

Carl Erik Kühl

NYTTE OG NYTTEVÆRDI ¹⁾

(1978)

1. Værdibegrebet.

Platon sætter det godes idé over sandhedens. Men som Platon overtager idébegrebet fra det græske sprog, forbinder det sig også mere umiddelbart med det gode end med det sande. For “eidos” betyder udseende, og tingenes “eidos” er det, tingene ser ud *af*, det de skal leve op *til*, som det af-billedede til sit for-billede. Selve idébegrebet – ofte opfattet som det, der giver Platons filosofi en statisk natur – forbinder sig altså med så “dynamiske” begreber som rettethed, stræben og tendens. Det godes idé er ideen om det yderste forbillede eller mere korrekt: om forbilledligheden overhovedet. Vi kan som mennesker søge sandheden – stræbe efter den, rette os imod den. Men kun fordi vi allerede *er* søgende væsener.

Hermed er Platon kommet mere end på hat med Heidegger, når han i *Sein u. Zeit* eksponerer “Sorge” som udgangspunktet for eksistentialontologien: Den registrerende omgang med det, som faktisk er, er underordnet omsorgen for det, som er, og besørgelsen af det, som endnu ikke er, bl.a. fordi registreringen selv kun finder sted som *ærinde*. “Zuhandenheit” går forud for “Vorhandenheit”. At forstå eksistensen er til enhver tid at forstå den som rettet virksomt mod ting og medskabninger. Og en sådan forståelse praktiserer eksistensen selv til enhver tid. Heidegger lægger de dynamisk-intentionale begreber til skue for den, der elsker visdommen og tøver med at skrive anden del af *Sein u. Zeit*, hvori “Sorge” føres tilbage til “Zeitlichkeit”.

Hvad eksistensen til enhver tid skal sørge for, giver sig enten direkte af noget, det allerede besørger, eller af tildragelser, der må tydes inden for omsorgens horisont. Instruksen, imperativet, behøver ikke kraft fra noget begreb om “det gode”, og det er altså fuldt foreneligt med Platons tænkning, så længe det godes idé tolkes som forbilledligheden overhovedet, det som stræben qua stræben stræber imod. Den afgørende forskel mellem Platon og Heidegger består da i, at den platoniske for-billedlighed er altomfattende, mens den heidegger’ske “Sorge” alene gælder den menneskelige tilværelse. Men hvis man i det godes idé ser en kategori til indholdsbestemmelse af sigtet, skilles vejene tydeligere. Det godes idé bliver da – kosmologisk set – et telos for en helhed, som vi, der ikke har det kosmiske overblik, må godskrive en naturens orden. Eller det bliver – etisk set – en idé om hvad mennesket som besørgende væsen må eller bør sørge for.

Har man først bevæget sig ud i denne tankebane, befinder man sig hurtigt et sted, hvor der er god plads, og hvor mange færdes. Filosofihistorien tilbyder en lang række bestemmelser af det gode liv, overordnede imperativer og deslige. Selv den filosofiske nihilist træffes på de kanter. Men i modsætning til de andre lader han pladsen tom og er i reglen ulykkelig derved. Området hedder værdifilosofi.

For Heidegger er værdifilosofien overhovedet problematisk i sit anliggende. Men skridtet fra hans egne iagttagelser omkring “Sorge” til værdifilosofien er ikke stort. Og hver generation af 2000

års tænkning – 2000 års reflekteret livspraksis – har fundet det påtrængende at bevæge sig ind på området. Vigtigst i vor sammenhæng er den vej, værdifilosoffen antages at være gået, før han begynder at reflektere over et begreb ‘værdi’.

2. Utilitarisme

Utilitaristerne er nok de første, der systematisk reflekterer værdien som *nytteværdi*. Dog, den utilitaristiske vending er - nøjagtigt som de fleste andre filosofihistoriske vendinger - ikke først og fremmest en omrokering af det åndshistoriske korpus, men et forsøg på at gøre tænkningen kohærent og instruktiv i forhold til en livsverden i opbrud. Hvad utilitaristerne reflekterer, er nærliggende at reflektere, fordi det allerede træder frem og praktiseres, på én gang præ-refleksivt og alligevel med det fravær af selvfølgelighed, der åbner for en spørgen. Stikordene – her må det blive ved stikord – er den gryende industrialisme og kapitalisme i et England, der aldrig blev enevældigt.

