Milton Friedmans berømte neoklassiske mur af et argument: *"The business of business is business"* - der påhviler ikke virksomhederne andre samfundsgavnige forpligtelser end at skabe velstand til samfundet, indenfor rammerne af det juridisk dikterede. Friedman kan siges at være systemteoretiker - logikken er at erhvervslivet er et autopoietisk funktionssystem der blot skal genere kapital til samfundet - hertil og ikke længere.

Og sandheden er jo nok at virksomhedernes forpligtelser udover det nationalstatslige juridiske (fastsat i kvote-ordningen) ikke handler om meget andet end et "grønt image" og derved markedsandel. Men det er ikke desto mindre en spektakulær tendens at virksomheder de sidste 20 år er begyndt at agere politisk og opnå legitimitet ad denne vej. CSR er kort sagt en trend der gribes af flere og flere virksomheder, også pga. af generelt institutionelt "gruppepres". Fortællingen lyder at social ansvarlighed virkelig betaler sig. Kofi Annan lancerede i 1999 det ambitiøse FN-baserede "Global Compact" med ti socialt og økologisk ansvarlige principper, hvor virksomheder verden over – næsten på linje med klimaforhandlingerne - frivilligt kan forpligte sig (Chiapello 2008: 1). Det eneste krav for at deltage i dette initiativ er at Global Compact har ret til at offentliggøre navnene på de virksomheder der ikke har overholdt sine egne forpligtelser.

En gigant som IKEA søsatte ligeledes på eget initiativ et bæredygtighedsprogram der skulle integrere bæredygtig udvikling med økonomisk vækst, de ønskede at deres varehuse skulle reducere GHG udslip med 85% ved 2015. Men en bæredygtighedsrapport fra 2010 viste at deres CO₂-udledninger var steget med 48% siden det første år med oplyste tal 2007 (Steen Nielsen 2011: 81, 85). Den karismatiske Richard Branson har oprettet et helt forskningscenter under Virgin kaldet "The Carbon War Room", en virksomhed erklærer nu simpelthen krig mod CO₂, et meget effektivt signal at udsende. Men ender det mon ikke også i "Green-washing"? For lige meget hvor meget Virgin kæmper skulle det da være utroligt hvis de reducerede deres udledninger med de 70-80% der nok skal til før det batter.

En "polluter-pays"-økonomi?

En underliggende præmis for klimapolitikken er at det er muligt at værdisætte naturen. Men det bliver i visse henseender en næsten umulig opgave at give naturens ressourcer et ækvivalent udtryk i pengeform. At nå frem til den pris der indoptager alle de miljømæssige (for ikke at tale om de sociale) konsekvenser og omkostninger ved en given vare vil altid bero på et kvalificeret gæt. En sådan vare ville være en messiansk kategori, idet der ville opstå en teistisk økonomi à la Adam Smiths, nu blot opererende med en "usynlig grøn hånd"; den rette pris kunne regulere og redde verden. Men på Smiths tid var der ikke behov for at indregne negative eksternaliteter som naturen med, idet atmosfæren og naturen syntes uendelig hvad angik

ressourcer og bæreevne – det var blot et spørgsmål om at finde dem og/eller udvinde dem via teknologi. Vores markedsøkonomi i dag bygger på samme principper men nu blot med det begrædelige forbehold at der er sat en øvre grænse for ressourcerne og planetens bæreevne. Men ikke desto mindre står neoklassicismens økonomer i dag i en situation hvor de skal prissætte selve livet indirekte, idet prisens størrelse afgør de eksterne omkostninger i form af GHG som vil ramme befolkninger og dyreliv verden over (Bellamy Foster 2002: 33)¹². Som øko-marxisten John Bellamy Foster påpeger: *"Nature is not a commodity and any attempt to treat it as such and to make it subject to the laws of the self-regulating market is therefore irrational, leading to the overexploitation of the biosphere by failing to reproduce the conditions necessary for its continued existence"* (Ibid.: 39). Ikke desto mindre er CO₂-kvoter netop prissat således at et ton CO₂ ifølge Stern-rapporten bør koste \$85 hvis den skal iberegne alle negative eksternaliteter (Nedergaard 2009: 30f). Det er ud fra dette tal at kvotehandelsystemet i dag opererer og forsøger at regulere alt for store eksterne omkostninger. Men spørgsmålet er om ikke den *sande* pris (forstået som prisen der inkorporerer alle hensyn – sociale, økologiske, altså en bæredygtig "guddommelig" pris¹³) er ødelæggende for markedet som vi kender det i dag? Filosofen og økonomen Serge Latouche nævner en undersøgelse der viser at en total indoptagelse af negative eksternaliteter ville få dagsprisen for en gallon olie til at stige fra ca. \$1 dollar til \$14 dollar, og konstaterer lakonisk: *"Til den pris ville der ikke længere være civil luftfart og sikkert heller ikke ret mange biler på vejene"* (Latouche 2011: 113). Ifølge Stern-rapporten står vi pga. klimakrisen således faktisk med den største markedsfejl i historien (Nedergaard 2009: 36). Kapitalismens markedsrelative prissættelse er altså et eksempel på en umulighed der umiddelbart ikke kan løses indenfor de kendte koordinatorsystemer. Pengesystemet der opererer i abstrakte ækvivalenser

¹² Jf. også Kants distinktion mellem markedsværdi og intrinsisk værdi, hvor førstnævnte er relativ og sidstnævnte absolut idet den har værdi i sig selv – det være sig livet og naturen med deres uendelige værdighed. (Bellamy Foster 2002: 31) Det er derfor en hypotetisk prissættelse af et menneske forekommer så absurd, og i et menneskerettighedsperspektiv det samme som en voldshandling mod mennesket. På samme måde kan man sige at vi gør vold mod naturen blot ved at prissætte den.

¹³ Med "guddommelig" pris menes en pris der er al-perspektivisk dvs. den har medtaget alle tænkelige nutidige og fremtidige forhold. Derved opstår en absolut "grøn usynlig hånd". Som eksempel på umuligheden af en sådan guddommelig pris kan nævnes den mystiske bi-død i USA i 2007 der formentlig kan tilskrives sprøjtegifte (se Žižek 2009b: 457). Landbruget kan ikke overleve uden biernes bestøvning, så hvis bi-døden er opstået pga. sprøjtegifterne må brugen af sprøjtegiften indbefatte en afgift der tilsvarende kompenserer for de afgrøder der er gået tabt pga. biernes manglende bestøvning.

korrelerer ikke med naturens biologiske system der bør tilskrives intrinsisk værdi for at være bæredygtigt. Pengesystemet lever stort set fortsat sit abstrakte liv udenfor og uafhængigt af biosfæren. Priser er også historisk formateret, dvs. de har ingen relation til noget universelt transcendentalt værdigheds-princip som mennesket via menneskerettighederne er sikret (og som naturens ressourcer ifølge nogle også burde have). Igen bliver vores omgang med ressourcerne et etisk og kognitivt anliggende der ikke kan mestres af traditionel kapitalistisk markeds-mekanik og høkerregning, idet penge- og finansøkonomi er afkoblet ressourcernes organiske "økonomi". Pris-problemet beskrives i kort aforisme-form i Hölderlins berømte spørgsmål "*Gibt es am Erden ein Mass?*" (findes der på jorden en målestok?) – og hertil kunne man svare – nej, det gør der kun i himlen – den sande pris eksisterer kun i det guddommelige.

Der er ikke nok ressourcer til den type profitjagt og vækst som vi oplever i øjeblikket. En "guddommelig" pris ville derfor godt kunne lade sig gøre i en stationær økonomi. Men selvom det skulle være muligt at nærme sig en "guddommelig" markedspris et givent synkronsligt moment, der på al-perspektivisk vis har iberegnet alle eksternaliteter, vil dette princip løbe panden mod muren idet kapitalismen stadig har et krav om *vækst* og akkumulerende produktion, og prisen skulle derfor konstant ændres.

Intermezzo: Vækst vs. modvækst?

Sammenfattende må man konstatere at hovedbeviset på klimapolitikens umulighed ligger nok i det resultatslige, trods megen ihærdig fokus og indsats. Denne inertie på det klimapolitiske område har fået flere til meget rigtigt at rette skyts mod kapitalismen og særligt dennes krav om *vækst*. Er det måske nærmere i kapital-logikkens kortsigtede profitjagt og vækstimperativ at problemets kerne rumsterer, ligesom angsten for konsekvenserne af et evt. kollaps af vækstøkonomien forhindrer reel handling? Væksten er blevet en naturaliseret sandhed, et transcendentalt princip og ses som en uanfægtelig forudsætning for civilisationens fortsatte eksistens. Det 20. århundredes væksteventyr har da også med klimakrisen bevisligt sat sine spor¹⁴.

¹⁴ IPCC-rapporten nævner at udslip af GHG fra perioden 1970 til 2004 er steget med 70% (IPCC-rapporten 2007: 6).

Må der da være en grænse – en "grænse for vækst"¹⁵ – eller hvad? Eller er kapitalismen da væsensbestemt ved blind uendelig vækst? Som sagt opstod kapitalismen som økonomisk rationale på et tidspunkt hvor der tilsyneladende var ubegrænset adgang til ressourcerne, det var bare et spørgsmål om at finde dem og udvinde dem. Det tyder på at den neoklassiske økonomis grundprincipper ikke rigtigt har fulgt med i dag hvor biosfæren og dens råstoffer nu er en knaphed. Økonomi udbredes i dag stadig i sin selvforståelse som en "lære om at holde hus" i *det lokale* med en iboende mulighed for akkumulation af de uendelige omkringliggende ressourcer og ikke som det rettelig må være i dag en "læren om at holde hus" i en *global biosfære* med begrænsede ressourcer, med et loft. Så måske er denne akkumulationstænkning uddateret taget dagens empiriske situation i betragtning? CO₂-udslip kender desuden heller ikke til landegrænser, til grænser mellem de lokale "husholdninger", og man kan derfor ikke melde sig ud af rovdriften på planeten, der er vitterligt tale om en *global* krise.

Vækstens program idag; uendelig vækst på en endelig planet fortjener altså sandelig titlen *contradictio in adjecto*. Derfor bliver det et udtalt problem at der i dag i højere grad end tidligere sættes et indiskutabelt lighedstegn mellem økonomisk vækst og velfærd, hvorfor velfærden ses truet når væksten debatteres. Politikere i dag legitimerer sig som beslutningstagere i stadig større grad på baggrund af deres evne til at skabe vækst i samfundet. Men denne bekvemme måde at legitimere sig på er i klemme i forhold til forpligtelserne i de internationale klimaforhandlinger og det generelle krav om bæredygtig udvikling. Et udpræget dilemma synes at karakterisere den grønne vækstpolitik i dag: Skal man finde på nye fortællinger om velfærd¹⁶ eller blot sætte et grønt præfix foran den gamle væksttænkning? Den sidste løsning lader til at være den mest benyttede, for som filosofen Ole Thyssen skriver er det "*kun en politiker med dødsfantasier der går ind for nulvækst*"¹⁷. Det relativt nye policy-begreb "Grøn Vækst" synes i denne sammenhæng også at være "det nye sort", om man så må

¹⁵ Den såkaldte "Romerklub" lancerede allerede i 1972, dengang i ubemærkethed, en rapport kaldet "Grænser for vækst". Denne rapport er senere tildelt profetisk status og er i dag en del af "modvækst"-bevægelsens testamente.

¹⁶ Bhutan har taget skridtet og udviklet et alternativt kriteriesystem for vækst. I stedet for det traditionelle BNP (GNP) hvor økonomisk vækst er en hovedindikation på et lands velfærd, har de opfundet GNH – Gross National Happiness.

¹⁷ Kronik i Weekendavisen d. 26/10/2012

sige¹⁸. Dette begreb sigter efter en absolut afkobling mellem økonomisk vækst og bæredygtig udvikling. Disse to størrelser skal altså på bundlinjen gøres selvstændige: den økonomiske vækst skal stige og forureningen falde. I praksis skal det – foruden kvotehandelssystemet - ske via mere energi-effektiv produktion og forbrug. Der må endnu større opfindsomhed til i produktionssektoren for at skære ned på CO₂-besparelser. Spørgsmålet og kritikpunktet er om denne afkobling er empirisk mulig? En artikel i Information beretter om at absolut afkobling er lykkedes i Danmark¹⁹. En international rapport beretter her, at mens det danske BNP er steget med 1% er udledningen af drivhusgasserne faldet med 0,5% i perioden. Men samtidig fortæller den at dette tal ikke indbefatter skibstransportsektoren, dvs. det reelle tal er nok mindre optimistisk. Men ikke desto mindre betegnes resultaterne som en succeshistorie. Men man kan ikke undgå følelsen af at der er noget krampagtigt desperat over dette forsøg på at bibeholde væksten som vi stort set kender den blot med grønne fortegn.

Grøn Vækst – der i øvrigt blev lanceret af Danmark²⁰ i samarbejde med Sydkorea – har ikke overraskende mødt kritik fra flere fronter. En autoritet som Ulrich Hoffmann der er afdelingsleder i FN's handelsorganisation UNCTAD har flere kritikpunkter overfor Grøn Vækst. Bl.a. mener han at det er tvivlsomt om de nødvendige reduktioner af GHG kan ske hurtigt nok i forhold til væksten, ligesom udliciteringer af produktion, ja hele et produkts cyklus der kan have forgreninger til hele verden, kan være svære at medregne i det nationale regnskab (Steen Nielsen 2011: 98f). Men et af de mest markante argumenter mod Grøn Vækst, som også Hoffmann nævner, er det såkaldte *Jevons paradoks* også kaldet "rebound-effekten". Dette paradoks er veldokumenteret og beskriver hvordan der er evidens for, at forsøg på at energi-effektivisere vil resultere i at de sparede penge blot vil blive anvendt på andre energiomkostningsfulde aktiviteter, hvilket paradoksalt kan resultere i større samlet udslip end hvis man ikke havde forsøgt at energi-

¹⁸ Begrebet er vokset ud af de to andre begreber der orienterer sig efter samtænkning af økonomisk udvikling og bæredygtighed: Ecological Modernization Theory og Sustainable Development.

¹⁹ Artikel i information d. 13/09/2013: "Ny rapport: 'Danmark har skabt grøn vækst'"

²⁰ se evt. den ambitiøse – og på det seneste skandaløsombruste hvad angår bilags-sagen - Global Green Growth Forums (3gf) hjemmeside: www.3gf.dk

effektivisere²¹. Som Jørgen Steen Nielsen skriver: hvad vil vi da typisk bruge den sparede energi/penge på? En rejse til Thailand fx (Ibid.: 97)? Der *må* installeres et bæredygtigt mentalt regime, vores handlinger *må* baseres på nye værdier, hvis vi skal gøre os forhåbninger om at nissen ikke konstant flytter med.

Som kontrast til alt dette må endeligt nævnes begrebet "modvækst" der udgør en stærk kritisk modspiller til vækstsamfundenes umuligheder, og det "politiske svindelnummer" *bæredygtig udvikling* ofte er. Serge Latouche fremstår som en modvækstens "nestor", og i hans lille bog *Fornuftig modvækst* gennemgås principperne for et modvækstsamfund. Men spørgsmålet er – trods dette programs indlysende og klare tale til fornuften – om vi besidder overgangsbetingelserne? Man kan ikke andet end at sympatisere med Latouches tanker om at genopdage fritiden, at gøre op med hastighedstyranniet, at producere efter formelen "mere ud af mindre". Men hvad er det der så sejlivet stritter imod en realisering af Latouches konkrete utopi?

²¹ Se også Bellamy Foster 2002: 94f. For en grundigere gennemgang af Jevons paradoks se: Steve Sorrell: "Jevon's Paradox Revisited: The Evidence for Backfire from Increased Energy Efficiency". *Energy Policy* 37 (2009), pp. 1456-1469

II. Klimapolitikkens inert

Ville klimapolitikken tage sit ansvar mere alvorligt i lyset af en konkret og voldsom klimarelateret katastrofe? Noget tyder på at tegn på klimaændringer i den eksterne natur animerer til handling, men måske på en bestemt måde der kan være mere eller mindre løsrevet fra tænkningens rige. Som Žižek siger om den "sande utopi" som én der: *"opstår, når situationen forekommer så fuldstændig umulig at løse indenfor det muliges koordinater, at man ud af den rene overlevelsestrang må opfinde et nyt rum. Utopi er ikke en fri forestilling, men et spørgsmål om den inderste nødvendighed"* (Žižek i Jøker Bjerre 2012: 236) I denne fremstilling bliver utopien en nødvendighedsgestus, og det kan blive en farlig situation, måske en voldelig statsmagtshandling. Klimaforhandlingerne må medtænke at et økofascistisk diktatur kan blive en realitet uden den fornødne rettidige omhu. Men katastroferne og den deraf følgende tendens til at handle irrationelt begynder i det små at vise sig. Mens disse linjer skrives har man netop afholdt det årlige klimatopmøde i Warszawa (COP19). I lyset af den voldsomme tyfon der ramte Filippinerne i tiden op til topmødet, mente flere kommentatorer at den filippinske premierministers tårevædede og indtrængende bøn om handling for at undgå flere fremtidige katastrofer for hans land, kunne få en direkte effekt på forhandlingerne. Et andet mere hjemligt eksempel på dette forhold at fysiske tegn på katastrofen kan føre til handling, var det eksplosive skybrud over København lørdag d. 2.7.2011 der satte ind med en kraft vi ikke tidligere havde erfaret på egen krop i Danmark²². En reel katastrofe i samfundsundergravende forstand var det jo ikke, men her blev vi mindet om virkningerne af menneskelig interferens i atmosfæresammensætningen på en ny og mere akut måde²³. Byen blev omdannet til en kanalby med meterhøje vanddynger, folk gik forundrede på gaderne og kiggede op i det mystiske himmelhvælv, trafikken

²² Jeg oplevede skybruddet ved selvsyn. Det var en lørdag aften og jeg skulle spise middag i byen med min daværende kæreste, men vi var ved at give op – alle steder havde lukket totalt pga. vandmassernes indtog – indtil vi efter flere timer fandt en restaurant der havde åbent – den lå tilpas højt oppe så dens køkken ikke var oversvømmet! Der er stadig langt fra sådanne luksusproblemer til humanitære katastrofer der ifølge forskerne vil vise sig indenfor de næste årtier.

²³ Skybruddet kan ifølge eksperterne ikke med sikkerhed relateres til den globale opvarmning, men det er uden for tvivl at vi kommer til at se mere af samme type eksplosiv nedbør i Danmark i fremtiden. Se evt. <http://www.dmi.dk/nyheder/arkiv/nyheder-2011/skybruddet-i-koebenhavn-en-smagsproeve-paa-fremtidens-klima/> [besøgt d. 01.10.13]

ophørte, naboer fik naboers hjælp, der skete skader for milliarder hvilket var den direkte årsag til at forsikringsselskaber forhøjede deres takster²⁴. For en stund virkede det som om at den globale opvarmning fyldte mere end sædvanligt i avisernes debatsider. Der viste sig konturer af et uvant opbrud i måder at handle og tænke på, koordinatorene for vores måde at indgå i det fælles på ændrede sig måske et øjeblik for så at vende tilbage til den vante virkelighed hvor naturens stabilitet synes metafysisk garanteret. Dog fik skybruddet den konsekvens at der efterfølgende kom øget fokus på klimatilpasning (og altså ikke *modvirkning*), udvidede kloaknet etc.. Skal der en række katastrofer som skybruddet til før der vitterligt vil ske handling? I forhold til handling er katastrofens paradoks følgende: katastrofen må undgås, men måske er vi som mennesker indrettet således at vi først formår at handle når katastrofen allerede *har* indfundet sig og i værste fald er irreversibel? Eller mere mundret – formår vi *kun* at handle når det netop *er* for sent? Her er vi så uheldigt stillede pga. klimakatastrofens særegne fænomenologi. Modsat andre katastrofer sker den i et abstrakt tempo. Gradvis ændres vejrsystemer og cyklusser, havene stiger, men i tempi der kun kan registreres af videnskabens abstraherende blik, ændringer der er usynlige for den sansende krop – man kan fx heller ikke se et træ vokse blot ved at stå og stirre på det²⁵. Den fremstår som en abstrakt trussel med nærmest usynlige kausalitetssammenhænge mellem årsag (GHG-udledning) og konsekvenser (Global opvarmning), helt modsat andre katastrofer som fx jordskælv, tyfoner eller atom-bombeangreb. I efterdønningerne på katastrofer af sidstnævnte karakter er verdenssamfundet uhyre mobilt og snarrådigt med alt hvad der hører sig til af mobilisering af humanitær hjælp. Derfor er det klart at flere peger på klimakatastrofens særegne fænomenologi som en væsentlig barriere. Men udover denne barriere mener jeg at der er andre vigtigere barrierer der må diskuteres. To bud på barrierer vil jeg udpege i det følgende. Den første er epistemologisk af karakter og angår vores opfattelse og erkendelse af naturen. Den kritiserer teknologiens og subjektets ideologi, dets usurpering over naturen, og kan beskrives dels ud fra Heideggers teknikkritik og Værensglemsel, dels i en oplysningspessimistisk immanent-kritisk tradition hvor klimakrisen kan hævdes at

²⁴ Overrumplende 6,9 mia. estimeres skybruddets forsikringsskader at have beløbet sig til. Se evt. <http://www.business.dk/forsikring/skybrud-giver-prishop-paa-forsikringer> [besøgt d. 01.10.13]

²⁵ De områder der rammes først ligger i øvrigt udenfor de vestlige beslutningstageres (her iberegnet politikere såvel som forbrugeres) synsvinkel. Det være sig stillehavsøer eller inuitsamfund.

være et udslag af det regressive moment ved oplysningen. Sidstnævnte tager selvfølgelig afsæt i Oplysningens Dialektik af Adorno & Horkheimer, hvor oplysningen er blevet uren, hvor viden bliver magt, magt over den ydre natur. Problematiseringen af hele menneskets blik på naturen, som ressource og som middel har givet anledning til mange smukke tanker om et menneskets genindtrædelse i naturens kosmos, om en mere autentisk holistisk samleven med naturen, naturen som et "du" måske ligefrem et "jeg". Det andet bud på en barriere for omstilling tilbyder en socialpsykologisk forklaring, og den vil mene at en "syndefaldstænkning" er naiv og at smukke økotopiske fantasier ikke har nogen resonans i det lange løb, de har ingen normativ værdi og kan ikke i umiddelbar forstand omsættes til egentlig handling. For det som det egentlig drejer sig om er økonomien og dens totalitære kolonisering af vores begær og tænkning. Kort sagt er kapitalismens vækstdoktrin og vores tvungne besættelse af denne det egentlige problem.

1. Den instrumentelle tænkning og naturens klage

Naturen klager i dag som følge af menneskets interferens i atmosfæren. Atmosfæren og naturen er blevet en så tilstoppet kloak pga. den omfattende menneskelige indflydelse at geologer nu i forhold til at klassificere geologiske perioder taler om en antropocæn tidsalder (af anthropos) der i dag afløser den holocæne periode. Filosofen Peter Sloterdijk anvender vittige men rammende neologismer til at betegne situationen: "Vejrmedforårsagere" og "atmosfæredesignere". Vi er i dag udover den globale opvarmning i atmosfæren og havene også vidne til en stigning i såkaldt "induceret seismicitet" – menneskeskabte jordskælv! Er der noget grundlæggende galt med vores syn på naturens ressourcer? Og er det derfor vi ser klimaproblemerne? Skyldes klimapolitikens inertie et bagvedliggende perverteret værdisystem, et forfejlet normativt handlingsetisk fundament der ser naturen som noget der er underlagt og tjenende mennesket? Jeg vil argumentere for at denne løsning er uproduktiv og i værste fald totalitær og ideologisk. Men ikke desto mindre fortjener tanken en redegørelse, idet den ligger til grund for mange af de forestillinger der florerer i de kollektive fantasier i dag både i det politiske og i økonomien også i forhold til begrebet om det autentiske der diskuteres i en senere sammenhæng.

Adorno og Heidegger beskæftiger sig begge mere eller mindre direkte med menneskets forhold til naturen. Trods forskellene i deres tænkning er de begge enige om farerne ved den instrumentale tænkning, og deres optagethed af denne skyldes et forsøg på enten at redde tænkningen fra misbrug eller undgå menneskets fremmedgørelse fra sig selv. Selvom klimakrisen først blev manifesteret et par årtier efter deres død mener mange at deres tænkning i lyset af klimaproblemerne alligevel nu får forstærket relevans og herved opnår en profetisk status. De ville i dag tale om en boomerangeffekt ved den instrumentelle tænkning, klimaets hævn over menneskets herredømme, noget de måske næsten ville godte sig over i dag. Og netop i lyset af denne boomerangeffekt ville de som pharmakon ordinere en tilskyndelse til genoplivelse af den sande tænkning som vi i vores kyniske tidsalder er kommet på sær afstand af i de institutionelle lag, som klimapolitikken vidner om.

Heidegger, Gestell og Værensglemsel

Nu er Martin Heidegger jo ikke berømt for at beskæftige sig med politisk filosofi (højst berøgtet qua sin dubiøse beskæftigelse med nazismen), det er som metafysikkens og fundamentalontologiens gralsvogter vi kender ham, men ikke desto mindre ville han sige at neoliberalismens teknokratiske klimapolitik var en lukning af Daseins åbne og spørgende karakter. Han ville sige at klimapolitikken var drevet af Gestell-tænkning og derfor en del af den moderne videnskabelige attitude der kendetegner det "moderne verdensbillede". Dette indbefatter en "afdækningsmåde" der afdækker Væren – dvs. også naturens ressourcer – som "bestand". Bestand er et syn på en given ressource som en beholdning, ren middel til teknikken udfordrende "bestillen" for en videre "bestillen" – oversat fra Heideggers finurlige neologismer: materialet for teknikken væsens logik mister autonomi (Heidegger 1999: 46). Gestell er den afdækning af det værende som ligger *til grund* for den moderne teknik. Det vil sige at for Heidegger skal teknikken ikke forstås teknisk (Ibid.: 50), men ud fra den afdækningsmåde der ligger til grund for den. Dette betyder at der godt kan tænkes et "friere" forhold til teknikken. Heidegger mente at kunne se at antikkens grækere havde en slags teknikforståelse (*technē*) der ikke så afdækning som et spørgsmål om bestand, altså en værensforseglende afdækning, men om *poiesis* – poetisk afdækning (Ibid.: 43). Og i dette nostalgiske teknikbegreb finder Heidegger altså en sandere teknisk rationalitet end ved Gestell. Men særligt i

kunsten ser Heidegger en "redning" idet "*Kunsten [både er] beslægtet men også væsensforskelligt fra teknikken*" (Ibid.: 64). Det antikke græske begreb *technē* var ikke en egentlig praksis, men netop en Værensafdækning der ifølge Heidegger både kan afdække det værende som enten middel eller sandhedsåbenbarende som i kunsten. Kunstværket viser netop ikke en standsning i Værens bevægelse, men er sandhedens skikkelse dvs. en uendelig Værensåbenbaring – en begivenhed. (Jørgensen 2003: 369). Kunsten kan som poetisk *form* vise hen til den "poetiske tænkning" der vil bryde med den instrumentelle tænkning, og altså afdække Væren som sandheden (Ibid.: 364). Heidegger giver kunsten og tænkningen samme status, hvorimod kunsten har det fortrin at kunne formidle *alētheia* gennem en ting, en form. Kunstens "skin" anskueliggør nemlig den ontologiske differens, striden mellem det værende og Væren, hvorfor "*Det skabte værk er [...] sandheden, som har fået skikkelse*" (Ibid.: 359). Kunsten skulle altså besidde en kraft til at vise os ud over Gestell-tænkningen, ligesom den "poetiske tænkning".

Som Žižek skriver var Heidegger med Gestell netop *ikke* bange for at det der kunne gå galt var en katastrofe som atom-udslip, biogenetisk kontroltab eller global opvarmning (Žižek 2009b: 447). Det der bekymrede Heidegger var at hvis Gestell endte som den eneste disponible afdækningsmåde ville det ontiske sluge det ontologiske, Da-sein ville blot blive til Sein altså endnu et objekt for videnskaben, altså at mennesket selv skulle blive og ende som bestand og dermed frataget sin position som spørgende mulighedsvæsen. Menneskets hermeneutisk-fænomenologiske tilgang til "verden" ville snævre ind.

Her er det ikke ved siden af at læse en kritik af det biopolitiske og det neoliberale projekt som vi ser det i dag, ind i Heideggers teknikkritik, for så vidt mennesket i dag gøres til middel (human kapital eller ressource) for økonomisk fremgang, og det humane element, mennesket som mulighedsvæsen, derved udhules. Og det er netop her at han efter min mening tager fat i noget meget centralt til at forstå hvordan vores tænkning af det bæredygtige i dag bliver overladt til den teknologiske rationalitet i stedet for at blive et spørgsmål om at se klimakrisen som en mulighed for at tænke det bæredygtige som noget der kan angå vores liv. Men hvor Heidegger finder en "reddende" udlægning af teknikken i *kunsten*, mener jeg at der må gås andre vej for at subjektivere det bæredygtige liv og ikke tænke det via Gestell. Gestell-begrebet lader jeg derfor ligge for en stund, men vil altså senere tage det op

når jeg diskuterer Lacans psykoanalyse, der bestemt også har visse rødder i Heideggers fænomenologiske filosofi.

Adorno og Horkheimer og subjektets ideologi

Adorno og Horkheimers oplysningspessimisme fortjener også her at blive nævnt (Adorno og Horkheimer 1993). For dem sker oplysningen dialektisk, der er en ikke-integrerbar rest, en skyggeside, et regressivt moment ved oplysningen. Undertrykkende totalitære ideologier er fx det uomgængelige supplement til et oplysningsprojekt der ikke har kunnet besinde sig, hvorfor viden bliver lig magt, viden der har renonceret sin egenverdi. Hele subjektets konstitution og historie eller "subjektets urhistorie" sker (onto- og fylogenetisk) via en herredømmestrategi, ved indre afkald og tæmning såvel som ydre kontrol og rationalisering af den angstfremkaldende udifferentierede natur. De ville altså tilskrive oplysningens blinde barbari ansvaret for den klimamæssige misere. Naturen reduceres til abstrakt materiale for herredømme, og fratages en intrinsisk værdi. Den må bemestres og komme mennesket til gavn.

Men en ubehagelig konsekvens af denne genvisitering af Adorno & Horkheimer i lyset af klimakrisen skulle være at alt levende i naturen skulle have samme uendelige værdighed som vi kender det fra menneskets selvudnævnte status i menneskerettighederne, og at vi derfor skulle være tvunget til at vælge en økocentrisk socio-etik fremfor en humanistisk og umulig antropocentrisk socio-etik, dvs. vi kunne risikere at løsningen måtte blive et økofascistisk diktatur, at det ubetingede hensyn til naturen ville føre til en ny øko-ideologi. Adorno & Horkheimer var først og fremmest optaget af subjektets ideologi i forhold til det mellem menneskelige, og at man nu skulle til at mærke naturens tvang ville være i modstrid med den positive valorisering af oplysningsprojektet som humanistisk, der trods alt er deres håbshorisont og ideal om frihed. Kort sagt skulle deres ideal om oplysningsprojektets selvbesindelse føre til naturens tvang over det mellem menneskelige i form af økofascisme²⁶? Eller måske kunne man tænke sig til en gylden middelvej? Oplysningsprojektet skal i hvert fald – hvis det skal og kan fortsættes – medtænke den eksterne natur i sin antropologi og etico-politik, og

²⁶ Henrik Jøker Bjerre filosoferer i samme anledning over hvor grænsen for alt det biologiske livs rettigheder skal gå. Skal fx AIDS-vira også have rettigheder i kraft af at være biologisk materiale? (Jøker Bjerre 2008: 141)

derfor revidere synet på nogle af de oprindeligt formulerede grundbetingelser for menneskelig frihed.

Det skal også nævnes at Adorno ligesom Heidegger ser en redning i kunsten. Den autonome kunst i sin formrefleksive (og relative autonomi) inkarnerer den nødvendige kritiske ethos. Kunsten bliver det sted hvorfra den undertrykte "første naturs" klage kan lyde. I kunsten opstår der et immanent rum for forsigtig utopisk tænkning, der herved kan pege udover det samfundsmæssigt givne og konfrontere samfundets selvforståelse med dets virkelighed i en kritisk grænsesøgende praksis. Kunsten og den æstetiske sensibilitet besidder altså en utopisk modkraft til den instrumentelle tænkning der jo ifølge dem ville være årsagen til klimakrisen. Men som Camilla Flodin skriver gælder det ikke om at idealisere naturen i kunsten, dvs. mimetisk repræsentere den idylliske natur hvilket ville føre til ideologi (hvilket fx ses tydeligt i reklamens diskurs), idet en sådan idealisering altid vil være et natur-dominerende samfunds projektion (Flodin 2010: 4). Naturens skønhed skal formidles indirekte og få stemme via den abstrakte kunst som kritiserer den "anden natur" og derved peger på den fremmedgjorte første natur som en forestilling om noget mere oprindeligt og friere. Vi må altså ifølge Adorno gennem kunsten – med Arnold Schönbergs ord – "Fremad mod naturen".

Men spørgsmålet er nu om vi her og nu kan bruge kunsten som redning. Formår kunsten i dag at konfrontere subjektiviteten som ideologi og installere en ikke-instrumentel handlingsmodus således at vi kan gå i en dialog med naturen i stedet for en "imperialistisk" invasion der kendetegner det natur-dominerende samfund? Besidder den tilbagetrukne rural-nostalgiker Heidegger og den praksisforskrækkede immanent-kritiske Adorno *direkte* kraft til at komme i kritisk øjenhøjde med senkapitalismens hektiske gøren? Kan syndefaldsretorikken kalde masserne til vækkelse? Svaret bliver desværre nok: nej. Problemet er at vi godt *ved* at vore praksisser er umulige, men vi fortsætter med dem. Problemet er med Sloterdijks ord vores "falske oplyste bevidsthed" (Sloterdijk 2005: 14). Hvis vi forlader Adorno og Heideggers meditationer over naturen som det sårede dyr og mennesket som den ugudelige jæger, og kigger på neoliberalismens social-psykologi kan vi få øje på bl.a. troen på væksten som et "ideologisk fantasme" der strukturerer store dele af det sociale, ligesom vi kan se hvordan et særligt nydelsesethos' praksisser på kynisk vis ikke kan gradbøjes.

2. Social-psykologi og vækst

For at nærme os en symptomalogi for klimakrisen må man spørge hvad det er for socialt strukturerende faktorer der determinerer klimapolitikkens afmægtiggjorte rolle i dag. Jeg mener at et problem er at politikken og den økonomiske teori selv i sine mest alternative afkroge ikke formår tilstrækkeligt at stille spørgsmålet om *hvorfor* vi ikke kan undvære vækstens ideologi²⁷. Man må spørge hvad der gør at vi igen og igen kan udtænke og opstille overbevisende kontrafortællinger som fx Latouches' modvækstprogram, der demonstrerer vækstens blindgyder og plæderer for nye fortællinger om væksten, genindførelse af fritiden, mere ud af mindre osv. uden at kunne virkeliggøre dette. Hvorfor får disse smukke økotopiske kontrafortællinger der dyrker dét som vi alle véd - at lykken er klimavenlig, den er kærlighed, venskab, fællesskab²⁸ - aldrig rigtig resonans i det sociale liv? Vækst for vækstens skyld og det neoliberalistiske krav om en bestemt type selvrealisering overlever smidigt i klimapolitikken, selvom det er disse fænomener som klimapolitikken dybest set burde kredse om, i stedet for den tekniske forvaltning af ressourcerne, samtidig med at begæret efter ressourcerne stiger stødt i alle verdens afkroge. Kunne klimapolitikken dog bare undlade at gøre sig til vækstens ukritiske tjener, dvs. gøre op med sin funktion som neoliberalistisk forvaltningspolitik af den type der afvikler politik som projekt, som vision, som dialog, og reducerer det til ren teknokrati. Staten og det politiske træder i denne forstand i baggrunden som instanser der skal facilitere den fortsatte vækst og kun intervenere i markedet når dette viser tegn på krise eller får skræmmer. Klimapolitikken indeholder derfor ingen normative idealer, men er i det store og hele spændt for kapitalismens vogn, en vogn med al for meget fart på og tilsyneladende uden nogen egentlig indre retning hvad angår det bæredygtige. Skal klimapolitikken som så megen anden politik gøres til *politik* (polis) igen, må rollerne byttes om. Hvad *vil* vi med kloden og væksten?

²⁷ Lad mig slå fast at de rationelle argumenter for vækst selvfølgelig er mange – velstand har ganske rigtigt et humanistisk islæt og et sikkerhedsaspekt. Velstand er en ressource til bekæmpelse af menneskelig lidelse og sygdomme, en forudsætning for oplysning og uddannelse, en platform for den generelle velfærd der skal transcendere tvang og sikre mennesket autonomi. De menneskelige samfund er afhængige af en vis vækst for at kunne opnå fornøden fysisk kapabilitet og overskud for at kunne stige op ad Maslows berømte behovspyramide.

²⁸ Se fx undersøgelsen i Steen Nielsen 2011: 135: "lykken er klimavenlig". Steen Nielsen refererer til en undersøgelse der viser at "bløde" værdier som socialt samvær, afslapning, sex faktisk sættes højere end de værdier der forurener, en indikation på at folk idealiserer de bløde værdier som noget der skulle give større eksistentiel intensitet og indhold.

Hvad vil vi med *hinanden*? I så fald må politikken lede kapitalismen, således at væksten er et middel og ikke konstant bliver identificeret som målet. Den burde handle om det humane. Men dette er imidlertid gammelt nyt. Hvad disse fortællinger *ikke* formår er at trænge tilpas ind i de social-psykologiske mekanismer der fungerer som vækstfetichismens aldrig svigtende støttehjul.

Som jeg senere vil demonstrere, har begæret og den specifikke ledelse af det i dagens kapitalisme en afgørende rolle i hvordan vi tror og nyder i dag. Og det er en diagnose af de social-psykologiske kræfter der styrer dette, som jeg mener er vejen til at forstå, hvorfor der ikke er noget der tyder på, at politikken kan genvinde sin status som leder af samfundets sociale liv, en rolle der måske irreversibelt er overtaget af kapitalismen.

Men som vi skal se ligger der netop i dette forhold en måske endnu mere potent mulighed for tilvejebringelsen af de betingelser der kan give os en grøn omstilling.

Kynikeren og troens eksternalisering

Det seneste år har de såkaldt "Selfies" hærget i de sociale medier. Rigtig mange laver dem, senest vor egen statsminister Helle Thorning-Schmidt til Nelson Mandelas begravelse. Men der poseres altid med en kæk ironisk distance, et fjollet ansigt, en opportunistisk attitude som en kritisk bemærkning til den overdrevne tendens til selviscenesættelse i vores samtid. Selve ordet "Selfie" som medieindustrien hurtigt har taget til sig, har en ironisk distance til sin egen praktisering som "selvglad", "selvoptaget", hvilket man jo netop mener at lægge afstand til når man laver dem. Men Žižek ville sige at netop denne distance reproducerer ideologien, for vi fortsætter med at tage "Selfies" så vi kan købe smartphones, og bruge facebook, selvom vi ved at vi egentlig ikke tager det alvorligt eller tror på dem. Som Žižek skriver: "*The modern subject explicitly claims not to believe, while in his unconscious (fantasy) he does so.*" (Žižek citeret i Johnston 2007: 71) Via psykoanalysen kan vi altså formulere en ideologikritik, hvor det bliver tydeligt hvordan fantasier er afgørende for at forstå hvordan individer selvom de hævder at stå udenfor ideologien stadigvæk forbliver i ideologiens rum, endda måske i større grad i dag (Johnston 2007: 70f). Žižek kritiserer Habermas for bl.a. stadig at have tiltro til den kommunikative fornuft som sprogets immanente telos, dvs. vi når fornuftens universalier via argumentets kraft, og dermed frihed, forstået som herredømmefri

interaktion i det mellem menneskelige (se Žižek 2005: 259f). Ideologi er for Habermas en *"systematisk sløring af kommunikation"* (Žižek 1994: 10) en sløring af den regulative idé som den stabile symbolske orden udgør når der kommunikeres tvangsfrit. Men Habermas overser ifølge Žižek kynikerens tro ved at insistere på samtalens transparens som regulativ idé. For kynikeren mener *netop* at stå kritisk udenfor ideologien i dens socio-symbolske artikulering; kynikeren kan hævde: *"jeg er dybest set en original anti-konformist, og tror egentlig ikke på varerne, pengene, væksten, det er bare min dumme nabo der gør det"* men alligevel have to biler, overarbejde til han segner, og indgår altså derfor stadig i kapitalismen og vækstens trædemølle. Han tager i teorien ikke sit symbolske mandat alvorligt. Kynikerne bliver ofre for deres egen illusion om illusionsløshed i det postideologiske samfund à la "vi har ingen ideologier i dag, der er ingen der tror på noget". Derfor kan en humanistisk ideologikritik ikke nå kynikeren, for han mener netop at han ikke tror på noget, og *har* gennemskuet ideologiens maske. For der er netop ubevidste sprækker i den symbolske orden, ustabiliteter i sproget, hvilket kynikerens tro demonstrerer, som vi kan nå gennem Lacans anti-humanistiske subjekts-kategori. Vi kan ikke bare naturalisere den symbolske orden, som Habermas' diskursetik forudsætter når vi via talen *kan* nå et transparent og selv-identisk subjekt. Det vil subjektet aldrig være hos Lacan. Žižek mener derfor at vi med Lacan måske (i kombination med Hegel) som den eneste teoretiske figur kan nå på højde med vores tid.

I Žižeks ideologikritik er troen ikke et intimt fænomen eller *"rent mental tilstand, men derimod altid [...] materialiseret i vores faktiske sociale aktivitet: Troen understøtter fantasmet, der regulerer den sociale virkelighed"* (Žižek 2010: 76). Tro er en *social* kategori i dag, og vi tror gennem distancen. Ligesom med julemanden behøver der faktisk ikke være én eneste der tror på at ham, eller et andet samfundsmæssigt forhold, for at troen opretholdes som socialt fænomen; ingen tror men det er nok at alle formoder at der er nogen der tror. Lad mig supplere med en af Žižeks yndlingshistorier: Niels Bohr og hesteskoen. Bohr blev spurgt hvorfor han som rationel videnskabsmand havde en hestesko, der ifølge overtro skulle holde ånder væk, hængende over døren til sit sommerhus. Hertil svarer Bohr at han selvfølgelig ikke tror på den, men at han har hørt at den virker selvom man ikke tror på den (Žižek 2009b: 300).

Den kyniske distance som vi fx ser det med "Selfies" bliver altså ren ideologi, for vi fortsætter med at tage "Selfies" selvom vi ved at det eneste formål er at vi skal bruge flere penge og iscenesætte os gennem de sociale medier. Men den kyniske "realistiske" åbenhed er altså gennemsyret af ideologi. Kynikeren kan således optræde fuldt oplyst, men handle som han ikke er oplyst. Han er fetichist i praksis, men *ikke* i teorien (Žižek 2010: 71). Marx' gamle spidsformulering af ideologien "*De ved det ikke, men de gør det alligevel*" konverteres for kynikeren i et "*De ved det godt, men de gør det alligevel*". Kynikeren er således ikke som den undertrykte i den gamle ideologikritik, en forblændet fantast der ikke er oplyst om ideologiens skjulte udbytning, nej kynikeren er faktisk "hardcore realist" (Žižek i Johnston 2007: 73). Ideologi er derfor ikke noget der ligger bagved – det er faktisk åbenlys fremtrædelse som i "kejserens nye klæder". Dette forklarer også hvorfor en (ideologi)kritisk praksis som en "afmaskering" får så svært ved at slå til i dag når al falsk bevidsthed tilsyneladende ligger blotlagt.

Kynikerens forestilling om at stå udenfor er ifølge Johnston kapitalismens ideologiske strategi for at vi kan bevare en vis grad af mental sundhed i dette cirkus, en forestilling om et autentisk selv – det konforme afpersonaliseres, og den egentlige tro på væksten og forbruget eksternaliseres. Žižek mener fx at "vestlig Buddhisme" fungerer som en fetich, en ideologisk flugt, der gør at vi fuldt ud kan deltage i kapitalismens hektiske spil, og bevare en illusion om at vi ikke er en del af den, at vi er oplyste om dens overfladiske karakter vel at mærke med at vi samtidig deltager i den for fuld skrue (Žižek 2009: 66)²⁹. Denne fetich tillader kynikeren at (lade som om) han accepterer den samfundsmæssige virkelighed som den er (Johnston 2007: 73). For Žižek er den forskydning i de psykiske strukturer som fetichen er, det senmodernes svar på hvad neurosen var tidligere på Freuds tid. Kynikerens fetich mener han, er et konstitutivt træk for det postmoderne subjekts psykiske strukturering af den sociale virkelighed, en særlig "teknik" til at kunne håndtere nutidens kapitalistiske ideologi (Ibid.: 73).

I forhold til klimakrisen er analyserne af kynismen relevante, da de fortæller os hvorfor det kritiske ord i dag har mistet sin performative kraft, oplyst viden og tale

²⁹ Det er den såkaldte vestlige Buddhisme "light" som Žižek retter skyts mod. Den originale Buddhistske lære om den anstrengende og smertefulde overgang fra samsara til nirvana har Žižek stor respekt for, og mener at den på mange afgørende punkter har ligheder med hans elskede lacanianske psykoanalyse. Se fx Žižek 2005: pp. 328-340 hvor han sammenligner Lacans etiske akt med Buddhismen.

omsættes ikke restløst i handling. Vi kan bruge det til at forstå inertien i de storpolitiske klimaforhandlinger, samt "tornerosesøvnen" på forbrugerens individniveau – vi venter på at prinsen skal vække os så vi pludselig begynder at forbruge mere anstændigt og bæredygtigt. Kynismeanalyserne viser hvordan den diskrepans mellem viden (om vores umulige ressourcetærende praksisser) og handling er en anseelig barriere for grøn omstilling. Vi ved godt alle sammen at væksten er umulig og at klimapolitikken ikke rigtig virker, men vi lader i praksis som om vi ikke ved dette.