Unge Bentham blev af sin far sporet ind på en sagførerkarriere. Det var ikke noget, han havde særlig lyst til, men alene det skulle vise sig at blive til nogen nytte! For i stedet for at gå op i sagførervirksomheden og bevæge sig hjemmefrem i et landskab af regler og institutioner, gav han sig til at bespørge *nyttens* af disse. Det er værd at bemærke, at Bentham ikke sad inde med nogen teori eller noget system, der legaliserede – i betydningen: garanterede det logisk meningsfulde i – en sådan spørgen. Han spurgte bare, fordi han mente at se et problem; lige som vi i dag spørger, fordi vi mener os trængt af det unyttiges problem. Benthams radikalitet består først og fremmest i, at han spørger, som han gør, og i, at han spørger vedholdende. Det sidste viser sig i de svar, han giver, i den grundighed med hvilken han udarbejder dem.

Den gode standard for enhver organisering af samfundslivet er altså nytten. Det er udgangspunktet, ikke konklusionen. Men nyttebegrebet fordrer “både objektiv og dativ. Så vi må spørge: *Nyttigt til hvad og for hvem?*”

I dagliglivet viser de enkelte ting, handlinger og ordninger i reglen deres nytte, idet de fremmer andre nyttige ting, handlinger og ordninger. Men sådan kan vi ikke fortsætte. Det nyttige må i sidste ende fremme noget, der ikke selv (bare) er nyttigt; i modsat fald bliver det selv unyttigt. Nyttens fordrer overhovedet et komplementært begreb – komplementært i den bogstavelige forstand, at det sammen med nyttebegrebet danner en helhed. Et slikt ræsonnement viser sig muligvis ikke på overfladen af den utilitaristiske tænkning; men det må i det mindste hævdes at være indbygget i utilitarismen.

Iflg. Bentham opfylder lykkebegrebet den nævnte fordring. Hvad der substantielt ligger i dette begreb, optager han nogenlunde lige så lidt som, hvad der i grunden ligger i nyttebegrebet: “It is not necessary to consult Plato, nor Aristotle. ... pleasure ... (is) what everybody feels to be such.”²⁾ Hans ærinde er at udmønte sine iagttagelser konkret og instruktivt. Det andet er unyttigt.

Nyttens henvisning til lykken får øjeblikkeligt konsekvenser for besvarelsen af det andet spørgsmål: *For hvem* skal det nyttige (i.e. den nyttige organisering af samfundslivet) være nyttigt? Spørgsmålet transformeres til: *Hvis* lykke skal tilgodeses gennem det nyttige? Denne transformation er ikke så triviel, at man ikke kan dvæle ved den. Gryder og pander, ingredienser og remedier er til uomtvistelig nytte for den, der laver mad. Antag nu, at madlavningen i sig selv ikke fremkalder nogen “pleasure” hos den, der udfører den. Vi ser da, at Bentham i konsekvens af sin transformation alene kan rejse spørgsmålet: *Hvem bør nyde måltidet?* Hvorimod han ikke synes at kunne få plads til et spørgsmål som: *Bør en slave, en kokkepige eller den sultne selv lave maden, dvs. drage den umiddelbare nytte af gryder og pander, ingredienser og remedier?*

Når det drejer sig om nytten af regler og institutioner i samfundslivet, er lykkesubjekterne de individer, der berøres af reglerne og institutionerne. Eller mere alment: Organiseringen af samfundslivet skal fremme lykken hos samfundets medlemmer. Men hvis dette princip skal kunne gælde som instruks for organiseringen af et samfund, kan vi ikke gå ud fra samfundet, som vi

(Bentham) finder det. Der er nogle menneskers lykke åbenbart vigtigere end andres *i kraft af den sociale ordening*. Vi må gå ud fra det, et samfund *mindst* er, og det er meget lidt iflg. Bentham: En mangfoldighed af individer, alene relaterede og alene forskellige fra naturens hånd. Instruksen kommer da til at lyde: Samfundets regler og institutioner skal tilgodese den størst mulige lykke for det størst mulige antal individer.

Dette utilitaristiske princip introduceres som politisk instruks for lovgivningen, men Bentham overfører det uden videre på moralens område. Og i udviklingen af den utilitaristiske tradition optager det hurtigt alle værdiformer i sig.

Som anført ovenfor finder Bentham det ikke nødvendigt at konsultere Platon og Aristoteles, når det drejer sig om lykkebegrebet. Det er klart, at Bentham kun vanskeligt bringes i dialog med Platon. Men over for Aristoteles kunne man forvente en anden indstilling. Aristoteles' etik er immervæk teleologisk, og den "eudaimonia", som "er det højeste af alle de goder, som handlinger kan føre til" ("Den Nichomachaiske Etik", §54), plejer vi at tyde som lykke. Desuden er Benthams efterfølger i den utilitaristiske tradition, John Stuart Mill, selv noget af en aristoteliker.