Alt dette er nu faktisk mere komplekst end som så, idet begæret også har en stor andel i problematikken. Vækstens og (over)forbrugets relation til begæret vil blive grundigt uddybet senere når fx kapitalismen og dermed væksten lever af et subjekt der ønsker at være "*alt det den Anden mangler*" (Hyldgaard 1998: 101). Men her ønskede jeg blot at præsentere kynikeren som en begrebslig person til at forstå den fantasmatiske strukturerede diskrepans mellem viden og handling der tydeligvis hersker på klimaområdet.

Kynismeanalyserne åbner altså op for måske at kunne forstå en ny måde at bedrive oplysningskritik på, idet den anerkender at jo mere vi i dag mener at træde ud af ideologien desto mere bliver vi viklet ind i den.

Pligten til at nyde

Et andet fænomen der i en social-psykologisk optik står i vejen for nogen egentlig bæredygtig mobilisering er den i dag fremherskende "pligt til at nyde". Afkaldsetik eksisterer fænomenologisk ikke længere i vores tid andet end i visse perifere modstandsformer der måske snarere opfattes i psykiatriske kategorier, dvs. som patologiske selvpinere, fx "skraldere" eller raw-foodists. Hannah Arendts fænomenologiske analyser af den kristne afkaldsetik i det offentlige rum er her interessante og betegner meget fint det som den nutidige kapitalisme så nødigt vil have os til. Den Gode handling, det virkelige afkald som i den kristne etik er en aktivitet der "*åbenlyst [rummer] en tendens til at undvige øjets og ørets opmærksomhed*" (Arendt 2008: 92f), dvs. afkaldet kan kun være virkeligt afkald hvis det besidder en fjendtlighed over for den offentlige sfære. Den Gode handling må leve

sit skjulte liv og glemmes ligeså snart den er gjort (Ibid.: 94)³⁰, og derved vil der for nutidens øjne være noget selvdestruktivt over en sådan aktivitet. Handlingen skal kunne stå emphatisk *udenfor* det offentliges perception i sin karakter af at være gjort for det Godes egen skyld, og er derfor i modstrid til nutidens afkald der netop er fuldt integreret i den kapitalistiske logik, og derfor ikke kan stå emphatisk udenfor. Vi kender det fra Žižeks eksempel med Starbucks Coffee der har et afkald integreret i deres produkter – ”betal \$1 ekstra og red regnskoven i Bolivia”. Derved kan vi eskalere vores forbrug samtidig med at vi gør ”afkald”, hvilket så ikke har meget med afkald at gøre i sidste ende (Žižek 2009: 53). Den Gode handling forsøges at fastsættes og indgå i markedsækvivalenser og fratages derved sin autonomi. At gøre en virkelig gerning for det Godes skyld, dvs. en virkelig bæredygtig handling forstået som afkald eller Eros til det fælles, har altså meget trange kår i dag. Det købende subjekt har ikke længere ansvar for om handlingen er etisk eller ej, det ansvar flyttes over på den Anden (meget mere om dette når Lacans etik diskuteres senere). Dette fortæller os helt centralt at et afkald i dag modsat i fx den kristne etik, udspiller sig i de andres nærvær, og man får en god følelse med sig selv når vores afkald netop er møntet på at skulle registreres symbolsk af andre. Forbrugeren er gennemgående én der forbruger i den Andens nærvær, nydelsen og forbruget får i dag et større ekshibitionistisk aspekt. Afkaldet bliver følgelig performativt, kapitalismen hjælper os til at performe det. Det er ikke og må ikke være en inderlig og subjektiv følelse længere.

Vi skal derimod føle skam i dag hvis vi ikke nyder for fuld skrue. Žižek nævner et hotel hvor - af ”hensyn til at kunne nyde sit ophold” - rygning er forbudt og giver bøde. Taget på bogstavet får man her en bøde ved ikke at nyde sit ophold (Žižek 2009a: 58). Det kan se ud som om senkapitalismens permissivitet skulle være en frigørelsesproces, hvor alle måder at nyde på er tilladte. Men imperativet om at skulle gøre hvad man har lyst til bliver altså i sidste ende et imperativ der negerer sit eget udsagn: ”Du skal nyde!”. Vi er altså *tvunget* til nydelse. Det kantianske ”overjags” krav: ”du kan fordi du skal!” vendes på obskøn vis til ”du skal fordi du kan!”

³⁰ Žižek giver et andet billede i anekdotiform på den kristne etiks handling for det Godes skyld: en kvinde under Ludvig den Helliges korstogt blev spurgt hvad hun skulle med hhv. en krukke med ild og en spand vand: ”jeg vil brænde paradiset op og slukke helvedes flammer, således at ingen kan gøre en handling for at modtage paradiset glæder eller frygte helvedes pinsler, men kun handle af kærlighed til Gud” (Žižek 2005: 332) Her er der ikke langt fra Lacans etik som vi skal se senere.

(ibid.) Hvordan skulle det at gøre afkald være muligt i en samfundsmæssig virkelighed der har ét imperativ: "Enjoy!"? Nydelsen er i dag hellig, og har fortrængt og afløst afkaldet som hellig kategori, som den egentlige Gode handling.

Her skal blot nævnes et væsenstræk ved samtidens kapitalisme, hvor intensiveringen af, og investeringen i nydelsen (i kvantitativ forstand) tydeligvis tærer mere og mere på naturens ressourcer, hvorfor dette nydelsesimperativ må ses som en hel klar barriere for en grøn omstilling.

Klimakrisens symptomalogi

Efter nu at have præsenteret en længere analyse af klimapolitikens umuligheder, inertie og barrierer vil jeg her samle trådene i en slags delkonklusion i form af en "symptomalogi" for klimakrisen, der gennem resten af specialet gennemløbende vil blive udbygget og nuanceret i takt med at det teoretiske apparat – særligt fokuset på Lacans begærsbegreb - vokser. Både påpegnings af nødvendigheden af en socialpsykologisk baseret symptomalogi for klimakrisen, samt den positive og kritiske artikulering af denne symptomalogi betragter jeg altså som et af dette speciales hovedbidrag til klimadebatten. For det er kun igennem en sådan at det kan blive muligt at se hvor der kan være platforme og oversete muligheder for bæredygtig værdiskabelse, og hvornår et bæredygtighedsinitiativ vitterligt *er* bæredygtigt.

Når jeg vil tale om klimakrisen som symptomatisk er det for så vidt den er et symptom på en *ensidighed* i vores tænkning der i dag har opgivet at stille spørgsmålet om "*hvordan man kunne leve*". Livet er sat på formel, som om vi altid allerede ved hvad det Gode liv er. Videnskaben skal derfor løse klimakrisen teknologisk så vi kan fortsætte med denne "business-as-usual". Ligeledes skal intellektuelle helst reduceres til eksperter tjene det neoliberalistiske projekt, universitetet reduceret til et korrelat til kapitalakkumulationen. For at gribe Heideggers Gestell, bliver klimakrisen et symptom på at vores evne som mulighedsvæsener er i krise, Dasein svinder ind til Sein, vores fænomenologiske opmærksomhed sættes i systematiserede rammer. Vi fjerner os fra en inspektion af det utænkte i vores liv og samfund, som er det der har drevet os gennem tiden, det er faktisk dette der er menneskets historie. Og på denne måde kan man godt tale om klimakrisen som eksternaliseret symptom, for så vidt vi *ikke* formår at handle – andet end i kynisk uforsvarlig forstand; når vi ikke længere formår at se udfordringer

og kriser som en åbning for nytænkning og overveje hvad vi kan gøre. Som fetichist er kynikeren pervers, dvs. "konserverende", vi har i den forstand fx brug for hysterikere der kan siges at være "innovative" (Hyldgaard 1998: 140f). Hysterikeren kan ikke affinde sig med det symbolske mandat eller den tildelte interpellation han er blevet pålagt af konsensuspolitikens administration. I forhold til klimakrisen handler og nyder vi kun som kynikere, og derfor er klimakrisen et symptom på et presset og indsnævret selv. Filosofen Dany-Robert Dufour har forsøgt at lave en reel diagnosticering af det postmoderne selv som *psykotisk*. Han identificerer et bestemt subjekt der så at sige "fremelskes" af det neoliberale og som er markedskompatibelt og arbejdslederligt. For så vidt dette subjekt kan fastholdes i denne position må institutionerne opløses i det omfang de kommer i vejen for relationen mellem individ og marked (Dufour 2008: 63). Institutionerne, fx også kunstinstitutionen, som "selvets" og "selvdannelsens" rum kan siges at svinde ind, i takt med at isen på polerne svinder ind kunne vi tilføje. Dufour taler om at Freuds neurotiske og Kants kritiske subjekt er under afvikling, dvs. i lacanianske termer, den Anden - der repræsenterer hele den symbolske orden, sproget, samfundet, der hvor subjektet oplever en begæring, den symbolske instans der vil det noget, der formodes at kende alt om subjektet - er ved at forsvinde. Staten der i det moderne bestred rollen som den vejledende Anden er i dag i stedet en tilrettelægger af det neoliberalistiske subjekt (Madsen 2011: 104). Herved opstår der altså skrøbelige psykotiske subjekter som er perfekte for det neoliberalistiske marked, der er ingen større fortælling, faderfigur eller Lov som subjektet kan anklage eller omfavne. Det postmoderne betegner derfor ifølge Dufour en mulig irreversibel antropologisk mutation (Madsen 2011: 98) – et subjekt der enten kun har sig selv at spejle sig i, eller alternativt muligheden for at købe sig en identitet af markedet. En egentlig symptomalogi for subjektiviteten er derfor for Dufour mere tiltrængt end nogensinde. Neoliberalismens patologier i det subjektive tiltrækker sig da for tiden også stadig større opmærksomhed i en socialpsykologisk optik³¹. Selvets rekreationsrum bliver presset, der er krav om konstant genskabelse og konkurrence, "think-positive"-ideologien levner ikke plads til humanistisk-dialektisk friktion. Kapitalismen fratager os selvdannelsens anstrengelse. Dette er faktisk dens *produkt* i dag. Kapitalismens

³¹ Af nyligt udkomne titler der behandler subjektiviteten i neoliberalismen kan foruden Dani-Robert Dufour der præsenteres i det følgende, nævnes: Alain Ehrenberg: *Det udmattede selv. Depression og samfund*. Informations forlag, 2010 ; Byung-Chul Han: *Træthedssamfundet*. Møller, 2012.

oplevelseskultur berøver os kedsomheden som Benjamin kalder "*den fugl der udruget erfaringens æg*", hvorfor den produktive kedsomhed bliver den egentlige mangel"vare" i dag, om man så må sige. Stress, depression, angst, er i dag stadig hyppigere fænomener konstaterer statistikkerne, måske netop fordi disse tilstande er de eneste autentiske tilbagetrækningszoner, zoner der ikke kan gentrificeres og indlemmes i den stadig større markedsliggørelse af affekter.

Selvom Dufour laver en beundringsværdig symptomalogi for det neoliberale subjekt, hælder jeg mere til Žižek der faktisk mener det modsatte – at den Anden står meget stærkt i dag, og netop i skikkelsen af den der sætter os i stand til at begære og nyde på kapitalismens præmisser. Det er også lidt uklart om Dufour med psykotisk mener en total afsymbolisering af den Anden, eller han mener at den Anden som samfund i det postmoderne er afløst af dårlige kopier af den Anden, og at den Anden er blevet overtaget af markedet (Ibid.: 103, 104). Hvis det symbolske vitterligt som Dufour mener er ved at blive afsymboliseret ville vi jo slet ikke kunne begære eller nyde?

Det er Žižeks kyniker jeg mener er den figur der bedst betegner selvets krise i det postmoderne, fordi kynikeren nemlig har beslaglagt "*den guddommelige*" handlings mulighed, hos ham hersker kun (*i praksis* vel at mærke) den Andens benhårde lov. Kynikeren kan sagtens teoretisere om fx en økotopi à la Latouches, men den kan ikke komme på tale i praksis. Hysterikerens konstitutive undren og utidighed kender kynikeren ikke til.

Så når klimapolitikken gang på gang fejler, er det symptomatisk for et afmættiggjort selv. Der reproduceres et kynisk selv, der troligt følger nydelsesimperativet, og dette skyldes som vi senere skal se kapitalismens monopolisering af begæret og dens orkestrering af begær og nydelse. *Det er præcis disse forhold der styrer den fortsatte uproportionerede rovdrift på ressourcerne, og fjerner det fra at kunne håndtere klimakrisens udfordringer med myndig autonomi.* Således bliver klimapolitikens umulighed først og fremmest et spørgsmål om en bestemt tro og nydelse formidlet af kapitalismens styring af det socialpsykologiske net af relationer, og ikke fx en utilstrækkelig grad af ressourcegenbrug, mislykket kvotehandel og upraktiske solcelleanlæg, ej heller et spørgsmål om et instrumentelt syn på naturens ressourcer, for bag alt dette ligger et kynisk subjekt der ikke længere magter at tænke og handle selvstændigt.

Intermezzo: Den forkerte ledelse af selvet?

Med flere medicinske metaforer kan vi sige at neoliberalismen udfærdiger en recept der ordinerer en "pille"-løsning overfor klimakrisen som socialpsykologisk patologi. Men det der er brug for er "snak"³². En af Freuds allerførste patienter døbte psykoanalysen "talekur", og symptomatisk for et samfund der er ved at blive fanget i sit eget "Gestell"-spind, har psykoanalysen med dens tidskrævende psykodynamiske logistik måttet se sig udkonkurreret af psykofarmaka og kognitiv turbo-terapi, så lønarbejdet i produktivitetsens navn kan genoptages hurtigst muligt. Det er derfor at dette speciale henter inspiration hos den lacanianske psykoanalyse der om noget er optaget af sprogets radikale muligheder og subversive orientering. Sproget kan vise sig både som en forbandelse og en gave, og under neoliberalismen får sproget trangere kår som en frigørende gave, i stedet bliver vi *slaver af sproget*. "Pille-løsningen" skaber ifølge psykoanalysen ikke den handlekraft der er spundet af det guld som selvdannelsens anstrengelse er, det er kun "snakken" der formår dette. Selvom psykofarmaka bestemt har visse effekter nytter det ikke så længe der ikke arbejdes med samfundets symbolske orden der er ved at sende mennesket og kloden på kollisionskurs. Det kyniske præstationssamfund som det tegner sig pt. er en menneskelig blindgyde, og i endnu højere grad når naturen nu ikke kan følge med længere. Gestell-tænkningen må ikke blive den sutur der lukker samfundets socio-symbolske orden i en farlig friktionsløs neoliberalistisk konsensuspolitik.

Der må arbejdes med den socio-symbolske orden der strukturerer koordinatorene for begæret så der kan skabes nye felter og perspektiver for begær og livsformer. Sådan er det efter min mening kun muligt at "tæmme" bæredygtighedskrisen. Finanskrisen som intern systemisk krise lader til at være tæmmet (for en stund) via neoliberalistiske styringsredskaber og hele synet på sektorens logik med ikke-eksisterende aktiver synes ikke at være kommet transformeret ud af krisen. Men klimakrisen kan netop tilsyneladende ikke løses ud fra samme logik med tilsvarende disponible styringsredskaber. Og derfor bliver klimakrisen et symptom på alt for stor tro på at de forhåndenværende politisk-tekniske instrumenter nok skal klare det for os – vi behøver ingen gennemgribende intervention i det sociale og mentale klima. Det skitserede subjekt og den fremlagte symptomalogi gør det lige pludseligt forståeligt hvorfor klimaforhandlingerne ikke kan lykkes. Klimakrisen er og bliver

³² Metaforen "pille vs. snak" inspireret af Hyldgaard 2003: 45

derfor et anliggende for det humane, og for *ledelsen af selvet*. Hvis politikken som vist ikke rigtig formår at lede selvet i dag andet end på neoliberalistiske præmisser, må klimapolitikken forlades som garant for udviklingen og installeringen af en bæredygtig ethos. I det følgende vil jeg derfor se på om mulighederne for at kapitalismen kan lede selvet henimod et nyt mentalt regime for bæredygtig værdiskabelse, kapitalismens styrke og svaghed er på én gang at den i dag har en privilegeret adgang til det livsverdenslige. Som jeg indledningsvist nævnte er det Chiapello og Boltanskis tese at kapitalismen ikke blot er ren kapitalakkumulation, men også er vedhæftet et ideologisk eller "åndeligt" supplement der skal sikre kapitalismen legitimitet og "*Anschlusswert*" og som tilsyneladende transformeres i forhold til det kapitalismen får at vide den ikke er. Tesen lyder kort, at hvis kapitalismen vitterligt er på vej ind i en ny økologisk åndsfasen, må den lede individerne i denne retning for at der ikke kommer til at opstå for meget opposition til den, og true dens hegemoniske stilling. Den må vise sig duelig i at demonstrere for dens kritikere at den kan blive bæredygtig. Fænomener som CSR og Grøn Vækst kan med nogen ret siges at være sådanne kritik-afbøjende praksisser, men det spørgsmål jeg i de kommende afsnit vil stille er, hvorvidt disse praksisser er radikale nok så længe selvet stadig ledes til kynisme og konstant hedonistisk nydelse – heraf kan der efter min mening ikke opstå ægte bæredygtig værdiskabelse.

Arkitekten Bjarke Ingels' koncept "Hedonistic Sustainability" kan med megen ret siges at være symptomatisk for neoliberal "pille-tænkning" og for hvordan nuværende CSR-praksisser fungerer forfejlet i forhold til et forsøg på en bæredygtig værdiskabelse. Ingels ønsker prisværdigt nok en bæredygtighed uden afkald, men alligevel bliver det bæredygtige element ikke et spørgsmål om ethos, men *design*. Som han siger i en video-optaget TEDtalk³³: "[COP15-klimatopmødet i København 2009] was drowning in this general misconception that sustainability is a question of how much of our existing quality of life are we prepared to sacrifice in order to afford becoming sustainable; almost like this protestant idea that it has to hurt in order to do Good. But sustainability can't be like some kind of a moral sacrifice, or political dilemma or even like a philanthropical cause – it has to be a design challenge. (00:01:30-00:02:00)". Citatet indkapsler kynismens umulighed: Problemerne eksternaliseres til design, der stilles intet spørgsmål til gældende sociale normers

³³ se følgende link: http://www.ted.com/talks/bjarke_ingels_hedonistic_sustainability.html

bæredygtighed. Der er ingen refleksion over hvad "det Gode liv" er eller vigtigere - *kunne blive*. Vi skal fortsætte ad status quo, og allerede førromtalte "Jevons paradoks" sætter stolen for døren for projektets mulighed: alt hvad vi sparer af ressourcer, energi og penge gennem designet vil blot blive brugt andetsteds for så vidt "designet" ikke intervenserer og ændrer nogen koordinatore i det levede liv. Arkitekturen kan måske have en vis begrænset behavioristisk effekt på brugerne, fx i form af bedre cykelforhold, men den vil ikke ændre noget på en stagneret sproglig orden, ud fra hvilken - som vi skal se - at begæret udgår fra.

Ingels er et perfekt eksempel på hvordan virksomheder, arkitekter og mange meningsdannere ukritisk lader sig gøre til bugtalerdukke for neoliberalismens "ikke-tænken" når det kommer til klimakrisen. Efter de forrige žižekianske analyser bliver det synligt hvordan ideologien stråler ud af Bjarke Ingels' udtalelse. Ikke noget at sige til at han efter sin TEDtalk modtager et "kynisk" publikums uforbeholdne applaus: vi kan nu nyde videre, mens vi inderst inde ved at Ingels' idéer ikke vil føre til de store ændringer, hverken for klimaet eller os selv. Troen på, at vore (umulige) klimapolitiske praksisser nok skal klare det, eksternaliseres til dét "ideologiske fantasme" der netop står i vejen for rigtig mange bæredygtighedsinitiativers virkeliggørelse.

Men lad os i det følgende se på hvordan man kan tænke en mere rigtig ledelse af selvet i forhold til bæredygtig værdiskabelse.

Og ved den rette forståelse af de subjektiverende dynamikker relateret til kapitalismens interne "åndstransformationer", kan vi måske komme nærmere en mulig platform for en virkeliggørelse af det bæredygtige som *levet liv*.

III. Kapitalismens åndsfaser

"Såret lukkes kun af det spyd der stak det"

Richard Wagner, Parsifal (1883)

Det sociale og kapitalismen: Vært og parasit

Kapitalismen er ontologisk tom, den er ikke en substans, men kan siges at være et operativt princip der opererer i et net af relationer i det sociale. Dette operative princip kan allegorisk sammenlignes med en parasit: Ligesom vores egen krop der gæster milliarder af bakterier som styrker vores krop, har kapitalismen i flere generationer som en blind kraft drevet parasitvirksomhed på det sociale krop, som en udefrakommende "intruder". Og dette i og for sig patologiske men også produktive parløb har kastet vældige resultater af sig til fordel for begge parter, men betegner samtidig som sagt også en konstitutiv symbiotisk krise der må holdes i ave. Det sociale samarbejde med kapitalismen er evigt dynamisk, organisistisk og derfor også ekstremt sårbart. Chiapello og Boltanski vil nu se kritikken som den *medicin* der kan bevare forholdet mellem vært og parasit frugtbart, i akkord. Kritikken og modstanden som sociale kategorier *findes*, og de vil modsætte sig at vi ikke havner i "The Matrix"-scenariet som apatiske slaver af kapitalismens blinde tæring af vores sind og kroppe. Chiapello og Boltanski har derfor et ambivalent syn på kapitalismen, som en produktiv men også sygelig kraft. Deres bog "New Spirit of Capitalism" har altså som agenda at styrke den medicin der hele tiden er nødvendig at udvikle, for at vært/parasit-forholdet ikke skal ende i ren patologi. Kritikken bliver derfor livgivende for et system der altid vil være på vej i legitimitets- og dermed også produktionskrise³⁴. Vi havner derfor øjensynligt i Žižeks fukuyamaske mareridt om en kapitalisme med "et menneskeligt ansigt", selvbedraget om en angiveligt

³⁴ Mere historisk-konkret initieredes de deres undersøgelser på baggrund af en undren over at kapitalismekritikken omkring 1980'erne var stagneret eller ligefrem fraværende (Chiapello & Boltanski 2005: xiv). Men som de også fremfører i et forord til genudgivelsen fra 2005 har kritikken fået mere vind i sejlene allerede fra de tidlige 00'ere og frem (ibid.: xvi), og måske endda endnu mere efter finanskrisens komme i 2008 med dens vidtrækkende sociale konsekvenser.

postideologisk tidsalder hvor kapitalismen blot skal forfines mod stadig mere tålelige forhold³⁵. Så Chiapello og Boltanskis historietænkning af kapitalismen som en slags "historiens afslutning", en kapitalisme der blot kontinuerligt skal reformeres vha. kritikken abonnerer Žižek ikke på. Og det skal her tydeligt understreges at dette speciale ikke godtager hele Žižek-pakken (der vel i Žižeks egen optik egentlig er én stor "take-it-or-leave-it" monolitisk mundfuld!), men fremdrager de elementer i hans tænkning der kan destillere væsentlige pointer hos Lacan, som er den egentlige teoretiske hovedfigur i specialet. Žižek ser klassekampen dvs. den økonomiske antagonisme som dén grundantagonisme der må ophæves for at kapitalismens andre antagonismer kan ophæves (Žižek 2010: 41). Min fremlægning af kapitalismen er altså ikke helt i hans ånd, jeg mener at der er potentialer i kapitalismen vel at mærke ift. bæredygtighed – kapitalismen i sig selv er ikke kuren men det er samspillet mellem kritik og kapitalisme der bliver den fortløbende kur. Jeg fortolker derfor ovennævnte citat fra Parsifal i en mere "kapitalisme-positiv" valør, modsat Žižek som bruger det til at forklare hvordan netop Marx så at "*den samme logik, der har drevet menneskeheden ind i fremmedgørelsen også skaber betingelserne for afskaffelsen af denne fremmedgørelse*" (Ibid.: 40). Fremmedgørelsen frembragt af kapitalismen blev altså det katalyserende moment for selvsamme kapitalismes sammenbrud. Hvor Žižek pga. klassekampen som grundantagonisme kun tror på den radikale subversive handling som løsning på de fire antagonismer han flere gange har udpeget³⁶, mener jeg at en sådan handling virker for urealistisk indenfor den horisont klimakrisen skal løses i, inden det er for sent (reducere GHG-udslip med mindst 80% inden 2050). Specialet får derfor en vis pragmatisk grundstemning der er fremtvunget af klimakrisens prekaritet: der må og skal handles indenfor en begrænset tidshorisont medtænkende kapitalismen som den overvejende tager sig ud nu, men uden at tænkningen sættes over styr. I henhold til min brug af Parsifal-citatet må kapitalismen derfor selv skabe rammerne for heling eller behandling af "det sår" den

³⁵ Men jeg er enig i Žižeks analyse af at det er selvbedrag at sige at vi lever i en post-ideologisk tidsalder, hvilket de forrige kynismeanalyser også viste. Samfundet er i lacaniansk-hegelsk optik pr. definition patologisk, der er altid en fantasmatisk rammefortælling der skal skjule det samfundsmæssige Reelle, den traumatiske umulighed for nu at bruge lacanianske termer (se Žižek 2010: 86f). Men derfor gælder det som sagt om at drage fordel af "parasitten" id. kapitalismen.