Men Aristoteles begynder sin undersøgelse med at registrere, at der er delte meninger om, hvad lykke er. Hans opgave bliver da at bestemme den sande lykke. Når Bentham – i den sidste passage – slår hånden af Aristoteles, kunne grunden for så vidt være den enkle, at det strengt taget er "pleasure", der er hans emne – ikke "happiness". Og hvad "pleasure" (og modbegrebet "pain") er, dét erfarer vi alle øjeblikkeligt og suverænt. Men Bentham afleder senere lykkebegrebet af begreberne om (tilstedeværelse af) "pleasure" og (fravær af) "pain". Og denne afledning er uproblematisk, den sker umiddelbart og nærmest diskret. Undertiden anvendes begreberne sideordnet eller i flæng. Benthams afvisning af Aristoteles kan altså ikke ske under simpel henvisning til, at de to ikke taler om det samme emne. Derimod kan den ske under henvisning til, at Aristoteles i praksis insisterer på den sondring, Bentham udviser.

Aristoteles indlader sig nemlig på at bestemme, hvad et menneske qua menneske (og det vil igen sige: som fornuftsvæsen) *bør* føle lyst og velbehag ved. Det er ikke blot "not necessary" for Bentham at forsøge sig med et slikt forehavende. Det er til og med nødvendigt for konsistensen i hans tænkning, at han afslår fra det. Hvis enhver værdiforestilling – herunder ethvert "bør" – giver sig af en iagttagelse af, hvad der fremmer eller hæmmer lysten/lykken, kan denne ikke selv underordnes en værdiforestilling. Lykken kan selvsagt ikke vurderes som kategori. Men antagelig kan den lykke, der giver sig af den enkelte ting, handling eller ordening heller ikke vurderes. En bestemt handling f.eks. kan forkastes, fordi det mål af lykke, den fremmer, er mindre end det mål af lykke, den eliminerer (eller det mål af smerte, den frembringer). Men det er handlingen, der forkastes, ikke lykken.

For Aristoteles er lykken noget, der prædikeres om hele mennesket. Eller hele menneskelivet. Og da vi alle til enhver tid befinder os et sted "midt i" dette hele, erfarer vi ikke lykken øjeblikkeligt og suverænt. Og derfor er det godt at vide, hvori lykken består. Aristoteles ser tilværelsen som projekt, som opgave. Håndværkeren har – som håndværker – sin opgave, og han ved, hvad det vil sige, at den lykkes. Mennesket har også – som menneske – sit at sørge for³⁾, men det er mindre klart, hvad det består i. Under alle omstændigheder er den lykkelige den, for hvem livsopgaven – livet selv, om man vil – lykkes.

Bentham interesserer sig ikke for "hele mennesker". (Engelske filosoffer bryder sig i det hele laget ikke ret meget om helheder. Til gengæld forbinder de ofte den tyske filosofi med en vis tilbøjelighed for det totalitære, og man kunne bare ønske sig, at det i første række var filosofien, der hermed burde føle sig truffet). Et menneskes lykke er således et akut fænomen. Lykken – stor eller lille, i position eller negation – erfares til enhver tid af den enkelte, den er en måde at have det på: den *føles* eller *opleves*. Hvor akut lykken er, illustreres tydeligst ved de eksempler, Bentham hyppigst anvender, når han skal arbejde mere "konkret" med begrebet om lyst og lykke: Det drejer sig om at spise og drikke, at læse en interessant bog eller udføre en velgerning (hvorfor ikke en misgerning?) – det vil sige: det drejer sig om behaget derved.

3. Nytte og Nyde.

“ ... utility is any property in any object, whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good or happiness, or ... to prevent the happening of mischief, pain, evil or unhappiness to the party whose interest is concerned.”⁴⁾ Det gode er det nyttige. Og det nyttige er nyttigt, for så vidt det fremmer lykke, lyst, velbehag eller glæde: det er de termer, vi har anvendt. Vi har delvis anvendt dem i flæng, men – forhåbentligt – kun hvor Bentham selv gør det eller hjemler det. Der er alligevel én term, vi har reserveret. Og den samler endda de andre, så de klarere kommer til at klinge af det, der har vist sig basalt og gennemgående for Benthams lykkebegreber. Det er nydelsen.