³⁶ Disse er 1) klimakrisen, 2) ejendomsretten til immateriel produktion eller det generelle intellekt, 3) de socio-etiske implikationer af tekno-videnskabelige landvindinger (særlig indenfor bio-genetik) samt 4) nye former for apartheid (stadigt voksende slumområder, dvs. flere ekskluderes fra kapitalismens produktion og bliver ubrugelige i denne sammenhæng) (se fx Žižek 2008: 420ff; Žižek 2009a: 91)

har stukket. Og heri mener jeg kritikken artikuleret i dens væld af modstandsformer har en afgørende rolle, som den medicin der kan behandle såret, eller holde det fri for en fatal infektion. Kapitalismen holder sig altså levende af kritikken, og bruger den – i Chiapello & Boltanskis termer – som en såkaldt ”rekupererende” drivkraft. Chiapello og Boltanski er derfor støbt efter den klassiske oplysnings tradition, hvor kritikken forstås som tilvejebringelsen af betingelserne for et selv-transparent immanent ”udenfor”. Som vi skal se er det nok ikke muligt for kunsten længere at etablere et emfatisk kritisk ”udenfor” længere, kunsten er i dag alt for fedtet ind i kapitalismens centralnervesystem, hvorfor der netop er stærkt brug for den økologiske kritik som ny medicin. Men inden den økologiske kritik ophøjes til messianske højder skal det siges at den økologiske kritik af en række årsager kan blive sværere og mere gennemgribende i sin integration i kapitalismen og muligvis derfor er der fare for at den ikke indløser sit potentiale. Den er derfor radikalt anderledes end de andre kritikker.

Chiapello og Boltanski og kapitalismens rekuperationsfaser

Et omdrejningspunkt for Chiapello og Boltanskis analyser er et ønske om at forstå den fascinerende tilslutningskraft kapitalismen udgør. For i bund og grund er den som de skriver et ”absurd system” (Chiapello & Boltanski 2005: 7) der som grundformel kan defineres som et påbud om ubegrænset akkumulation af kapital med formelt set fredelige midler (ibid: 4). Kapitalen der er uden mætningspunkt handler ikke om rigdom men derimod om konstant transformation af kapital til output, og output til penge, og penge til nye investeringer (ibid.: 5). Kapitalen får derved et sært abstrakt islæt, som kan være svært at retfærdiggøre når man samtidig ser hvilke sociale bagsider den rummer. Heri står kapitalismens grundlæggende legitimitetskrise. Den må konstant demonstrere at den er i stand til at tilbyde materiel velstand, at være særlig egnet til at tilfredsstille behov, samt vise at økonomisk frihed i form af liberalisme bliver det samme som politisk og menneskelig frihed (ibid.: 14). Men selvom kapitalismen har vist sig driftsikker i at stabilisere disse tre ”grundpiller”, må der stadig et ”ideologisk” supplement til at lønarbejderen kan motivere sig i kapitalismens projekt. Og det er dette supplement som de kalder kapitalismens ”ånd” eller ”ideologi” et begreb de i lettere modificeret form overtager fra Max Weber. Uden dette supplement havde kapitalismen aldrig formået at

mobilisere et historisk stort antal lønarbejdere med udsigt til en meget lille andel af profitten (ibid.: 8). Sammenfattende skriver de: *"The spirit of capitalism is precisely the set of beliefs associated with the capitalist order that helps to justify this order and, by legitimating them, to sustain the forms of action and predispositions compatible with it."* (ibid.: 10) Og det er som sagt denne "ånd" der med tiden transformeres afhængig af hvad kapitalismen får at vide den ikke er. Netop denne dynamik gør at kapitalismen stik mod Marx' berømte forudsigelser ikke braste sammen pga. sine voksende interne modsætninger (Chiapello 2008: 4). De fire kritikere de har udpeget er den sociale, konservative, artistiske og nu af nyere dato den økologiske kritik. Den sociale kritik, der beskylder kapitalismen for at skabe ulighed og social udbytning, har sendt kapitalismen ud i to tidligere rekuperationsfaser (det man henholdsvis kunne kalde en entreprenøriel fase og en velfærdsstatsorienteret fase [Žižek 2009a: 51]), mens den artistiske kritik har sendt kapitalismen ud i dens tredje rekuperationsfase som har været udslagsgivende for den videns- og netværksorienterede kapitalisme som i grove træk kendetegner de aktuelle praksisser og normer i dagens kapitalisme.

Men Chiapello & Boltanskis ambitiøse undersøgelser vil i nærværende sammenhæng tjene til hypotetisk at antage at kapitalismen nødvendigvis vil gennemgå en fjerde rekuperationsfase foranlediget af den økologiske kritik, og derved socialisere en ny økologisk ethos frem hos det forbrugende menneske.

Modstandsformer 1. Den artistiske kritiks krise?

For at demonstrere og tydeliggøre dynamikkerne i kritikkens rekupererende rolle i det kapitalistiske system vil jeg undersøge hvordan den artistiske kritik kan siges at være i krise i dag. Den artistiske kritik er nemlig så indlejret i kapitalismens livsnerve at den netop ikke har kritisk potens til at holde det omtalte vært-parasit-forhold i frugtbar symbiose. Modmagt konverteres til magt.

Som Lars Bang Larsen konkluderer er kunst norm i dag (Bang Larsen 2009), den er alle steder, den er ikke bare gået i "købmandens tjeneste" (som Walter Benjamin forudså), men den har nok mistet reelt samfundskritisk potentiale. Men som samfundsreflekterende institution eller som substantielt kapitalismekritisk udsigelsespunkt, er kunsten i dag i krise. Hvor tidligere omtalte Adorno og Heidegger levede i en tid hvor kunsten som ubesmittet selvlovgiver stadig kunne udgøre en

uregerlig modstandsform, gør kunstens pagt med erhvervslivet den i dag til en tom betegner. Den postmoderne samtidskunst kan med nogen ret vidne om dette: den har mistet sin karakter af metafysisk orienteringspunkt. Hvis den overhovedet er noget, er den en elegi for kunstens kritiske brods død. Skønheden og fortællingen som vi engang troede på gøres til hule indifferente simulakrer der ikke engang ved om de skal begræde eller juble over denne kunstens status i dag. Se bare Andy Warhols appropriationskunst der dengang stadig stod i et vis dialektisk forhold til reklamebranchen, og som i dag er blevet kapitalismens altid villige sminkedåse. Dermed ikke sagt at der er lukket for al "privat", vertikal skønhedserfaring i forhold til den samlede kunsthistorie. Som Dorthe Jørgensen skriver *"Stenene råber for så vidt, hvor meget [der] end dekonstruere[s]"*³⁷. Kunsten i sin helhed vil som domæne for æstetisk erfaring nok altid kunne åbne for et immanent "mere", og derfor nok stadig udgøre et potentielt aktivt modstandsmobiliserende kraftfelt via erfaringen af dens egenverdi. Men dette oftest kun i kortere glimt i dag, hvorefter disse glimt eller sprækker straks indlemmes i en kapitalistisk logik der gentrificerer dem og gør dem til sin egen. Når mange i dag fx dyrker kunsten som et led i en styrkelse af deres markedskompetence, ved at give dem et attraktivt skin af æstetisk dannelse, bliver kunstens æstetiske værdi omsat i markedsækvivalenter.

Den artistiske kritik

Ifølge Chiapello reagerer den artistiske kritik på at: *"Everyday life is taken over by the capitalist machine. Life has lost all authenticity, depth, and unexpectedness. The useful and the functional reign supreme."* (Chiapello 2013: 71) Omkring '68 ved studenteroprøret mobiliserede den artistiske kritik sig i en sådan grad at kapitalismen følte sig oprigtigt truet (Ibid.: 72), hvorfor dette oprør udgjorde en central anstødssten for den såkaldte "tredje rekuperationsfase" hvis virkninger er dem vi lever med i dag: *"This sudden movement inspired relatively large-scale transformations in behaviours, the organization of work, and product design. The last cycle of appropriation by capitalism fed on the anti-authoritarian mood to construct a more flexible world in which life was organized by projects, bringing about more individualized, creative, and fulfilling careers, with employers no longer telling workers*

³⁷ Se Dorthe Jørgensen: "Hvis disciplene tier, vil stenene råbe". in; *Aglaias dans*. Aarhus Universitetsforlag, 2008. pp. 87-91

what to do but stimulating their energies". En ekstra "gevinst" for kapitalismen ved disse nye arbejdsformer med kortvarige projektansættelser og usikre arbejdsvilkår var en lempelse af de hårdt tilkæmpede fagforeningsrettigheder (Ibid.: 72; Chiapello og Boltanski 2003: xv), og dermed et helt nyt syn på retten til et fast arbejde, arbejdet skulle nu ses som et privilegium hvor man kunne realisere sig selv. Derudover mener Chiapello også at der samtidig med den større autonomi på arbejdet paradoksalt nok kom mere kontrol (Chiapello 2013: 73). Her sigter hun formentlig til norm-baseret kontrol (påbuddet om at skulle "være sig selv") og selvledelsens endogene tyranni. Hvor Chiapello og Boltanskis analyser fortrinsvis har haft arbejdslivet som omdrejningspunkt, viser deres analyser sig i særdeleshed også helt at passe på kapitalismens produktions- og forbrugsformer. Konsekvenserne af den tredje rekuperationsfase gav sig også til kende i nye livsstile og livsformer. Nutidens "craving" for autenticitet og kreativitet er udtryk for de dynamikker Chiapello og Boltanski beskriver. Kapitalismen kan hjælpe os med at finde os selv, købeakten bliver den egentlige vej til vores autentiske liv. Og vi finder os selv i dag ved eskalerende permissivitet (der står i relation til i forrige afsnit omtalte nydelsesimperativ), omfavnelser af stadig flere positive forskelle samt den konstante selvoverskridelse³⁸. Der må konstant nye former for nydelse, nye spændende rejsemål og grænsesøgende livsstile til. Som Brian Massumi skriver: *"Normalcy start loosing its hold. (...) The loosening of normalcy is part of capitalism's dynamic. It's not a simple liberation. It's capitalism's own form of power."* (Massumi 2002: 224). Som Žižek skriver blev den seksuelle revolution i 1970'erne i dag til en "markedsvenlig" tolerant hedonisme (Žižek 2009a: 58). Så jo mere den artistiske kritik forsøger at formulere nye grænseoverskridende kunstneriske projekter, jo mere trodsigt subkulturer forsøger at dyrke udsvævende og frapperende praksisser, desto mere benzin hældes der på kapitalismens rekupererende bål, idet den i disse øjner mulighed for rekuperation. Modstandsformerne er konverteret til magt førend de når at få fodfæste. Med kunsten som vaccine har kapitalismen gjort sig immun overfor den artistiske kritik. Som Massumi skriver: *"There's been a certain kind of convergence between the dynamic of capitalist power and the dynamic of resistance"*

³⁸ Selv en konservativ revolution forstået som en nostalgisme (se Sloterdijk 2005: 23) ville være brugbart for kapitalismen, se bare i Shanghai hvor der bygges en hel by i engelsk victoriansk stil (Žižek 2009a: 4f) eller for den sags skyld tv-programmet "Bonderøven" på DR1 der sætter gang i forbrugsfantasier om varer produceret på bondegårde, der fungerer som en fetich på lignende vis som føromtalt "vestlige Buddhisme".

(Massumi 2002: 224), hvilket er en anden måde at beskrive kritikens rekonstruerende kraft på.

Kunst er så sandelig blevet norm i dag. Lederen skal være kunstner, lønarbejderen lærer at hans arbejde ligesom kunstneren er til for hans egen absolutte selvrealiserings skyld, produkterne skal gøre forbrugerne til kunstnere (tænk bare på Instagram, Mac, facebook der hjælper til at iscenesætte og æstetisere livet, hele talentshowsbølgen hvor de kommercielle kanaler kan hjælpe dig til kunstnerdrømmen). Nu er spørgsmålet jo så bare hvorvidt bæredygtighed kan blive normen?

Modstandsformer 2. Den økologiske kritik

Som Chiapello skriver er der nu igen noget nyt på færde i kapitalismen, det hun kalder en "reforming nebula" (Chiapello 2013: 76). Vi står altså midt i en reformerende stjernebånd hvis endelige kondenseringer vi endnu ikke er i stand til at se tydeligt. Men hun mener at kunne ane at kapitalismen er på vej ind i en fjerde rekonstrueringsfase drevet af den økologiske kritik. Som Chiapello skriver er denne type kritik i ren form politisk værdi-neutral (Ibid.: 74), og er kun kritisk overfor kapitalismen for så vidt den betvivler om kapitalismen som økonomisk system overhovedet er i stand til at sikre civilisationens overlevelse (Ibid.: 73). Den økologiske kritik vil oftest hurtigt indgå alliancer både med den sociale kritik og den artistiske kritik (Ibid.: 75). Den økologiske kritiks forbindelse til den sociale kritik ses når kapitalismen beskyldes for at udbytte naturen og når de rige vesterlændinge laver en slags neo-imperialisme ved at deres forurenende livsstil først og fremmest rammer u-landene med mere tørke og havstigninger i sårbare ø-kulturer. Alliancerne med den artistiske kritik er nok mere interessante for dette speciales problemstilling idet vi her træder ind i det livsverdenslige og ikke så meget det politiske som i alliancen med den sociale kritik. Henrik Jøker Bjerre er bekymret for om den økologiske kritik der med nogen ret kan siges at være opstået omkring 1970'erne, i dag via en alliance med den artistiske kritik har mistet sin karakter af universelt storpolitisk projekt og kompromisløs kritik af kapitalismen, og blevet til "grøn forbrugerisme" og derved afpolitiseret (Jøker Bjerre 2008: 135f). Bekymringen går på, at, fordi den artistiske kritik landede i en hedonistisk livsstilsorienteret individualisme kan det samme ske for den økologiske kritik for så vidt den allierer

sig med den artistiske kritik. Den økologiske kritik vil således blot blive et spørgsmål om at købe de rigtige ting, og herved vil der ingen radikal politisk mobilisering ske. Men som mine foregående analyser af den internationale klimapolitik som værende under det hedonistiske nydelsesethos' tøffel, mener jeg netop at det er som afledt ud i et livsstilsorienteret svar på den økologiske kritik at mulighederne for en levet bæredygtighed kan ligge. For hvad er mulighederne for at klimapolitikken kan blive visionær politik, så længe det er *forbrugerismens livsstil* der afmægtiggør klimapolitikken? Politikken som spændt for det neoliberalistiske projekt bliver aldrig norm-sættende, og klimapolitikken har slet ikke legitimitet til at sige vækstideologien imod. Klimapolitikken ville kun kunne indføre en stadig større brug af afgifter, stadig strammere lovgivning og flere kvoter. Kun kapitalismen har i dag muligheden for at trænge igennem med at socialisere nye normer, hvorfor løsningen på klimaproblemerne må komme fra kapitalismen selv, hvilket også harmonerer med Chiapello og Boltanskis tese. Det er altså fra kapitalismen at udbredelsen af nye bæredygtige normer må komme: *"Såret heles kun af det spyd der stak det"*. Politikken skal selvfølgelig stadig lovgive der hvor det er den muligt, men det største bæredygtige potentiale ligger først og fremmest i at forandringen kommer ud af livsformerne selv, installeringen af en bæredygtig ethos, – formidlet af kapitalismen. På dette punkt er klimapolitikken på ingen måde vejen frem, kapitalismen har langt større adgang til det livsverdenslige. Det er denne overgang til et nyt mentalt regime, til en levet bæredygtighed, som nærværende speciale vil forsøge at vise hvordan man kan facilitere. Og det er ikke nogen enkel opgave, for skal kapitalismen virkeliggøre disse perspektiver kræver det en rekuperationsproces i en størrelsesorden der ikke hidtil er set. Der skal ske gennemgribende ændringer i vores måder at tænke på. Så når Chiapello skriver at indoptagelsen af den økologiske (og sociale kritik) allerede nu giver sig til kende i den nuværende CSR-revolution (Chiapello 2008: 2) mener jeg at hun tager fejl. Det er først når de bæredygtige praksisser – ligesom tilfældet med den artistiske kritik - er *autentisk subjektiveret* hos individerne at jeg vil mene at man kan tale om en *reel* internalisering i hele den kapitalistiske krop. Når vi er begyndt at tænke og begære på nye mere bæredygtige måder kan man tale om en ny åndsfasen. Det ses også når jeg som tidligere skrev at afkaldet i dag ikke er en fænomenologisk kategori, men performativ; afkaldet er i dag – sådan som den aktuelle kapitalisme fungerer – ikke et subjektiveret afkald, hvilket det til dels må blive under en fuldt

internaliseret økologisk kritik, eller i hvert fald må der ske en stillingtagen til afkaldets uundgåelighed – men netop med en ny selvdannelsesmæssig indbygget "gevinst" à la "hvad kan det uomgængelige afkald give *mig* af nye livshorisonter?". Internaliseringen *kan* og *skal* ikke ske "top-down" men er noget der foregår intersubjektivt i de sociale relationer, ligesom værdiskabelse (som vi gennem bl.a. Lacan skal se) i dag overvejende er social og relationel. Vi kunne her i stil med Spinoza lettere kynisk antage: "Vi ved ikke hvad kapitalismen er i stand til." Men da kapitalismen ikke er en bestemt centraliseret agent, men et operativt princip, et netværk af relationer, er spørgsmålet faktisk bare en anden formulering af samme ontologi som Spinozas berømte spørgsmål "Vi ved ikke hvad vore kroppe er i stand til". Men det som jeg sigter efter med spørgsmålet er at vise hvordan kapitalismen som intersubjektiv krop er i stand til at mobilisere nye formationer i vores begærsøkonomi; den har før intervenseret i dette felt – som vi så det med den artistiske kritik - og det må derfor være muligt at gøre igen. Men her bliver det dog synligt at den økologiske kritik adskiller sig fra den artistiske kritik på flere punkter. Så man må nok anerkende at en ny rekuperationsfase ikke ligger helt så lige for som Chiapello vil have det.

Integrationen af den artistiske kritik lå i højere grad lige for som en kilde til værdiskabelse. Kunsten og kreativiteten havde før dens totalitære indlemmelse i den kapitalistiske krop en etableret og privilegeret position i samfundet, en dragt som kapitalismen blot kunne iklæde sig, en norm med umiddelbar og velafprøvet appel. Det bæredygtige som en specifik ethos skal først til at skabes. Den bæredygtige ethos ligger altså ikke klar derude som en velafprøvet norm, klar til brug.

Men et helt centralt – hos Chiapello lidt oversat - spørgsmål bliver, hvorvidt kapitalismen overhovedet vil gå med til at udbrede en livsform hvor den må kompromittere med dens væsensbestemmelse, dens krav om uendelig akkumulation (jf. ovennævnte definition af kapitalismen)? Vil en internalisering af den økologiske kritik, der måske vil lægge et nødvendigt loft for produktiviteten og vækst og forbrug være et selvmord for kapitalismen? Skulle kapitalismen således til at udbrede anti-kapitalistiske værdier? Skulle den kurere varefetichismen pga. den økologiske kritiks krav? Ud fra dette forstår man godt den krampagtige fastholdelse af forsøget på at gøre Grøn Vækst operativt realistisk. Men Grøn Vækst som den praktiseres i dag er ikke vejen frem, det er en forræderisk bæredygtig værdiskabelse som forrige

symptomalogiske analyser viste. Kapitalismen og neoliberalismen holder i dag stadig krampagtigt fast i fortællingen om at bæredygtighed som den praktiseres i dag giver plus på bundlinjen, fx i begrebet "Triple bottom Line" der vil tage hensyn til de tre parametre: "planet", "people" og "profit". Men hvis profitten må begrænses af planetære hensyn, vil kapitalismen så ikke som udgangspunkt vægre sig ved en integration af den økologiske kritik? Problematikken markerer det ømmeste punkt i hele debatten, og kun fremtiden vil vise i hvor høj grad kapitalismen formår at kompromittere på dette punkt, måske noget der først kan afgøres i forhold til hvor store de fremtidige klimatiske katastrofer vil vise sig at være og hvor meget kapitalismen er nødt til at reagere på dem. Kapitalismens evne til at skabe social sikkerhed og retfærdighed er i hvert fald sat under hårdt pres, og dette skal *ikke* underkendes. Den økologiske kritik har derfor muligheden for at sende kapitalismen på sin hidtil største introspektion, med store mulige konsekvenser for forbrug og sågar selvets status i kapitalismen. Men det er givet at kapitalismen altså bliver nødt til at skabe en ny ethos, et nyt mentalt regime, en ny forbrugermæssig bevidsthed, en ny form for bæredygtig værdiskabelse. Men dette har man vidst i forholdsvis lang tid, specialets spørgsmål er nu afgørende: hvordan kan et sådant nyt mentalt regime der står for døren få *subjektiv* virkelighed?

Intermezzo: Troskab mod begivenheden?

Chiapello & Boltanskis sociologiske subjektsopfattelse kan ikke bidrage med en normativ forklaringsmodel på hvordan det er muligt at vi gang på gang tilslutter os en åndsfasen, hvordan det er muligt at kapitalismens nye fortællinger kan blive vore egne drømme. Sociologerne forklarer på deskriptivt niveau overbevisende de formelle dynamikker for hvorfor vi ser anti-autoritære, netværksbaserede og projektorienterede arbejdsformer i dag og hvorfor vi ser autenticitet og kreativitet som forbrugernes husguder. Men der mangler et socialpsykologisk led i kæden, til at forklare udbredelsen af nye normer og værdisæt, hvordan kapitalismen kan gøre sig til anledning for subjektivering af ethos³⁹. De forklarer dette vha. "ånd". Som du Gay

³⁹ Jeg sigter her til at ethos-dannelse i dag er intrikat flettet ind i kapitalismens fortællinger, således at fx kunstnerens ethos bliver normsættende på arbejdspladsen i dag, hvorfor kapitalismen kan siges at være bestemmende for denne ethos' udbredelse. Jeg vil argumentere for at det samme vil gøre sig gældende for en økologisk ethos, der ligeledes vil komme til at være bestemt af kapitalismens interne transformationer. Man kunne også tale om kapitalismen som producerende subjektivitet, men produktion af ethos betegner en mere radikal indgriben i individernes begærsøkonomi og psykiske livs "skemata".

og Morgan skriver: *“Central to their analysis is also the idea that this ‘spirit’ is an energizing force that enters into social actors’ sense of themselves as particular sorts of persons. In its early phases, then, the spirit ‘moves people’, and gets them enthused about building the institutions and practices that become available as possibilities once the ‘new spirit’ becomes articulated.”* (du Gay & Morgan 2013: 14) Det er efter min mening ikke nok at påpege at “noget” - en transformeret “ånd” - bevæger eller animerer folk til at handle på nye måder, således at nye fortællinger og værdisæt stabiliseres og opnår normativ status. Den lidet forklarende kategori “ånd” hjælper os altså ikke til at forstå hvordan en integration af et helt nyt og fremmed norm-sæt i den kapitalistiske intersubjektive krop er mulig. Til at nærme os en forklaring på disse dynamikker kan vi inddrage moden som paradigmatiske eksempel på hvordan noget “pludselig” bliver norm i det sociale og kapitalismens anpart heri. Tag som eksempel skægmode til herrer de seneste par år i (fortrinsvis) de nordiske lande. Hvad der startede som en autonom afprøvning af et skødesløst storbybohème-agtigt look med et vildtvoksende fuldskæg blandt visse unge mænd i det såkaldte “hipstermiljø” er nu succesfuldt indoptaget i modebranchen og hele det kapitalistiske maskineri; dvs. vi ser dette look i alt fra “palæo-mad”-kulturen til crossfit-dyrkere, ligesom dette modeideal nu ses overalt i modemagasiners glitrende sider. Fuldskægget er nu endt som markør for en hel livsstil der kun opnås ved at købe det rigtige tøj, spise den rigtige mad, træne på den rigtige måde etc. Fuldskægget som begivenhed, der – helt i den artistiske kritiks ånd – uden tvivl er startet som en protest mod det daværende kommercielle rums dyrkelse af mediernes “metroseksuelle” glatbarberede mand, er nu selv blevet en værdiskabende kilde for store dele af mode- og livsstilsbranchen. Men hvad er det der gør at netop denne begivenhed kan siges at være en *innovation*? Vi finder som Rehn & Vachhani (2006) skriver ikke kilden til værdiskabelsen i selve den første “skjulte” afprøvning af det nye look – det originære punkt, men i repetitionen, i efterlivet og det man kunne kalde *troskaben mod begivenheden*. Det hjælper ikke at stirre sig blind på det originære punkt som begivenheden markerer, nej det skal have social *inkarneret* virkelighed, og det er *dette* der er den egentlige innovation og kilde til værdi. Men hvad er det så der gør at en sådan begivenhed udbredes og socialiseres? I det følgende vil jeg demonstrere at det er ledelsen af begæret der gør en begivenhed til en egentlig innovation. Det bliver altså mere præcist (ledelsen af begæret) og ikke en

"ånd" der i fremtiden skal sikre troskaben mod de bæredygtige begivenheder i kapitalismen og give dem fænomenologisk virkelighed. Som Mark Bracher skriver med henvisning til Lacans begærsbegreb: *"viden bevæger ikke individet, det gør begæret"* (Bracher 1993: 19). Hele oplysningens krise i kapitalismen, det kritiske ords manglende omsætning i performance, forklares langt hen af vejen i den lacaniansk-žičekianske psykoanalyse med begærets kraftfulde troskab. For Lacan er begær lig med troskab. Troskaben mod det bæredygtige liv som begivenhed må altså blive begæret. Som demonstreret i symptomalogien for klimakrisen, ændrer information, viden og økonomi ikke noget ved vores forhold til de bæredygtige begivenheder (som vi så det hos kynikeren), det er dybest set kun begæret der formår dette. Herved kan vi også forklare hvordan tro og nydelse som sociale kategorier, og for så vidt disse fænomener er knyttet til begæret, ikke nås via den klassiske ideologikritiske argumentative modus, og hvorfor det derfor er så svært deliberativt via fx klimapolitikken eller foreningslivet at udbrede og stabilisere nye bæredygtige fortællinger. Det er altså efter min mening den rette forståelse af ledelsen af begæret der er årsag til at rekuperationerne overhovedet bliver mulige. Lacan begærsbegreb har større normativ forklaringskraft, og rummer et mere udbygget teoretisk "arsenal" end begrebet "ånd" til at analysere og forklare hvorfor vi igen og igen tilslutter os kapitalismens projekt og fortællinger som var det vores egne drømme. Begæret som social kategori får herved som vi skal se en afgørende rolle i kapitalismens værdiskabelsesdynamikker, og dermed også en afgørende betydning for en udbredelse af den ethos som kapitalismen producerer som modgift mod dens kritikker.

IV. Begær og kapitalisme

I dette afsnit vil jeg analysere hvor vigtigt begæret er for værdiskabelse i kapitalismen, samt hvordan den måde begæret ledes på har andel i de patologier i selvet som jeg beskrev tidligere, og derved kan siges at spille en rolle i klimakrisens symptomologi. Som vi skal se mener jeg at vores forbryderiske misbrug af ressourcerne og den deraf opståede klimakrise i høj grad skyldes kapitalismens aktuelle ledelse af vores begær.

Men som nævnt i indledningen får Lacans begærsbegreb i dette speciale både en diagnostisk rolle og senere hen en normativ funktion. Begæret kan siges at få en rolle i at kunne udbrede den bæredygtige ethos som Chiapello og Boltanski fremskriver, og kan være med til at give det bæredygtige liv subjektiv virkelighed. Begærets rolle er derfor den slet og ret at kunne virkeliggøre kapitalismens selvlegitimationsdynamikker og afbøjning af kritik.

Begærets rolle i kapitalismen

I kapitalismen møder vi som ingen andre steder i dag *løfter*. Løfter om at kunne vise dig hvem du er, hvilket objekt du er og gerne vil være for andre, stille dig ansigt til ansigt med en egentlighed gennem forbruget og lønarbejdet. Med løfte mener jeg at kapitalismen har placeret sig i en position hvor den forsøger at imødekomme og forsoner det menneskelige *begær* i alle dets afskygninger, og via kapitalismens væld af praksisser ses vitterligt også i dag en direkte vej til den forjættede selvrealisering. Vi loves ultimativ indtrængning i det virkelige, et autentisk liv, at blive *hele* mennesker.

Vi loves at nå nydelsens zenit, vi trænes til at nyde på nye måder, og nydelsen sker gennem bestemte af kapitalismen (og dets samspil med det sociale) sprogligt artikulerede måder og praksisser der – som vi senere skal se - kan være umulige at adskille fra en selvets kerne og autonome tilbøjeligheder. Men samtidig holdes noget også på evig afstand, og det er denne dialektik mellem løfte og afstand som gør det oplagt at inddrage Lacans teorier om begæret. Men det der for alvor gør det lacanianske begærsbegreb interessant for dette speciales undersøgelse, er fordi det kan synliggøre hvordan individets handlinger og irrationelle adfærd er intimt knyttet

til det sociale. Følgelig kan psykoanalysen blive en nøgle til at åbne døren for de strukturerende faktorer for kapitalismens social-psykologi.

Vi kan altså udvikle en teori til dels at få det sociale "på briksen" og herigennem finde frem til måder at intervenere i den socio-symboliske orden der strukturerer begær, tro og nydelse. Arbejdet med begæret kan som "etisk" kategori give fænomenologisk virkelighed til at være-i-verden på nye måder, hvilket jo er forudsætningen for at kunne drømme nye "bæredygtige" drømme. Derfor følger nu en forhåbentlig koncis, men også omfattende gennemgang af dette meget centrale begærsbegreb, for at kunne forstå den samfundsmæssige virkelighed vi befinder os i, samt hvordan en intervention kan gribes bedst og stærkest an.

Psykoanalysens "metode"

Indledningsvist må det medgives at det er svært at tale om decideret psykoanalytisk metode, idet den psykoanalytiske diskurs ikke opstiller kriterier for hvordan man skal gå til værks. Det er en fortløbende lytten og analyse, hvor ordene og talen *kan* – men ikke nødvendigvis *vil* - give anledning til "psykoanalytisk erfaring", dvs. forandring af sociale bånd (Hyldgaard 1998: 18). Men med dens begreber og den rette anvendelse af disse kan den som alle andre metodiske greb dog synliggøre nogle strukturer og relationer i samfundet, men den er først og fremmest optaget af forandring gennem talen og det sproglige. Psykoanalysen har som bekendt sit udspring i Freuds lære om det ubevidste der i sin tid var møntet på helbredelse af en række nervøse lidelser gennem talen. Gennem analyse i dens terapeutiske form var håbet at komme nærmere det ubevidste der som en sæbe svupper ud af hænderne på analysanden så snart han forsøger at gribe det. Opdagelsen af det ubevidste var i sin tid en slags kopernikansk krænkelser (Lacan 2006: 674), idet mennesket nu psykologisk set ikke længere kunne kalde sig herre i eget hus – ligesom Kopernikus opdagede at jorden ikke var universets centrum. "*Menneskets bevidsthed lyver for sig selv*" som Hyldgaard skriver (2003: 8). Freud gjorde nemlig opmærksom på hvordan det ubevidste viste sig i sprækker i jeg'ets rationelle, intentionelle liv i form af fx fejlhandlinger, drømme, fortællelser eller fysiske symptomer. Men Freuds opdagelse var altså *også* at der var en tænkning eller egen rationalitet i disse ellers irrationelle fænomener, som man i analysen kunne nærme sig og forhåbentligt nå til indsigt i

hvad der lå bag disse forstyrrende og tilsyneladende irrationelle symptomer og neuroser.

Det lacanianske subjekt

Det lacanianske subjekt er modsat det freudianske ren overflade. Dette vil sige at alt hvad der hedder fortrængning og ubevidste er ikke noget der skal "graves" frem fra dybet på hermeneutisk vis, sådan som Freud til en vis grad konciperede det. Lacan går altså ikke *arkæologisk* til værks i forsøget på at få det ubevidste i tale. Lacan taler om overflade og funktioner i stedet for dybde og indhold. Lacan formaliserer Freud idet han knytter psykoanalysen til lingvistikken og viser hvordan at sproget/det symbolske og det ubevidste hører uløseligt sammen, ligesom han viser at det ubevidste i sig selv er struktureret som et sprog. Det ubevidste opstår altså kun i sproget, også kaldet den symbolske orden hos Lacan⁴⁰. Via strukturalismens teorier om betydningsdannelse gennem *forskel* (og ikke meningsindhold), viser Lacan at det fortrængte og det ubevidste ikke er signifié'er som substanser (fraværende tilstedeværelse) der venter på en adækvat signifiant, nej Lacan giver signifierne selvstændig status for at vise at det snarere handler om at kigge på *relationerne* mellem signifierne. Det ubevidste er intet anden end en mulighed i signifierernes relationer der er ekskluderet (Hyldgaard 1998: 40f). Det ubevidste lag er videre for den formalistiske psykoanalyse *"selve systemet af relationer mellem udtrykket og andre udtryk, eller mellem udtrykkets enkelte elementer. Formalistisk anskuet er det ubevidste noget der produceres og cirkulerer i overfladen frem for at være en dybde under overfladen"* (Munk Rösing 2007: 26). Metonymien indtager derfor en central plads i Lacans tænkning fremfor metaforen. Så snart man træder ind i en betydningsstidelende kæde af signifier opstår man altså som subjekt (Hyldgaard 1998: 41), dvs. en betydningsproduktion producerer "nogen" og dette "nogen" er subjektet (Hyldgaard 2003: 21). Subjektets grund er signifierne, og subjektet er disses produkt, og ikke omvendt. Men ligesom der ikke findes en adækvat signifiant til at betegne det ubevidste findes der heller ikke nogen adækvat signifiant der synes

⁴⁰ Lacans triade det Reelle, Imaginære og Symbolske er tre registre der er sammenbundne og er forudsætningen for at kunne etablere en psykisk virkelighed. Svein Haugsgjerd har indkapslet disse tre ordners operative måder og forbundethed i sætningen *"Vi er billedskabende kroppe, som indgår i et sprogligt fællesskab"* (citeret i Munk Rösing 2007: 30). Når vi er "billedskabende" indgår vi i det Imaginære, som kroppe i det Reelle, og som sociale og sproglige i det Symbolske register.

at kunne repræsentere subjektet, og derfor er subjektet altid *"mellem mindst to signifianter, hvilket igen ville sige, at der ikke var én signifiant, der kunne repræsentere subjektet"* (Hyldgaard 1998: 200). Subjektet bliver følgelig hos Lacan skabt ved en konstitutiv mangel. Han kalder subjektet *"manque-à-être"*, mangel på Væren, selve dets ontologiske status er i det umulige forsøg på at signifiere denne mangel. Dette subjekt noteres derfor i Lacans algebra som $\$$ - et overstreget, manglende subjekt. Modsat jeg'et eller ego'et der tilhører det imaginære, opstår subjektet i det symbolske når dét jeg som man tænker på aldrig falder sammen med jeg'et der tænker (Bracher 1993: 41, n14), altså er den symbolske ordens subjekt det der altid vil være splittet og manglende den rest fra det Reelle som går tabt i symbolisationen. Denne rest er som vi skal se senere det Lacan kalder objekt *a*. Subjektet er altså for så vidt det viser sig, dømt til sprogets og begærets evige glidebane (Munk Rösing 2007: 32). Manglen er derfor forudsætningen for at subjektet kan indgå i den symbolske sproglige orden som talende og begærende subjekt. Og det er denne mangel som vi indtil videre groft sagt kan sige er det som kapitalismen dyrker og forsøger at tilbyde os en udfyldning af i dag. Kapitalismen lærer os derudover også at begære, og den tager monopol på at kunne imødekomme denne begæring.

Psykoanalytisk "metode" hos Lacan er altså i grunden anti-humanistisk – den vil vise hvordan *"hin enkelte er produceret, konstitueret eller struktureret"* (Hyldgaard 1998: 76), der er ikke en selvets kerne med et indhold der skal fremdrages, der er ingen centraladministration. Psykoanalysens kliniske sigte er en bestemmelse af de unikke steder subjektet har indfundet sig i den struktur eller orden som det ikke styrer. For at nærme sig disse systemer af relationer og funktioner har Lacan altså opfundet et egensindigt apparat af abstrakte mathemer og algebraiske notationer, der når de anvendes *"kræver [...] en udlægning i analogi med, at et matematisk teorem kræver en udlægning. Teoremet er ikke identisk med sin udlægning men kræver altid en sådan"* (Ibid.: 79). Psykoanalyse er altså en vedvarende analyse eller tydning af subjektets position i netværket af signifianter, og skal man forklare den Anden (mathemet A) i en relation kræver det altså at man finder frem til hvem den Anden er i den pågældende relation. Lacans formaliseringer har derfor ingen selvstændig eksistens men *"er udarbejdet på baggrund af en specifik i betydningen unik, ikke-gentagelig, ikke-generaliserbar sammenhæng; det er formaliseringer, der tjente til at tænke den orden, der var på spil i en specifik sammenhæng"* (Ibid.: 79). Derfor fx Žižeks berømt-

beryggede stædigt konsekvente eksempelrigdom. Sandhedskriteriet i den psykoanalytiske diskurs bliver følgelig ikke et spørgsmål om *korrespondens*⁴¹ men et spørgsmål om *subjektets sandhed*, eller med Žižeks ord "subjektiveret viden", *begærets sandhed* (Žižek 2008: 48f), autentisk internaliseret fortolkning frem for faktisk viden der aldrig kan subjektiveres. Den etiske handling bliver derfor for Lacan intim dvs. "ikke at vige for sit begær", at gennemtrænge de fantasmer der står i vejen for sit sande begær - meget mere om dette senere. Den såkaldte analytiske diskurs er derfor ikke det samme som den såkaldte universitære diskurs, idet en sand handling, med dens effekter i kæden af signifianter, i psykoanalysen (en "acte") ikke kan gentages (Hyldgaard 1998: 140f).

Begæret og samfundet

Lacans begærsbegreb er interessant i socio-politisk analyse fordi begæret hos Lacan aldrig er en isoleret, intra-subjektivisk kategori, vi kan altså kun begære i sociale strukturer (Johnston 2007: 66). Dvs. subjektet er noget eksternt, igen noget der lever på overfladen, noget der lever ude i de sociale operationer og teorien om begæret er følgelig også en socialisationsteori. Derfor taler Lacan aldrig om "intimitet" men om "ex-timitet". Selve subjektets grund er altså for Lacan det sociale begær (Hyldgaard 1998: 99). Man er altid kun noget i forholdet til den anden⁴². Begæret er desuden karakteriseret ved at være udødeligt, uudslukeligt - ligesom det mytiske indestruktible væsen Lacan beskriver - "lamellaen" (Lacan 2004: 167). Derfor vil intet objekt kunne opfylde begæret, hvilket heller ikke er meningen. Lamellaen lever videre lige meget hvor meget man forsøger at destruere den, ligesom rummonstret i Alien-filmene (Žižek 2006: 63). Derfor taler Lacan om begærets objekt som objekt *a* - objekter der ikke tilfredsstiller begæret men netop uendeligt udsætter begærets forsoning, objekt *a* er altså begærets "objekt-årsag" (Fink 1995: 90f; Stavrakakis 2006: 90). En særdeles interessant kategori for kapitalismen, men mere om dette senere. Når nu den lacanianske psykoanalyse af mange anses for at have så stor

⁴¹ Derfor anerkender Lacan til dels kritikken af at psykoanalysen ikke er en videnskab - en kritik han til stadighed kredser om.

⁴² Der sondres altså hos Lacan mellem den anden (med lille a) og den Anden (med stort A), hvor førstnævnte er den konkrete anden og tilhører det imaginære, og vil være en konkret person vi kan identificere os med. Den "store" Anden repræsenterer hele den symbolske orden, sproget, samfundet, kort sagt der hvor subjektet oplever en begæring, den symbolske instans der vil det noget, der formodes at kende alt om subjektet. Derfor stiller subjektet ifølge Lacan det hysteriske spørgsmål til den Anden "Chè vuoi?" - "hvad er det du vil mig"?

relevans for det samfundsmæssige, en status som især Žižek har været med til at tildele den, er det fordi man her ikke kan tale om noget egentlig individpsykologisk (Johnston 2007: 66). Det subjekt der således vil træde frem i et egentlig lacaniansk psykoanalytisk terapi-forløb vil med Johnstons ord være: *"a bundle of numerous inter-subjective relations (i.e., bonds with "little-o" others) and trans-subjective structures (i.e., ties to the "big-O" Other)"*. Derfor tyr Lacan så ofte til topologiske figurer såsom Klein-flasken eller Möbius-båndet til at forklare subjektet, idet der ikke er nogen egentlig opdeling mellem indre og ydre i disse figurer, selvom det umiddelbart opleves sådan ved første øjekast. Ud fra en forbrugskulturmæssig optik er der altså tale om at libidinøs økonomi og markedsøkonomi eller politisk økonomi overlapper og bliver identiske. Man kan via den psykoanalytiske diskurs intervenere i det sociale, idet det sociale og individpsykologiske hænger uløseligt sammen. I det sociale sker det interventionalistiske ved "akten" (såvel som i det individuelle) når man "arbejder" med signifierne (Johnston 2007: 100) i stedet for at gøre det beskidte arbejde "på gaden". Akten viser os pludselig mulighedernes radikale tilstedeværelse, og subjektiveres disse er der sket en sand etisk handling, og vi "tror" pludselig påny, en bestemt fortolkning får en subversiv (det vil egentlig sige subjektiverende) kraft. Johnston taler om at akten har "symbolske virkninger" den overskrider det symbolskes regler ved at destabilisere den Anden, vise den Andens fejl og inkonsistensheder (Ibid.: 87). Dette skete fx i Ægypten på Tahrir-pladsen i 2011 hvor den vante Anden eroderede og en ny Anden pludselig kom til syne, de symbolske virkninger fik subversiv samfundsmæssig effekt. Noget var pludselig forandret irreversibelt med tilbagevirkende kraft i Ægypten. Det er her frihedshorisonten i det sociale melder sig, og den fortsatte tyding af det sociale (Žižeks store projekt⁴³) bliver altså det moment hvor psykoanalysen viser sig som en teori der forener teori og praksis, dvs. intervenserer samt omstrukturerer og herved omdanner koordinatorene for hvad der er synligt og muligt i vores samfund. Lacan har ligeledes engang formuleret det, at hvis man ønsker en rigtig revolution skal man indtage psykoanalytikerens diskurs og ikke den videnskakkumulerende

⁴³ Og det er netop dette der gør Žižek til et fascinerende renæssance-menneske der tilsyneladende har en mening om alt og en analyse klar af hvilket-som-helst samfundsfænomen – *men vel at mærke uden* at man føler han bare presser en teoretisk totalitet ned over sin empiri. Så overfloden af eksempler handler ikke om at empirien skal tjene til at reproducere den samme psykoanalytiske pointe igen og igen, men er et spørgsmål om at analyserne kan få symbolske virkninger.

videnskabelige diskurs (Bracher 1993: 73). Effekterne via talen (arbejdet med signifikante) kan få meget større forandringsvækkende kraft i et samfund end handling. Et eksempel fra litteraturens verden kunne være de to digtsamlinger udgivet med næsten fyrre års mellemrum, af hhv. Vita Andersen "Tryghedsnarkomaner" fra 1977. og Yahya Hassans "Yahya Hassan" fra 2013. Vita Andersens knækprosaiske strofer beskriver slut 70'ernes depression, ensomhed, forventningspres, et nyt gryende postmoderne samfund med institutionelle rammer som familie og religion i opbrud, globaliseringens snigende indtog hvorfor man må flygte ind i trygheden som et narkotikum, kort sagt individualismeideologiens bagside. Årsagen til digtsamlingens overvældende succes dengang (med et oplag på 100.000) var fordi Vita Andersen gav stemme til det sociale ubevidste, den "ikke-viden" (eller "unknown known" som Žižek kalder det ubevidste, eller Lacan: "Viden der ikke ved sig selv" [se Žižek 2009b: 457]) kunne symboliseres i en fortolkning der blev genstand for autentisk subjektiveret viden. Den daværende læser har gjort sig helt konkret psykoanalytisk erfaring (udenfor terapirummet). Digtsamlingen må have afstedkommet adskillige udbrud à la "*Åh ja, det er lige mig det der, nu forstår jeg pludselig min uro*" i storbyens hjem. Her er vi i den "psykoanalytiske diskurs", der ifølge Lacan er stedet for ægte intern forandring – nye fortællinger får her subjektiv virkelighed (se fx Bracher 1993: 68f, 78f; Hyldgaard 2003: 31). Samme subversive effekt er måske ved at ske i forhold til Yahya Hassans digtsamling der handler om en hel generation af flygtnings ambivalens ved deres nye land og dermed indvandringens kompleksitet, og betydningen af digtsamlingen kan ligesom al anden psykoanalytisk erfaring kun vurderes retroaktivt, dvs. effekterne viser sig først efter begivenheden (Lacan 2006: 678). Den psykoanalytiske erfaring i det samfundsmæssige kan selvfølgelig mobiliseres og effektueres ud fra mange andre kilders udspring end litteraturen eller kunstens, men så længe der arbejdes med, og kredses om tegn og relationer mellem tegn er der åbninger for forandring. Men som sagt er det neoliberale i dag kendetegnet ved en usædvanlig stagneret symbolsk orden, hvor politik netop ikke handler om at arbejde med denne socio-symbolske orden, men snarere at løse alt via allehånde tekniske "pille"-foranstaltninger. Det er efterhånden en stor sjældenhed at der diskuteres reel værdipolitik i dag, derimod tales der netop stort set kun om vækst-, fordelings- og forvaltningspolitik, områder

der ikke kommer til at mobilisere nogen psykoanalytisk erfaring i det sociale i forhold til bæredygtig livsførelse.

Sammenfattende kan vi sige, at sandhedseffekterne, den subjektiverede "ikke-viden", i det samfundsmæssige, sammenholdt med forståelsen af subjektet og dets begær som havende akut grund i det sociale, giver psykoanalysen et stærkt fundament for at analysere og – vel at mærke – vise hvordan intervention i det sociale er muligt. I forhold til den neoliberalitiske klimapolitik bliver det som nævnt tidligere tydeligt at der må "snak" til – "piller" kommer vi ingen vegne med, her reproduceres blot den samme ikke-bæredygtige socio-symbolske formation som vi ser det i klimapolitikken.

Ledelsen af det socialiserede begær

Men inden vi går videre med de kommende analyser af begærets rolle i samtidens kapitalisme kræver Lacans begærsbegreb som *social* kategori en nøjere granskning. Lacans begær er interessant fordi det aldrig reduceres til vulgær biologisme eller en poppet⁴⁴ jeg-psykologis pseudo-frigørelsespåbud om at "leve sit begær ud" (Hyldgaard 1998: 138) hvilket jo netop ikke er muligt idet begæret netop er bestemt ved evig reproduktion. Hvordan bliver man så begærende væsen ifølge Lacan? Begæret er ifølge Lacan kendetegnet ved både en fremmedgørelses- og separationsproces (Žižek 2005: 332). Den oprindelige enhed mellem moder og barn brydes når barnet opdager at der er noget andet moderen begærer end barnet. Fremmedgørelsen fra moderen giver anledning til undren over den Andens gådefulde begær. Men "gevinsten" ved denne proces er en indlemmelse i den symbolske orden. Her bliver man talende væsen eller Væren ("parl-être") men også *manglende* Væren ("manque-à-être"). Lacan forklarer dette metaforisk ved mødet med en røver, det såkaldte "tvungne valg" (Johnston 2002): "Pengene eller livet" – giver man røveren pengene får man livet, dvs. indgåelse i den symbolske selvbevidste orden, man bliver subjekt - underkastet, eller også bliver man skudt af røveren, som derefter alligevel tager pengene, og derved den nydelse man kunne have opnået vha. pengene. Alle subjekter har i en bitter akt givet røveren pengene. Man har vundet livet, men altså også mistet pengene, dvs. den oprindelige absolutte

⁴⁴ Lacan udviklede netop sin psykoanalyse som et opgør med den fremvoksende ego-psykologi i navnlig den amerikanske reception af Freuds psykoanalyse, en terapeutisk retning han vittigt og rammende kaldte "ortopædisk omsorg" (Lacan 2005: 26)

nydelse (nydelse 1), og man vil nu altid mangle noget i nydelsen (nydelse 2) – altså et tvungent valg. Denne mangel er den produktive *kastration* som den symbolske orden indbefatter (Munk Rösing 2007: 36). Man får sproget og selvbevidstheden men vil være et evigt manglende væsen, og den nydelse man får ved bestemte objekter og situationer er altid en nydelse der sættes i relief af den ”oprindelige” men kun hypotetiske viden om hvad man dog ikke kunne have fået af større nydelse for de penge man gav røveren. Subjektet bliver i sin brug af signifierne fundamentalt splittet, derfor noteres subjektet som sagt med \$, det overstregede ukomplette, ”manglende” subjekt. Manglen er derfor ikke blot et rent Intet, men har lige netop en ontologisk status idet det fænomenologisk eksisterer som mangel (Fink 1995: 52).

Objekt a

Objekt (lille) *a* er det objekt som talen altid vil referere til, og er en markør for den Symbolske ordens konstitutive mangel (Hyldgaard 1998: 66)⁴⁵. Objekt *a* giver anledning til den nydelse Lacan kalder *jouissance* (nydelse 2), der er en nydelse der aldrig kommer nær den forestilling om en originær ”Reel” nydelse (nydelse 1). Det bliver aldrig objektet for begærets tilfredsstillelse, men netop ”objekt-årsag” for at begæret kan indfinde sig. Som talende væsen er man dømt til at skulle lede efter dette ”sande” objekt, det oprindelige objekt for den totale nydelse, og alle positive objekter bliver blot dette sande objekts metonymiske stedfortræder (Žižek 2009a: 63). Objekt *a* er altså en rest (remainder) og påmindelse (reminder) om den oprindelige dyadiske enhed mellem moder og barn, en forestilling der kun er hypotetisk (Fink 1995: 59); skulle man opnå den ville hele den sproglige orden kollapse og man ville stå i det traumatiske og amorfe Reelle, derfor *må* der altid være en distance til og udsættelse af den totale nydelse. Et særligt yndet og udbredt eksempel på objekt *a* har Lacan selv i sin tid givet med Coca Colas slogan ”This is it” – altså løftet og fantasien om at denne sodavand er ”it”, dét objekt vi mangler for at blive tilfredsstillede og hele og få udfyldt vores ulidelige begær. Men årsagen til at Coca Cola kan præstere et så overrumplende stort salg af denne drik er fordi det netop aldrig er ”it”, det får derved status af noget der kun til stadighed *reproducerer begæret* (Munk Rösing 2007: 32), faktisk er der tale om at man begærer selve

⁴⁵ I Žižeks lacanianske ideologiteori bliver fx jødefiguren det objekt *a*, det fantasmatiske supplement som dækker over umuligheden ved at symbolisere samfundet som helhed, dvs. jødehadet er en måde at dække over ideologiens egen utilstrækkelighed (se Žižek 2005: 264; eller Žižek 2010: 175)

begæret, objekt *a* inkarnerer derfor snarere begæret efter begæret, det bliver som sagt begærets "objekt-årsag". Objekt *a* er altså ikke en bestemt genstand men heller ikke Intet, det har netop lige ontologisk status i kraft af at være mangel (Hyldgaard 1998: 227). I sidste ende er det tabte objekt dog subjektet selv, subjektet som *objekt* for den "Andens begær". Spørgsmålet om begæret er derfor i sidste ende ikke et spørgsmål om hvad subjektet begærer, men hvad den Anden ønsker af det – hvilket objekt *a* andre ser i det, dets symbolske identitet (Žižek 2009a: 63f). Derfor er begæret hos Lacan altid allerede den Andens begær ("subjektets begær er den Andens begær"), hvorfor subjektet føler hele sin grund og begær som kommende udefra, indkapslet i Lacans berømte "Che Vuoi?" – "hvad vil du mig?", "hvad er det for et mandat jeg er blevet tillagt" (Žižek 2010: 163). Derfor kan Lacan sige at subjektet grundlæggende er hysterisk. Men den Anden er altså også manglende og begærende, og det er subjektets ønske om at udfylde denne mangel hos den Anden, at gøre sig til "*alt det den Anden mangler*" (Hyldgaard 1998: 101) der gør at vi kan fantasere. Subjektet opdager at hverken den Anden eller det selv har adgang til den fulde nydelse, og fantasi er et konstant forsøg på at rekonstituere den Andens mangel.

Begæret efter (den andens) begær. Social værdiskabelse

Når psykoanalysen taler om begær og nydelse bliver den som sagt en socialisationsteori, idet subjektets begær og nydelse altid er medieret gennem den (samfundsmæssigt) Anden og fortæller hvad man er i forhold til den (lille) anden. Her bliver fænomener som mode og populærmusik emblematiske for begærets sociale karakter. Når disse fænomener netop ikke som finkulturen er *rendyrket* æstetiske er det fordi der er indblandet begær – dvs. socialiseret begær (selvom de selvfølgelig også besidder æstetisk kvalitet). Mode og pop-musik handler derfor ikke direkte og kun om sex, som i gængs opfattelse, men om *begær*. Disse fænomener er begærslige idet de artikulerer nogle sprogligt eller tegnsligt modellerede fantasier der begæres i kraft af forestillingen om den Andens begær. Med Hyldgaards ord: "*På samme vis er begæret efter et objekt kun menneskeligt for så vidt, det er medieret over et andet menneskes begær efter samme objekt: man begærer næstens kone og kvæg, fordi det er næstens kone og kvæg slet og ret, ikke fordi konen og kvæget skulle besidde nogle eftertrægtelsesværdige 'intrinsic qualities'*" (Hyldgaard 1998: 99). At mit begær i virkeligheden er et ydre begær, kan man igen med fordel illustrere ved hjælp af

Möbiusbåndet. Her er der kun én overflade selvom det ser ud som om der er både en bagside og en forside – dvs. der er en nødvendig dialektik mellem det inter- og intrasubjektive. Vores ”inderste” begær er altså ikke en medfødt tilbøjelighedskerne, men når vi begærer er det altid rettet mod et andet begær ligesom begæret er den Andens begær. Dialektikken er beskrevet af Žižeks allierede Adrian Johnston i følgende lille mikrokosmiske eksempel som jeg mener fungerer helt analogt med verdensøkonomiens vækstfetichisme. Han forestiller sig en fest, hvor ingen af deltagerne har nogen interesse i de andre eller i overhovedet at være der:

“In short, the urge or inclination to sustain the social group is nowhere to be found amongst any of the constituent elements of the group. And yet, the gathering happens (the party actually takes places and lasts for the specified period of time in spite of everyone’s contrary desires). The sole requisite condition for this is that each person believes that the other people there have a desire to engage in this social function. The very glue that holds the entire event together is the fact that each person in attendance attributes to or projects onto his/her respective others the desire to be there (a desire ostensibly absent in each and every person making this attribution or doing this projecting). A belief in the “desire of the Other” (in this case, the subjectively hypothesized/hypostatized “general will” of the collective of others) prompts subjects caught up in this dynamic to apply to themselves the felt pressure of obligation necessary for their de facto acquiescence to the given social arrangement. A virtual, non-existent desire, a spectral desire with enough power concretely to shape social reality, arises [min fremhævning], in a bottom-up, emergent fashion, out of a network of attributions and projections. This desire doesn’t exist within any of the particular nodes of the network, and yet nonetheless circulates throughout the network as its unifying force.”
(Johnston 2007: 68)

Det er netop dette spind af relationer mellem partikulære knudepunkter som kapitalismen har monopoliseret og (re)producerer. I eksemplet med festen er der – som i kynismens tilfælde – tale om eksternaliseret tro, og det er den samme eksternaliserede tro på et begær som kapitalismen forsøger at producere. Vi skal konstant boostes med hentydninger om at vi er ”på vej ud af festen”. At oprette en LinkedIn-konto medfører en konstant angst for at gå glip af noget, idet man bestandigt bombarderes med nyheder om sine cyberspace-kontakters jobmæssige fremgang, samt opfordringer til hele tiden at udvide netværket af kontakter.

LinkedIn skaber et virtuelt, *spektralt begær* der ikke var der i forvejen, og pludselig er man fanget i en hektisk selvrealiseringstrafik- og trang, alene pga. LinkedIn's orkestrering af et socialt begær i et netværk af relationer hvor det givne begær ikke eksisterede før. Det samme operative princip kan med megen ret siges at være tilfældet med fx facebook, der er en platform skabt til at brugerne kan overbyde hinanden i fortællinger om egen selvrealisering og i deres kreative iscenesættelse, og derved gives et ordentligt boost til at holde selvrealiseringsideologien kørende, via dette spektrale begær⁴⁶. Ledelsen af det sociale begær er *immateriel produktion*, og måske endda i sin mest radikale form. Det indbefatter produktion og udbredelse af normer, fantasier, verdener, som der investeres libidinøs energi i. Hele subjektiviteten og dens mediering gennem det sociale er således den centrale kilde til værdiskabelse i dag. Det er også denne type immaterielle produktion som jeg mener er det der kan muliggøre kapitalismens transformationer. Indoptagelsen af den artistiske kritiks normer, som var forudsætningen for at rekuperation kunne lade sig gøre, bliver overhovedet muligt ved at kapitalismen fx booster os med henvisninger til at det er "det kreative, autentiske" etc. vi ønsker gennem forbruget, den producerer et spektralt begær, der på denne vis i takt med dets reception og udbredelse maner kritikken til tavshed. Kapitalismen indtager deliberativt pladsen som den Anden, her forstået som forestillingen om en "generel vilje" til kreativitet, arbejdsflow og selviscenesættelse. Min pointe er at vi i dag nu står i dag med muligheden for at kapitalismen kan formulere et nyt spektralt begær om det bæredygtige, hvis den ønsker, altså tør tage springet mod subjektivering af en ny og mere omfattende rekuperationsfase der ikke bare handler om at genbruge lidt energi i produktionskæderne og plante nogle ekstra træer som i den aktuelle CSR-bølge, men om en egentlig begærslig rettethed mod det grønne liv.

Misundelsen og selvrealiseringens svøbe

Udover at kunne forklare de social-psykologiske mekanismer bag værdiskabelsens karakter af social og relationel, har begæret som kategori også som sagt en diagnostisk potens til at se hvordan selvrealiseringsideologien stimuleres og opretholdes. Kapitalismens forståelse af begæret som socialt medieret gør at Žižek fx

⁴⁶ Ikke noget at sige til at der er en stigning i de "uvirksommes" sygdomme som stress, udbændthed, depression. Disse sygdomme kan måske ses som en forfejlet og desperat symbolisering, det eneste disponible sprog for en protest mod dette spektrale begærs herredømme, der i dag suverænt ledes af kapitalismen?

kan skrive at den egentlige drivkraft for kapitalismen er den intersubjektivt orienterede affekt "misundelse" og ikke egennyttens eller egoismen (Žižek 2006: 36f). Ser vi samtidens hvileløse arbejdsliv og tvangsprægede forbrugskultur i dag gennem begæret som prisme, tydeliggøres det, at alt dette er drevet af forestillingen om den "Andens jouissance" – der er altid én derude der nyder mere end "mig", hvorfor man må blive ved med at opretholde sit forbrug og det hektiske arbejdsliv for at komme i øjenhøjde med denne forestilling. Således er der ikke meget tilbage af den egoisme eller egeninteresse som de oprindelige liberale tænkere som Adam Smith mente var kapitalismens og markedets drivkraft. Egoismen er ikke på samme måde som misundelsen "offentlig", intersubjektiv eller ekshibitionistisk.

Kapitalismen lever altså i dag suverænt af forestillingen om den Andens mangel, at man vil være "*alt det den Anden mangler*" (Hyldgaard 1998: 101). Jagten på at være det den Anden mangler har i dag antaget selvdestruktive dimensioner. Selvrealiseringskravet har gjort at vi er havnet i et arbejdscirkus hvor medarbejderne er præcis som akrobatene, der sælger det "at arbejde med livet som indsats" til omgivelsernes uforbeholdne applaus. Selvrealisering gennem arbejdet er blevet en fantasi, der som ideologi – som vist tidligere – ikke kan nås med den humanistiske ideologikritik. Man kan igen og igen med bekymring i offentlige debatter påpege hvorfor livet og arbejdet skal konvergere på en måde så man *lever* for at arbejde, og derfor absurd nok arbejder til man dør af udmattelse - i *selvrealiseringens* navn (!). Men en sådan påpegning får oftest kun resonans af kynikerens "*jeg ved det godt, men alligevel... ved den Anden det?*", og vi er ingen vegne kommet. Nye fortællinger om fritid og arbejdsliv kan ikke komme på tale så længe den Anden, der strukturerer de ubevidste fantasier, ikke eroderes. Det er utroligt at neoliberalismen har formået at installere et sådan arbejdssethos med den nedslidende "tvangfrie tvang" om ledelse af selvet, men så længe der er lyst og jouissance til stede står der troligt et subjekt klar, for vi er vitterligt i kapitalakkumulationens navn *ledt* til at begære dette arbejdssethos. Ledelsen af lysten og begæret som socialiserede størrelser besidder en enorm kraft over mennesket og dets krop som mulighed, og disse forhold forklarer hvorfor der sjældent er noget der hedder fritid i dag, selvom vi alle til hver en tid vil skrive under på fritidens velsignelser. Jeg mener at Lacan er særlig anvendelig til at nærme sig disse paradokser. Begæret kan som *social formation* med den rette ledelse få mennesket til

splittet at deltage i de utroligste ting, og dette kun i kraft af de sproglige diskursive artikulationer, altså via den symbolske ordens herredømme. Den Andens diskurs indskriver sig simpelthen i kroppen og dens virke (Fink 1995: 11).

Analyse af "The Bling Ring"

For at give den fremlagte teori empirisk virkelighed, vil jeg analysere Sofia Coppolas film fra 2013 "The Bling Ring". Her ser vi hvordan kapitalismens ledelse af begær og lyst bliver totalitær. Filmen handler om en gruppe unge mennesker der er besatte af kapitalismens *løfte*. Og dette specifikke løfte strukturerer hele gruppens sociale overenskomst. Filmen bygger på en autentisk historie, hvor de unge – bosiddende i et af de største drømmenes værksteder, Los Angeles – bryder ind i en række celebrities' private hjem og stjæler løs af tøj, sko, smykker, tasker, stoffer, penge og andre ting. De unge går fra at tilhøre skolens grå anonyme masse til pludselig at have ophøjet status ("er det virkelig rigtigt at I brød ind i Paris Hiltons hus? Wauw!"). De bliver selvfølgelig afsløret til sidst og kommer under lovens nådesløse jerngreb.

Men hvad vil de? Det er efter min mening for enkelt at slutte at de er blevet organiserede rapsere for at få den opmærksomhed alle teenagere hungre efter. Hvis vi for en stund hæver os ud over det samfundspragmatiske, juridisk-retslige niveau og kigger på normdannelsernes samspil med kapitalismens løfte, kan vi ud fra et lacaniansk perspektiv se hvordan hele forbrugssfæren er dybt afhængig af unge mennesker som disse der er besatte af varernes verden, hele den fantasmatisk verden kapitalismen bygger op, samt hvordan denne besættelse strukturerer hele deres tænkning, adfærd og sociale liv. Deres begærsøkonomi er subtilt orkestreret af kapitalismen. Bling Ring'ens natlige indbrud i de kendte stjerners huse bliver næsten en karikatur på Lacans poetiske omskrivning af førromtalte objekt *a* – begærets objekt-årsag: "*Jeg elsker dig, men eftersom jeg i dig på uforklarlig vis elsker noget mere end dig, objekt lille a, lemlæster jeg dig*" (Lacan 2005: 223). Det er for de unge mennesker ikke nok blot at købe de varer og den verden kapitalismen opstiller – de må trænge *længere* ind, de er så vel-interpellerede af kapitalismen at deres jouissance ser bort fra lov og ret. Den umulige jouissance som i hidtil uset grad i dag bliver lovet af kapitalismen gør gruppen i stand til overtræde en symbolsk – men logisk – grænse, ejendomsrettens grænse. Žižek skriver at kapitalismen netop har forsøgt at kompensere for denne umulige jouissance ved at integrere en

kompensation i produktet – som fx Kinderægget – man får chokoladen men opdager at den ikke var det der kunne tilfredsstille mit begær – og derfor findes der et stykke plasticlegøj indeni. Det samme gælder sodavand – *"køb sodavanden! – men der er mere – se om du har vundet en rejse eller en bil ved at kigge under kapslen når du har åbnet den"* (Žižek i Stavrakakis 2006: 95 n5). Her har vi igen det uendelige og iscenesatte løfte i sin reneste form, dialektikken mellem løfte og afstand. Dette forklarer også fænomenet Paris Hiltons store succes – hun er en forretning der ultimativt lover at sælge Paris Hiltons liv. Hun er hverken kunstner, entertainer eller skuespiller, hun evner faktisk ikke synderligt meget, hun er blottet for ethvert æstetisk overskud (hvilket ikke er det samme som et smukt ydre), hun er kun et objekt *a*, en signifiant der på fantasmatiske vis tilbyder at dække over det traumatiske hul – den manglende signifié. Hun er det perfekte objekt *a* i senkapitalismen, "talens ultimative referent", ikke så meget at sige til at de unge er besatte af at trænge ind i hendes soveværelse der inkarnerer intimitetens hellige punkt, begærsopfyldningens formodede locus.

Det er heller ikke hendes berømmelse som sådan men hendes formodede *nydelse* der gør hende begærslig. Grunden til at Bling Ringen må bryde ind i hendes soveværelse og klædeskab, skyldes at det formodes at hun har adgang til den absolutte nydelse. Hun inkarnerer "den Andens jouissance", det fænomen der kan siges at holde kapitalismens hjul i gang: lige meget hvor meget jouissance, penge, smykker, biler man selv har, kan man altid forestille sig at der er én – i form af den Anden der besidder endnu mere eller ligefrem det hele – som man kan måle sig med (Johnston 2007: 77). De unge søger intet andet end denne totale nydelse de gang på gang er blevet lovet i partielle eller inkomplette versioner af kapitalismens ledelse af begæret. Filmens instruktør forstår de unges mikrokosmos og deres frustrerende jouissance ved den givne interpellation. Coppola har dog været kritiseret fra flere for ikke at være kritisk nok overfor de unges forbryderiske adfærd, men det fine er at Coppola stiller sig undrende, undersøgende og i virkeligheden etisk – men altså ikke moralsk! - ift. de unges specifikke begær, hun lader dem *tale*. Vi bliver selv som publikum gennem kameralinsen skiftevis draget og kritisk indstillet overfor den fantasmatiske verden de unge mennesker udlever fordi de er underkastet (subiectus) den Andens begær. Vi kender selv denne fetichering – *"Jeg ved det udmærket godt, men alligevel..."* – vi ved godt at det der sker ikke er godt, at de unge

ligger under for den kapitalistiske illusion, men alligevel drager denne kultur med den hedonistiske jagt på en lovet begærsopfyldning. Kameralinsen er præcis indstillet på at skildre denne ambivalens, den gør en etisk tjeneste for beskueren. Den viser os hvor svært eller næsten menneskeligt umuligt det er at stille sig emfatisk uden for en given gruppes tro og begær, præcis som det er for os at fralægge os troen på væksten og overforbruget selvom vi ved at disse er umulige. Der er simpelthen for meget nydelse forbundet hermed. At filmen med lacanianske briller kan siges at være et etisk mesterværk består i at den ikke fordømmer fantasmets magt, men indbyder beskueren til at forholde sig til beskuerens egne fantasmer og deres strukturerende magt.

Intermezzo: Hvis er drømmene vi drømmer? Psykoanalysens etik og anerkendelsen af nydelsen.

Hvad skal man stille op med den "forbudte" nydelse som medlemmerne i Bling Ringen oplever ved de natlige indbrud; ved tingene de stjæler; ved overskridelsen af loven, og ved forsøget på at nærme sig den totale begærsopfyldning? Hvad skal vi selv stille op med vores nydelse ved vores umulige ikke-bæredygtige praksisser? Findes der sande og falske måder at nyde? Disse spørgsmål er måske det der optager psykoanalysen allermost. Et klinisk psykoanalytisk forløb vil til stadighed kredse om nydelsen, denne nydelse der "*i sin stupiditet [...] kun [er] mulig på grundlag af en vis ikke-viden, en vis uvidenhed*" (Žižek 2010: 112). Dette er også derfor at Žižek skriver at der ikke er andet at blive analyseret end modstand, modstand mod at opdage at der bag nydelsen ikke står nogen subjektets kerne og venter⁴⁷ (Žižek 2005: 335). Derfor er nydelsen "*den eneste [substans] som psykoanalysen anerkender*" (Žižek 2010: 112). Det er derfor i en psykoanalytisk diskurs en uetisk akt med vold at fratage subjektet sin jouissance. Psykoanalysens etik er intet andet end "*a praxis of jouissance*" (Fink 1995: 146). Den kliniske version af psykoanalysen er følgelig lidet pragmatisk. Som Fink skriver, ser psykoanalysens etik udover enhver pragmatisme forstået som "*compliance with social, economic, and political norms and realities*"⁴⁸.

⁴⁷ Klimakrisebenægtere kan siges at udøve modstand i psykoanalytisk forstand, idet de ubevidst værner sig mod en granskning og klarlægning af den tomme kerne bag deres umulige nydelse. Kynikeren derimod accepterer fuldt ud klimakrisen som en realitet, men handler som han ikke ved dette.

⁴⁸ På dette punkt viser den lacanianske psykoanalyse sig mere radikal end den freudianske der alligevel antog et minimum af pragmatisk sigte med en klinisk psykoanalyse. Freud formulerede så berømt at målet med en psykoanalyse var at opnå en psykisk sundhed der tillod analysanden at være i stand til "at elske og arbejde".

Lacans etik er altså en skabelsens etik og ikke en konformitetens etik, og derfor rammer Žižek meget præcist når han siger at psykoanalysen er en amoralsk etik og ikke en uetisk moral (Žižek 2005: 330). Psykoanalysens mål er altså ikke det, at resignere og acceptere at ens nydelse og begær er illusioner, at der er en dyb tomhed bag de begærede objekter. Analysens mål er derimod at undersøge og nå til erkendelse om sin *egen* etik. Den såkaldte akt, hvor "fantasmet gennemskæres" er der hvor man opdager at den Anden ikke eksisterer, at den Andens begær er "mit eget begær", at man er sin egen årsag. Denne opdagelse er traumatiserende på samme måde som det traume erfaringen af Kants strengt formalistiske kategoriske imperativ⁴⁹ er, - at det ikke giver nogen indholdsmæssige anvisninger, kun et ubærligt traumatisk pres: at subjektet her er tvunget til etisk autonomi, intet ansvar kan lægges over på den Anden (Žižek 2005: 331), man er selv garant for sin etik. Den etiske akt er der hvor man altså så at sige subjektiverer sin "skæbne" (Fink 1995: 66), anerkender det oprindelige "første valg" man har taget, som Freud så berømt har formuleret det: "*Wo Es war, soll Ich werden*" – bliv den du *var*. Man ligger ikke under for den Andens begær, man må simpelthen derhen hvor man kan kalde *sine drømme sine egne*. Derfor har Žižek i flere interviews sagt at det stærkeste værn mod kapitalismens interpellative kræfter, den bedste måde at føre oplysning på i dag, må være den enorme anstrengelse – og smerte! - det er at formulere sine egne drømme. Den etiske akt der ligger i anstrengelsen ved - og forsøget på at formulere nye og egne drømme får derfor karakter af en slags provisorisk *psykotisk* tilsidesættelse af de sociale normer, af den Anden, ligesom Lacan beskriver at det sker for Antigone i dem antikke græske tragedie af samme navn (Lacan 2008: 299ff).

Psykoanalysens etiske akt er derfor ikke at resignere og acceptere begærets blinde kontingens og undertrykke vores forgæves stræben og indse tomheden bag de begærede objekter (objekt *a*) (som Žižek mener er en typisk fejlslætning af Lacan), nej, der er langt større sandhed i troskaben mod det begær der ligger bag den konstante hedonisme eller de fantasmer der strukturerer vores tvangsmæssige adfærd (Žižek 2005: 339), hedonisme er faktisk at vige for sit begær. Man må lære at forstå sit begær på en *ny* måde. Som Lacan siger – ikke at vige for sit begær, det er at gøre sin pligt! (Hyldgaard 1998: 134f). Set i relation til klimakrisens symptomologi,

⁴⁹ For repetitionens skyld: "*Du skal handle således, at den maksime under hvilken du handler, skal kunne være en almen lov*".

den kynisme der gennemsyrrer store dele af handlingslivet, kan man være bekymret for om den kan "kureres" foreløbigt indenfor den tidshorisont hvor det er nødvendigt at handle, derfor må vi foreløbigt acceptere kynikerens fantasmatiske nydelse, og forholde os til den. Som Johnston skriver om kynikerens valg mellem "*Commodity fetishism or the truth?*" vil han ubetinget vælge det første (Johnston 2007: 94). Man må forholde sig til, og til en vis grad anerkende den nydelse der ligger til grund for vores forbryderiske misbrug af naturens ressourcer. Der er ikke noget der tyder på at afkaldet ontologisk set får virkelighed, hverken pt. eller i fremtiden. Slet ikke i et nuværende paradigme der har helliggjort den hedonistiske nydelse. Men hvad skal vi mennesker stille op med vores *nydelse* der står som et positivt ladet felt i universet, et vibrerende felt af en dybest set ubegrundelig mer-værdi, af overskud, et noget, substansen, i en ellers uendelig tomhed, men som samtidig er ved at gøre vor klode ubeboelig? Nydelsen er et under, det er med forbløffelse man konstaterer at "skidtet virker sgu!", at den fantasmatiske scene, hvor begæret udspiller sig og som betinger nydelsen, drager så insisterende. Vi kan og må aldrig underkende nydelsen, og deri tegner sig en meget dystre prognose for klimakrisen, for hvad stiller vi så op...?

Vi må begynde at dirigere libidinøs energi over i nogle helt andre ting og praksisser. Mere præcist ville psykoanalysens svar være at vi må intervenere i de "*uskelnelighedszoner*" mellem det individuelle og den Anden (som kapitalismen), hvor begæret opstår og lever. Og kapitalismen er i dag hemmelig "drømmefanger" på denne zone, og må forsøge at bevare denne position hvis den vil bevare legitimation. *Og derfor er det netop kapitalismen der må til at gribe de drømme der opstår i disse uskelnelighedszoner, for så vidt de er bæredygtige og pleje dem.*

Som vi så i den tidligere gennemgang af Chiapello og Boltanski har kapitalismen netop formået før at intervenere i disse uskelnelighedszoner som ingen ejer: hvad vi begærer løber parløb med kapitalismens transformationer. For i dag er det autentiske, det kreative, kunstnerens ethos på arbejdet – jf. dynamikken mellem den artistiske kritik og kapitalismen – netop blevet "mine drømme", "mine allerinderste drømme". I det følgende må vi altså se på hvordan drømmen om det "bæredygtige" kan blive "mig". Hvordan kan vi indoptage den bæredygtige livsform som vores egen autentiske drøm? Før vi bevæger os mod denne retning, mener jeg ikke at vi skal regne med nogle væsentlige forandringer indenfor bæredygtighed. Vi må trænge ind i de autentiske uskelnelighedszoner og "palpere" os frem til nye forskelle, skabe nye

bæredygtige livsformer der gemmer sig i disse zoner. For jeg mener at de ligger der, og at vi herefter må mobilisere en troskab mod disse begivenheder så snart de viser sig.

Det er kun gennem talen at det bæredygtige liv kan få fænomenologisk liv, og ikke gennem Gestell-tænkningen. Vi *må* ledes til at nyde på nye måder, ellers er kloden fortabt.

V. Mod den nye nydelse...?

I dette sidste afsnit bruger jeg ikke længere det lacanianske begærsbegreb som en ren diagnostisk kategori i forhold til at tyde en symptomologi for klimakrisen (som det overvejende var tilfældet i de forrige afsnit), men begæret får en anden funktion som forandrende kategori. Ligesom i den kliniske psykoanalyse, hvor analysen af begæret både har en diagnostisk og subversiv rolle.

Når Ole Thyssen i et interview i Information angående klimakrisen og det umulige forbrug konkluderer, at "begær kan man ikke tale til rette"⁵⁰ identificerer han som så mange andre begæret som en statisk og metafysisk utæmmelig "bios", der ligger udenfor nogen intervenserende radius. Som mange andre der forsøger at være "realistiske" taler han kynikerens sprog: Kloden er på forhånd tabt, for begæret vil kun én ting; Neoliberalismens behovsstruktur er uden for forhandling, behovenes transfigurerede karakter (jf. den tidligere diskussion om velfærd vs. velstand/vækst) gør dem in-substitutielle, hvilket i dette speciales optik ikke levner meget håb for sand bæredygtig værdiskabelse. Efter hvad jeg indtil videre har fremlagt i specialet skulle det være tydeligt at der netop er mulighed for om ikke at tale begæret til "fornuft" så i hvert fald få det *i tale*, og derved gennem talen lade det vise sig som en etisk kategori. Begæret er ikke individpsykologisk bios men social "eks-timitet", det er noget der bebor tale-interaktionernes overflade.

Som Mark Bracher skriver er dekonstruktionen og marxismens problem når de ønsker at intervenere i det samfundsmæssige at de vil fjerne en mestersignifiant (en betydningsnavigerende signifiant, en slags rammefortælling der fæstner betydningen af frit flydende signifikante i samfundet, "demokrati" "vækst" "patriarkisme" fx) uden at tage hensyn til fantasier og begær, og derfor møder de uvægerligt modstand (Bracher 1993: 79). Men derimod har den psykoanalytiske diskurs en mere integrerende vej til kollektiv psykologisk (og derfor social) forandring. Kun via talens og derved begærets "sandhedseffektuerende" kraft kan vi nå forandring uden overgreb. Kun denne vej ville en mester-signifiant som fx vækst eller fritid kunne opnå ny valør.

⁵⁰ se følgende link <http://www.information.dk/213693>

Som vi så med psykoanalysens etik, er målet ikke en begærets resignation, men en rekonfiguration af begæret, altså intervention i den symbolske orden, og derved en ny forståelse af nydelse. Mit normative bidrag til en bæredygtig værdiskabelse er derfor ikke et forsøg på at undertrykke begæret, men vise hvordan det er muligt via talen at lede hen til en *bæredygtighedens fænomenologi*, en ny begærsformation i det sociale. Det mener jeg er den stærkeste måde at imødekomme kynikerens panser. Og her skal kapitalismen lede talen, som den har gjort det i et stykke tid – jf. at den er på vej i sin måske hidtil største legitimationskrise. Den er som sagt ontologisk tom, men dens operative princip får (i psykoanalytiske termer) subjektiv virkelighed i form af den Anden. Dvs. fordi kapitalismen fremstår som den Anden, en fantasmatisk og gådefuld begæring, kan den operere i dag så effektivt som den gør. Kapitalismen har så at sige formået at "inkarnere" sig i den Andens begær, og derfor drømmer vi så meget i dag på kapitalismens præmisser.

Myten om falske behov

Som moden vidner om, er det vi begærer altid i konstant flux. Begærsobjekternes metonymiske karakter gør altså at vi ikke kan tale om naturlige måder at begære på. Vi er takket være talen altid allerede på vej til et nyt objekt. Ifølge Lacan vil man altså ikke kunne sige at der skulle være mere rigtige måder at nyde på, at der skulle være sande behov som fx tøj, varme, mad etc. overfor "overflødige luksusvarer" der skulle ødelægge vores naturlige behovsøkonomi; vi er ved sproget og den symbolske orden konstitutivt altid allerede i ideologien og fantasien. Der findes ikke en virkelighed "bag" eller forud for vores begær og fantasier og ideologiens strukturering af disse. Som Lacan siger er "realiteten" en flugt fra det Reelle (Žižek 2010: 85f). Det vi kalder "realiteten" er et kompromis mellem det symbolske og imaginære der fungerer som en flugt fra det Reelle, hvoraf objekt *a* er en uoversættelig rest fra det Reelle. Vi er ikke dyr, for vi er dømt til at kredse om denne umulige "Ting" eller objekt *a*. Som Žižek skriver:

"[W]hat ultimately distinguishes man from animal is not a positive feature (speech, tool-making, reflexive thinking, or whatever), but the rise of a new point of impossibility designated by Freud and Lacan as das Ding, the impossible-real ultimate reference point of desire. The often noted experimental difference between humans and apes acquires here all its weight: when an ape is confronted with an object beyond its reach which it

repeatedly fails to obtain, it will abandon it and move on to a more modest object (say, a less attractive sexual partner), whereas a human will persist in its effort, remaining transfixed by the impossible" (Žižek 2008: xv-xvi).

Subjektet er for så vidt det er subjekt - underkastet - dømt til evig jagt på det tabte objekt *a*. Ikke engang i de såkaldte biologiske behov kan vi få dækket noget "sandt" behov. Som begærende "homo symbolicus" er mennesket nemlig i stand til at ignorere eller transformere en sådan dikotomi mellem sande og falske behov. Ikke engang fødeindtagelsen er for mennesket et "rent" behov. Som Stavrakakis skriver: *"We know that we cannot survive without food, but the anorexic and the political prisoner on hunger strike follow their fantasies despite the pressure of biological necessity"* (Stavrakakis 2006: 90). Ud af samme tankerække skriver Hyldgaard *"Det nærmeste vi vel kommer noget, der kan kaldes ren behovsopfyldelse, må være et 'drop', intravenøs ernæring, og her er der som bekendt ikke meget liv i subjektet, hvis der overhovedet er noget subjekt, det vil sige én, der kan tale"* (Hyldgaard 1998: 211). Så når kritikere af vækst-samfundet bilder os ind at vækstens motor er kapitalismens akkumulative udbredelse af falske behov, der fjerner os fra de sande menneskelige behov (se fx Latouche 2011: 86f) overser de at begæret er et "eksistentiale" (Hyldgaard 2003: 26) altså en måde konstitutivt at være-i-verden på, i dette tilfælde via talen, i relation til den Anden. Det er så bare dette eksistentiale som kapitalismen har formået at lede suverænt i dag. Når Adorno og Marcuse og ligesindede fx insisterer på at kapitalismens hjernevaskende maskineri skaber falske overflødige behov, har de både ret og ikke ret (Se Johnston 2007: 77). Det kommer an på om man med begær vil tale om pragmatisme. Overforbrug har ganske givet et ikke særligt pragmatisk islæt hvis det går ud over natur og andre mennesker, men vækst *per se* er vel ikke et "patologisk" træk? Så snart det bliver et upragmatisk træk ved mennesket i det samfundsmæssige udnævnes det hurtigt til et "falsk" behov, uagtet at der er begær og nydelse til stede, men nej - der er ikke nogen mere sand måde at nyde på. Så vi må i stedet kigge på begæret pragmatisk.

I forhold til en samfundsmæssig pragmatisme kan kapitalismen godt smadre etik som kvalitet, når fx oplevelsesøkonomien i større grad søger at udbrede de

oplevelser der skaber mest profit, der overtrumfer de oplevelser der har en større samfundsmæssig selvdannelses-etisk dimension til gavn for samfundet som helhed⁵¹. Når Massumi om nutidens permissive kapitalisme (der ihh. til internaliseringen af den artistiske kritik kan ses som en pervertering af '68'ernes krav om frihed fra autoriteter) skriver at kapitalismen accepterer enhver affekt så længe den skaber profit, havner vi altså i et "The Matrix"-scenarie hvor vi som mennesker er kroppe og sind der i sidste ende ledes til blot at tjene kapitalismens kapitalakkumulation (Massumi 2002: 224). Vi skal altså i dag interPELLERES til at begære det der skaber mest profit for kapitalismen – vel at mærke *uanset* konsekvenserne for naturen⁵². Men hvis det vitterligt forholder sig sådan er det altså opgaven at finde de affekter og det begær der skaber mest profit for kapitalismen og som *samtidig* er bæredygtigt dvs. medtænkende ressourceloftet. En ny værdiskabelse indenfor det relationelle felt som kapitalismen udgør, men hvor naturen kan følge med og hvor der stadig er liv, begær og nydelse. Vi skal ledes til at begære det bæredygtige så det kan få subjektiv virkelighed.

Men *per se* kan man vel ikke tale om at nogen nydelse derfor er "forkert" eller "falsk", og det er dette som den lacanianske psykoanalyse anerkender. Derfor er det magtpåliggende at vi bevæger os ind i de uskelnelighedszoner mellem os og den Anden som kapitalismen. Her kan vi skabe de forskelle, de drømme hvor der er liv, begær OG bæredygtighed.

B(I)æredygtig værdiskabelse

Bæredygtighed er indtil videre ikke rigtigt blevet en fortælling med subjektiv tilslutningskraft. Selvom Chiapello mener at se ansatser til en fjerde rekuperationsfase i fx CSR-praksisser og Global Compact, mener jeg stadig at der er langt fra en sådan. Dvs. vi begærer ikke noget i dag i nævneværdig omfang *fordi* det

⁵¹ "Dannelsen", denne etiske kategori er der ikke plads til at diskutere her, men hvor andre tænker i dannelse tænker Lacan mere i strukturer. Dannelsens retræte i dag tilskrives fx af Dufour kapitalismen, idet der kun er plads til dannelsen i dag hvis den har et omsætteligt udtryk i markedsækvivalenser. Dannelsen som en optimering af personlig formåen *i en samfundsmæssighed* kunne af Lacan til en vis grad mistænkes for en pragmatisk *imaginær identifikation*: at danne sig til "samvittighedsfuld familiefader" eller "trofast hustru" eller "dygtig elev" etc. kan altså være et forsøg på tildækning af en splittelse, altså en fortrængning (se fx Hyldgaard 2003: 10), og vidner ikke nødvendigvis om en *etisk* livsførelse, jf. forrige diskussion af den lacanianske psykoanalyses etik.

⁵² Og underbetalte "slave"-ansatte i fortrinsvis ikke-vestlige lande kunne man tilføje. Men den sociale kritik står i dag ikke stærk nok til at kapitalismen for alvor her føler sig truet til at mobilisere en rekuperationsfase ift. denne kritik.

er bæredygtigt, men stadig snarere *på trods* af at det er bæredygtigt. Men som vi bl.a. skal se om lidt er det allerede i dag muligt at udpege bæredygtigt forbrug der vækker ægte genklang hos forbrugeren og bevæger forbrugeren, og vel at mærke ikke fordi der er tale om en rationel vidensbaseret forbrugshandling, men fordi der er *begær*. Autenticitet og økologisk sindelag konvergerer. Disse bæredygtige forskelle i forbrug findes allerede indenfor den omtalte uskelnelighedszone mellem individet og den Anden (som kapitalismen), og sand bæredygtig værdiskabelse handler derfor om at artikulere disse forskelle endnu tydeligere, igen og igen opdage og affirmere deres mangfoldige tilstedeværelse. Ved at udforske uskelnelighedszonen kan der opspores endnu flere forskelle. Vi må igen og igen spørge os selv "hvordan man kunne leve - med et loft for ressourcerne", og pludselig opstår der via rekonfigureringen af sprog, tegn og ord et bæredygtigt liv *der vil os noget*. Kort sagt et begær efter det bæredygtige liv.

Herved bliver det levede bæredygtige liv en skabelse, noget der springer ud af uskelnelighedszonens evne til at finde og producere nye drømme.

Forskellen der ligger i uskelnelighedszonen skal være autentiske som i "*det der er lige mig, det er det jeg drømmer om*". Derfor er det bæredygtige i høj grad et spørgsmål om at finde det dér hvor det konvergerer med autentisk liv.

Når jeg spiller på bæredygtig og "blæredygtig", er det fordi jeg lægger op til at ekspliciterer begæret som et socialt medieret forhold. Dvs. begærets ekshibitionistiske aspekt kan (i kapitalismens rum) ikke underkendes, jf. Žižeks udtalelse om at kapitalismens drivkraft er misundelse (se s. 61 i ovenstående). Det er uomgængeligt at vi fortrinsvis forbruger og begærer i nærværet af både den anden og den Anden.

Livsstil, autenticitet og nydelse i kapitalismen

Jeg vil her give nogle eksempler på fænomener hvor der er begær, livsstil, nydelse og lyst, OG bæredygtighed indenfor et kapitalistisk paradigme. Det drejer sig blot om en lille ydmyg buket af eksempler, det skal ikke forstås sådan at disse specifikke eksempler samlet kan "redde" klimakrisen, men det kan måske den *tanke* som de repræsenterer. De eksemplificerer principperne for den bæredygtige værdiskabelse som jeg i henhold til symptomalogien for klimakrisen ser som produktive, de markerer et begærets "nu" som er svanger med en fremtid i flor. Bag udpegningen af

de præsenterede eksempler på forskelle der lever indenfor rammerne af en sand bæredygtig værdiskabelse, ligger den præmis at begæret ikke er noget der kan slukkes eller holdes nede. En forståelse af resignation og absolut afkald som den eneste egentlige disponible løsning af klimakrisen, vil for det første være umulig indenfor den nydelsesindeologi der hersker pt. men også imod forståelsen af det lacanianske subjekt, for begæret *er* et eksistentiale.

Eksemplerne er cykling, New Nordic Food, og vintage effekter (tøj og møbler etc.). De er selvfølgelig velkendte eksempler på bæredygtige praksisser, men det der skiller dem ud (og det er netop denne bemærkelsesværdige udskillelse der er specialets hensigt at synliggøre, og derfor forhåbentlig en skabelse) er at der *er*, eller *kan* komme troskab mod den begivenhed de (kan) udgør(e), og de netop *ikke* markerer et afkald, men en tro og nydelse. Eksempler på at det (allerede) er muligt at nyde ***gennem*** bæredygtigheden og ikke ***udenfor*** eller ***ved siden*** af bæredygtigheden. Ved fx solcelle-tag eller affaldssortering er der netop ingen troskab i form af begær, disse forskelle kan ikke integreres i en livsverden, et betydningshele, hvorfor der ikke kan sættes nævneværdigt på sådanne løsninger på lang sigt. Genbrug af ressourcerne er som Žižek siger faktisk at anse råvarerne som heideggersk "bestand" ved princippet om at "få mest muligt ud materialerne/tingene" (Žižek 2009b: 448). Det bæredygtige bliver i dette tilfælde ikke levet liv. Sådanne løsninger befinder sig ikke umiddelbart indenfor den uskelnelighedszone som mulige drømme eller forskelle. Hvis vi skal have en bæredygtig begærsethos som den Chiapello og Boltanski fremskriver, må der være tale om *subjektiverede* praksisser, altså praksisser der har fænomenologisk virkelighed og altså ikke lever deres liv i udkanten af det levede liv, sådan som Gestell-løsningerne der (som vist i klimapolitikken) tårner sig op i samfundet gør det, og som i øvrigt møder deres begrænsninger i omtalte "Jevon's paradoks". Som eksempel på denne faldgrube kunne nævnes det føromtalt Bjarke Ingels' "Hedonistic sustainability", der netop forsøger at tænke liv, nydelse og bæredygtighed sammen i en arkitektur, men hvor det fejlagtige ligger i, at livet leves *ved siden af* det bæredygtige. Selvfølgelig er der besparelser i GHG udledningerne, men det er alligevel i sidste ende en forræderisk bæredygtighed, for intet er forandret i vores adfærd, tænkning eller begær. Bjarke Ingels' koncept går altså "pilleløsningen" og konserverer det kyniske subjekt der véd at den Anden ikke har opdaget dets bæredygtige praksis som pseudo-aktivitet, men handler som om

han/hun ikke ved dette. Denne arkitektur bliver altså ikke udtryk for nogen bæredygtighedens ethos men kun om design.

Cykling

Privatbilisme er en af hovedsynderne i klimakrisen, og hvis mange flere valgte cyklen ville vi nå store reduktioner i CO₂. København er efterhånden kendt som en af verdens førende cykelbyer. I 2010 var 36% af alle ture til job eller uddannelse på cykel, og kommunens mål er at dette tal i 2015 skal være på 50%⁵³. Kommunen har lagt strategier for at forbedre mulighederne for cyklisterne i København, men det afgørende er netop om cyklingen formår at blive norm. Til dette har kommunen nok ikke så meget at skulle sige, her er folk netop styret af andre faktorer. Selvfølgelig er almindelig lathed og økonomisk gevinst ved sparet tid med den hurtigere biltransport vægtige faktorer for en fravælgelse af cyklen. Men når stadig flere vælger cyklen til i København er det efter min mening også netop et spørgsmål om en subjektiveret ethos, altså et møde mellem den artistiske og økologiske ethos formidlet af kapitalismens ledelse af begæret. Cyklen føles i disse tilfælde ikke som et afkald eller kompromis, men som en livsform, en integreret del af en identitet. En bæredygtig praksis bliver levet liv, den bliver begæret objekt i fantasiens skemata.

Tendensen med at bruge cyklen som en integreret del af en livsform har tilsyneladende også for en stund bredt sig til fx Hollywood. Her kan man se Justin Timberlake, Madonna, Gwyneth Paltrow, Goldie Hawn, Elizabeth Olsen, Russell Crowe etc. cykle rundt⁵⁴. Som vi så med "The Bling Ring" skal man ikke underkende "den Andens jouissance" i denne sammenhæng (se også Bracher 1993: 21ff). Hvis disse stjerner viser tegn på en ny livsform som iagttages og tegnes af en meget stor gruppe, kan man opleve store reduktioner i CO₂. Ifølge Bracher ville der her i lacaniansk terminologi være tale om en "aktiv narcissistisk identifikation". Han skriver at der er tale om et "*active narcissistic desire to identify with the Symbolic Order to the extent of embodying certain signifiers given pride of place in the code constituting the Other*" (Bracher 1993: 27) Hvis disse skuespillere udgør en "generel vilje", hvis de artikulerer den lov som den Anden som instans sætter for hvilke

⁵³ Se Københavns Kommunes teknik- og miljøforvaltnings rapport over cykelstrategien 2011-2025: http://kk.sites.itera.dk/apps/kk_pub2/pdf/818_YF8zF5k7Cr.pdf [besøgt 17.12.2013]

⁵⁴ Se fx følgende paparazzi-galleri: <http://entertainment.dk.msn.com/stars/gallerier/cykelglade-stjerner#image=21> [besøgt 11.10.2013]

signifianter der kan sættes i omløb, og hvilke der kan høres (Hyldgaard 2003: 27), kunne vi komme milevidt i reduktioner for CO₂. Dynamikken kan forekomme banal, men jeg ønsker her blot at understrege dens oversete betydning. Man skal fx ikke underkende Hollywood som et af kapitalismens drømmeværksteder, og derfor et oplagt sted at fremalpere bæredygtige forskelle i uskelnelighedszonen, hvis vi og kapitalismen virkelig ønsker en subjektiveret bæredygtig "ånd".

Her ville der netop være tale om sand bæredygtig værdiskabelse når det opstår en cykelkultur, at bruge cyklen af ren lyst og begær. Det ville betyde uendeligt meget mere end fx at starte en kommunal affaldssorteringskampagne, der altid er befængt med træg og modvillig borgerindsats.

Vintage effekter (tøj og møbler etc.)

Genbrugs tøj og møbler kan også gives som eksempel. For folk der dyrker en autentisk "retro" stil er genbruget faktisk nødvendigt, her går replicaer eller standardiserede masseproducerede produkter ikke an. For en livsform der dyrker vintage effekter bliver genbrug ikke et spørgsmål om "Gestell". For Heidegger var netop princippet for det der lå bag teknikens væsen at få "størst mulig udkomme af alting", hvorfor traditionel genbrug af ressourcer ligger udenfor Dasein (se evt. Žižek 2009b: 448) uden plads i det livsverdenslige. Men når nogen dyrker den autentiske vintage-stil bliver der tale om en anden måde at genbruge på. Her træder det genbrugte objekt ind i en "verden", et betydningshele. Det træder ind i en fantasmatisk scene, og drager insisterende – ikke på *trods* af at det er en bæredygtig praksis, men *fordi* det autentiske og det bæredygtige konvergerer.

I vores postmoderne stil-eklektiske tidsalder har en sådan praksis endda gode muligheder.

New Nordic Food

Tag fødevarerbranchen: landbrugssektoren står for utrolig meget udledning af GHG (ca. 14% af den samlede globale udledning ifølge Stern-rapporten fra 2000. Citeret i Nedergaard 2009: 30) bl.a. pga. de store transport- og forarbejdningsprocesser (for ikke at tale om nedfrysning) der er forbundet med import og eksport. At spise lokalt har derfor længe været anset for et slag for naturen, ved at reducere transport. Men i en verden der kræver stadig flere "krydderier" på bordet er der ikke noget der tyder

på en større tilegnelse af de lokale produkter. New Nordic Food⁵⁵ går dog imod denne trend, og er et glimrende eksempel på en praksis der er levet bæredygtigt liv. Her er al maden som udgangspunkt tilberedt med råvarer der er lokalt produceret og sæsonbestemt. Denne trend har haft mega-succes i norden, bl.a. gennem konceptrestauranten NOMA og dens principper. Hvis New Nordic Food blev en norm som der har været ansatser til at den kunne blive, hvis det ikke bare en grille "en passant", så ligger der store bæredygtighedsgevinster heri, og den må promoveres af kapitalismen for så vidt denne gerne vil være bæredygtig.

Læg mærke til hvordan maden er perfekt integreret i en "livsnyder" livsstil. I disse tilfælde kompromitteres der ikke med nydelsen, samtidig med at der er tale om bæredygtigt forbrug. Levet liv i sig selv kan altså godt vise sig bæredygtigt.

De tre eksempler er ikke beslægtet med de forestillinger der indebærer en "nostalgisk tilbagevenden" til naturen som fx "Bonderøven" fra DR1 eller konceptet "Tribe Wanted". Sidstnævnte er et koncept der for nogle år siden ville opbygge et 100% bæredygtigt ø-samfund for 5000 mennesker i 3 år tæt på Fiji-øerne. Disse eksempler er netop ikke bæredygtige da de markerer en tænkning af det bæredygtige der vil have os tilbage til en præteknologisk tid (à la Heideggers nostalgiske teknik) – hvilket aldrig får anden status end "tegnserie"-utopisme. Det handler ikke om hvordan man kunne leve i pagt med naturen, men hvordan man kunne leve et andet begær. Autenticitet som syndefaldstænkning får faktisk en ideologisk funktion som feticher - ligesom Žižeks bestemmelse af den "vestlige Buddhisme", der netop støtter op om vækstideologiens status quo. Socialpsykologisk får sådanne fortællinger den effekt at de fleste tænker: *"ja, hvor er det fantastisk at nogle vender tilbage til naturen og bliver selvforsynende for en stund, men det går bare ikke for mig, det kan jeg ikke overskue, så jeg kommer aldrig til at leve bæredygtigt!"*. Sådanne forestillinger om det bæredygtige som noget der altid vil være "derude" passer kynikeren udmærket, og fodrer ham med bekræftelse i umuligheden ved en integration af det grønne liv uden afkald.

Men de bæredygtige forskelle er netop lige her *imellem* os, det lever og kan skabes ud af de drømme der (kan) drømmes. Det bæredygtige som det autentiske må kunne leves "lige her" som med fx cykling, New Nordic Food og vintage effekter, og ikke ved

⁵⁵ Se fx Claus Meyers manifest for New Nordic Food:

http://www.clausmeyer.dk/en/the_new_nordic_cuisine_/manifesto_.html [besøgt 11.12.2013]

"siden af", eller "bagude" eller "ovenfor". Vi må insistere på en bæredygtighed der ikke fastholdes- og holdes på afstand som et ideologisk "derude".

Det bæredygtige må blive de praksisser og det forbrug der *vil os noget*, den unddragelse og tildragelse som Heidegger snakker om er "sandheden", det der drager os men samtidig undrager sig (Hyldgaard 1998: 228); eller på lacaniansk: via *begærets troskab* må det bæredygtige insistere. I uskelnelighedszonen hvor drømmene cirkulerer, må det bæredygtige liv der *vil os noget* skabes, ellers bliver vi da aldrig bæredygtige.

Konklusion

Efter læsning af specialet håber jeg det er blevet tydeligt hvorfor min bekendtes kæreste så eftertrykkeligt kan udbryde at han "*i hvert fald ikke skal have en benzinsluger!*", og hvorfor sådan en tilkendegivelse har langt mere komplekse bevæggrunde og dynamikker end som så.

At ville leve det bæredygtige liv er ikke en viljesakt, ikke et spørgsmål om viden eller økonomi, men har grund i transformationerne i det socialpsykologiske, fra sprogets krop hvorfra begæret henter sin kraft. Vi kommer derfor ingen vegne med teknologiske fix og neoliberale politiske styringsredskaber. Selvfølgelig skal der stadig suppleres med teknologisk innovation, men vi forråder os selv ved at tro at en "pille"-løsning kan klare det hele. En sådan tilgang overser fatalt kynikerens tro og nydelse, og begærets ukuelige troskab, og at menneskets bevidsthed lyver for sig selv. Der findes ikke normer der ikke er styret af fantasi og begær.

"Hvordan kunne man leve?"

Det bliver derfor ikke et spørgsmål om hvordan man *bør* handle eller *bør* leve bæredygtigt, men - *hvordan kunne man leve bæredygtigt?*

Dette liv kan skabes ud fra en tilskyndelse til at kunne få øje på konvergenspunkter for autentisk levet liv og bæredygtighed. Vi må se ressourceloftet som en kærkommen chance for en frembringelse af livets utænkte muligheder. Vi må insistere på at vende klimakrisen fra symptom til mulighed. En sådan insistensen er det der ifølge Deleuze må drive tænkningen, den må altid være motiveret af

spørgsmålet om: "Hvordan kan vi se, hvad vi ikke så før?" og ikke "hvad kan vi vide som vi ikke vidste før?" (May 2005: 22). Specialet har forsøgt at tilvejebringe betingelserne for, hvordan en sådan synliggørelse af de bæredygtige forskelle der lever deres mangfoldige liv i udkanten, langt fra den nuværende bæredygtighedstænkningens midte, kan faciliteres. De kan faciliteres ved hjælp af den rette ledelse af begæret. For først når de får subjektiv virkelighed gennem et begær er disse forskelle blevet "mig" og "mit liv". Bæredygtighed må blive en ægte fortælling, hvilket det ikke er i dag.

Begæret

Lacans begærsbegreb har været specialets omdrejningspunkt. Det har tjent som diagnostisk nøgle til at forstå klimakrisen som symptom, det vil sige, fremdrage hvad der ligger bag klimapolitikens inertie og vores kyniske handling. Dét som klimakrisen er symptom på viser sig overalt i dag, hos politikere, erhvervstænkere, arkitekter, og derfor også hos forbrugeren. De venter på Godot, på miraklet. Men dette indfinder sig ifølge dette speciale først når det bæredygtige liv får fænomenologisk virkelighed, og en tilskyndelse til en sådan virkelighed finder vi måske allerstærkest i kapitalismens legitimationsdynamikker. Kapitalismen må reagere på den snarlige økologiske katastrofe. Og det er ikke nok med ændringer i de formelle praksisser og værdiskabelsesprocesser, egentlig bæredygtig værdiskabelse finder vi kun i et nyt subjektiveret normsæt, en ny bæredygtig begærsethos.

Således kan begæret selv som mangel hos Lacan blive *skabelse*, skabelse af nye bæredygtige livsformer *der vil os noget*. Begærets konstitutive mangel kan give og blive retning! Så selv om begæret qua dets konstitutive mangel kan siges at have et vakkende ontologisk grundlag for en værdiskabelsesteori, vil jeg altså læse en *affirmativ* potens ind i det i forhold til sand bæredygtig værdiskabelse; begæret kan udgøre den ukuelige troskab mod *bæredygtighedens værdibegreb*, som er et "nu" der altid er svanger med den fortsatte Væren, svanger med en fremtid fuld af liv og natur; vi skal leve dette "nu" ellers bliver det en etisk forrådelse af vores grund: *fællesskabet*. Det må blive en Eros til fællesskabet som bebor vores lille grønne knop, der rejser i galaktisk ensomhed...

Speciale. cand.merc.(fil.). CBS 2014
Anders Nolting Magelund
Vejleder: Alexander Carnera

Litteratur:

Adorno, Theodor & Horkheimer, Max (1993): *Oplysningens dialektik*. Gyldendal

Arendt, Hannah (2008): kap. 10 "Lokaliseringen af menneskets aktiviteter" in; *Menneskets vilkår*. Gyldendals Bogklubber

Bjerre, Henrik Jøker (2012): "Den økologiske kritik". in; *Kapitalismens ansigter*. Philosophia, Århus.

Bjerre, Henrik Jøker (2008): *Miljøbevægelsens nye ånd*. in; Dansk Sociologi nr. 2/19. årg.

Bracher, Mark (1993): *Lacan, Discourse and Social Change*. Cornell University Press

Böhm, Steffen & Batta, Aanka (2010): *Just Doing It: Enjoying Commodity Fetichism With Lacan*. in; Organization May 2010, vol. 17 no. 3, pp. 345-361

Chiapello, Eve & Boltanski, Luc (2005): "Preface to the English Edition" & "General Introduction" & "7. The Test of the Artistic Critique". in; *The New Spirit of Capitalism*.

Chiapello, Ève (2008): *Understanding the New Cycle of Recuperation of Criticism in the Age of Cognitive Capitalism*. (Paper præsenteret ved forelæsning på CBS 2008)

Chiapello, Eve (2013): "Capitalisms and Its Criticisms". in; *New Spirits of Capitalism? Crises, Justifications and Dynamics*, (red. Paul de Gay & Glenn Morgan)

Dufour, Dani-Robert (2008): "From Modernity to Postmodernity. Mapping the Transition." *The Art of Shrinking Heads*. Polity Press, Cambridge.

Flodin, Camilla (2010): "Art and threatened, threatening nature". Artikel hentet som pdf-fil på <http://www.eurozine.com/articles/2010-03-16-flodin-en.html> [hentet d. 19/11/2013]

Fink, Bruce (1995): *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*. Princeton University Press, New Jersey.

Foster, John Bellamy (2002): *Capitalism Against Ecology*. Monthly Review Press, New York.

de Gay, Paul & Morgan, Glenn: "Understanding Capitalism. Crisis, Legitimacy, and Change Through the Prism of The New Spirit of Capitalism." in; *New Spirits of Capitalism? Crises, Justifications and Dynamics*, (red. Paul de Gay & Glenn Morgan)

Speciale. cand.merc.(fil.). CBS 2014
Anders Nolting Magelund
Vejleder: Alexander Carnera

Heidegger, Martin (1999): *Spørgsmålet om teknikken – og andre skrifter*. Gyldendal, København.

Hyldgaard, Kirsten (1998): *Fantasiens til afmagten*. Museum Tusulanum

Hyldgaard, Kirsten (2003): 1, 2, 4, 5 in; *Det utidige subjekt*. Roskilde Universitetsforlag, Frederiksberg.

Johnston, Adrian (2007): "The Cynic's Belief, Slavoj Žižek and the Dynamics of Belief". in; *International Journal of Žižek Studies* Vol. 1.0, pp. 64-111

Johnston, Adrian (2002): "The Forced Choice of Enjoyment. Jouissance between Expectation and Actualization" in; *The Symptom*. Online Journal for lacan.com. Issue 2, Spring 2002. link: <http://www.lacan.com/forcedf.htm>

Jørgensen, Dorthe (2003): "Poetisk sandhedsåbenbaring. Heideggers filosofi om den store kunst". in; *Skønhedens metamorfose*. Syddansk Universitetsforlag, Odense.

Krahmann, Elke (2013): "Green Consumer Markets in the Fight for Climate Change". in; *European Security*, Volume 22, nr. 2, 1. June 2013. pp. 230-247(18)

Lacan, Jacques (2004): *Psykoanalysens fire grundbegreber*. Forlaget Politisk Revy.

Lacan, Jacques (2006): "The Subversion of the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious". in; *Écrits*. W. W. Norton & Company, London.

Lacan, Jacques (2008): *The Ethics of Psychoanalysis*. Routledge Classics, New York.

Larsen, Lars Bang (2008): *Kunst er norm*. Det Jyske Kunstakademi, Aarhus

Latouche, Serge (2011): *Fornuftig modvækst*. Forlaget Politisk Revy, København.

Madsen, Ole Jacob (2011): "Neoliberalismens socialpsykologi. Dany-Robert Dufours kritikk av nyliberalismen." in; *AGORA* nr. 1, 2011

Massumi, Brian (2002): "Navigating Movements". in; *Hope*, (red. Zournazi, Mary). Routledge.

Munk Rösing, Lilian (2007): *Autoritetens genkomst*. Tiderne Skifter Forlag, København.

Nedergaard (2009): *Klimapolitik – i Danmark, EU og internationalt*. Forlaget Columbus, København.

Rehn, Alf & Vachhani, Sheena (2006): *Innovation and the Post-Original. On Moral Stances and Reproduction*. in; *Creativity and Innovation Management*, vol. 15, nr. 3. Blackwell Publishing

Speciale. cand.merc.(fil.). CBS 2014
Anders Nolting Magelund
Vejleder: Alexander Carnera

Sloterdijk, Peter (2005): *Kritik af den kyniske fornuft*. DET lille FORLAG, Frederiksberg.

Stavrakakis, Yannis (2006): "Objects of Consumption, Causes of Desire: Consumerism and Advertising in Societies of Commanded Enjoyment". in; *Gamma* 14: 83-106

Žižek, Slavoj (1994): "The spectre of Ideology" in; *Mapping Ideology* (red. Žižek, Slavoj). Verso, London.

Žižek, Slavoj (1998): *From Passionate Attachments to Dis-identification*. in; *USBR(a)*, #1, 1998. Center for the Study of Psychoanalysis and Culture

Žižek, Slavoj (2005): *Interrogating the Real*. Continuum

Žižek, Slavoj (2006): *How to Read Lacan*. Granta Books, London.

Žižek, Slavoj (2008): Introduction & "Seven Veils of Fantasy" in; *The Plague of Fantasy*. Verso, London.

Žižek, Slavoj (2009a): *First as Tragedy, then as Farce*. Verso, London.

Žižek, Slavoj (2009b): "Unbehagen in der Natur", in; *In Defense of Lost Causes*. Verso, London.

Žižek, Slavoj (2010): *Ideologiens sublime objekt*. Gyldendals Bogklubber.

Rapporter:

IPCC syntese-rapport fra 2007 på dansk

<http://www.ipcc.ch/pdf/reports-nonUN-translations/danish/2007-synthesis-report.pdf>

udgivet af DMI

Links til internet-referencer:

Telegram på information.dk d. 23.11.2013: "COP19: Klimaforhandlinger slutter uden forpligtelser": <http://www.information.dk/telegram/479765> [besøgt d. 12.12.2013]

Artikel i på dmi.dk d. 09.07.2013: "Skybruddet i København – en smagsprøve på fremtidens klima": <http://www.dmi.dk/nyheder/arkiv/nyheder-2011/skybruddet-i-koebenhavn-en-smagsproeve-paa-fremtidens-klima/> [besøgt d. 01.10.13]

Speciale. cand.merc.(fil.). CBS 2014
Anders Nolting Magelund
Vejleder: Alexander Carnera

Artikel på business.dk d. 07.07.2011: "Skybrud giver prishop på forsikringer":
<http://www.business.dk/forsikring/skybrud-giver-prishop-paa-forsikringer> [besøgt d. 01.10.13]

TEDtalk med Bjarke Ingels posted på ted.com januar 2012:
http://www.ted.com/talks/bjarke_ingels_hedonistic_sustainability.html [besøgt d. 22.12.2013]

Københavns Kommunes teknik- og miljøforvaltnings rapport over cykelstrategien 2011-2025:
http://kk.sites.itera.dk/apps/kk_pub2/pdf/818_YF8zF5k7Cr.pdf [besøgt 17.12.2013]

MSN-galleri på entertainmeint.dk.msn.com posted 14.06.2013:
<http://entertainment.dk.msn.com/stars/gallerier/cykelglade-stjerner#image=21> [besøgt
11.10.2013]

Claus Meyers manifest for New Nordic Food:
http://www.clausmeyer.dk/en/the_new_nordic_cuisine_/manifesto_.html [besøgt 11.12.2013]