(1) Nydelsen er åbenbart *akut*. Selv den, der – som man siger – nyder livet, nyder ikke tilværelsen som helhed, men nyder situationen her og nu og fra nu til nu. Dét kan på sin side være forbundet med et blik bagud og frem, oftest dog et blik, der ikke ser ret meget. Søndag eftermiddag på badestranden uden genkaldende virksomhed og bekymring for morgendagen er et typisk eksempel på, hvad det vil sige “bare” at nyde livet.

(2) Nydelsen erfares suverænt af den nydende. Desuden er det klart hvordan: Nydelsen er selv en *måde* at erfare den nyde genstand på. Den er ikke bare en følelse, der *ledsager* erfaringen. (Det er lyst, lykke etc. formentlig heller ikke; men disse termer “inviterer” i højere grad til en sådan forveksling.)

(3) Og hér er det, begrebet nydelse bringer noget frem på sprogets overflade, som de andre lyst- og lykkeiterner ikke så let fanger, men som er væsentligt for det begreb, der hos Bentham skal komplementere nyttebegrebet. For det første: Der er forskel på selve nydelsens erfaring og den tid, der optages deraf. Men der ikke forskel på at nyde en ting og at nyde den tid, der optages deraf. At nyde et glas vin er også at nyde den tid, der går med at drikke det. At nyde en roman er også at nyde den tid, der går med at læse den. For det andet: Nydelsen er en form for konsumtion. At nyde en ting er en måde at konsumere den på. Eller det er en måde at konsumere den tid, der optages af nydelsens erfaring. Det sidste kræver en uddybning:

De to konsumtionsbegreber – konsumtion af en genstand, konsumtion af tid – er uadskillelige, så længe konsumtion overhovedet associeres med fortæring. Og nydelsen bliver da helt klart en konsumtionsform. Man nyder og konsumerer eksempelvis et æble, idet man fortærer det. Og efterhånden som man nyder det, konsumerer man også den tid, der medgår dertil. Noget lignende gør sig gældende, hvis nydelsens genstand er en hyggelig samtale. Man fortærer ikke en samtale, men man nyder den, idet man fører den. Og efterhånden som man fører samtalen, konsumeres både denne og tiden, den tager. Det går også med *Skæbnesymfonien*, hvis vi siger, .at nydelsens genstand er den enkelte opførelse af (eller afspilning af pladen med) værket. Men med et maleri f.eks. bliver det lidt anderledes. Man nyder kun billedet, så længe man er konfronteret med det. Og der er stadig ingen forskel på at nyde billedet, at nyde at se på billedet og at nyde den tid, man ser på billedet. Tiden, der er tale om, er jo ikke tiden, for så vidt den går, men tiden, for så vidt den er opfyldt – og derfor bestemt – af mødet med billedet. Som sådan bliver nydelsen også hér en konsumtionsakt. Men det er kun med øjnene, man sluger billedet. Der er lige meget billede tilbage, når mødet er forbi. Det er alene tiden, der er konsumeret. Skal nydelsen alment – og i en og samme forstand - gælde som en form for konsumtion, bliver konsumatet den tid, der opfyldes af nydelsens erfaring. Nydelsen er selv indifferent over for denne betoning eller forskydning. Dét dementerer ikke dens status som konsumtionsform – specificerer blot formen.

Et sligt konsumtionsbegreb ligner muligvis ikke dagligsprogets paradigmer. Men begrebet er klart nok foreneligt med disse, og – hvad vigtigere er – det griber noget centralt i en virkelighed, hvor lønarbejdet er den dominerende produktionsform: Lønarbejdet kan nemlig bare finde sted som konsumtion af arbejdskraft, dvs. som konsumtion af den *tid*, en arbejder – en time, en dag, en uge, et liv – evner at arbejde med det eller det. Vi har her at gøre med et specifikt kapitalistisk

udfald af den i øvrigt universelle “identitet” af produktion og konsumtion, som både Marx og en del andre Hegel-inspirerede økonomer diskuterer. Det specifikt kapitalistiske ligger ikke i, at et menneskes produktive potentialer forbruges i og med produktionen. Arbejde trætter undertiden – også i ikke-kapitalistiske samfund! Men det produktive potentiale er på en gang potentiale for produktionsakten. og for den tid, der opfyldes af produktionsakten. Og konsumtionen af det produktive potentiale er på en gang konsumtion af aktens og tidens potentiale. Den kapitalistiske produktion sker som konsumtion af arbejdskraft, dvs. den sker *direkte* som konsumtion af den tid, arbejdet fordrer, *indirekte* – i afledt forstand – som konsumtion af det produktive potentiale, som tiden bliver tid for. Den ikke-kapitalistiske produktion sker almindeligvis *direkte* som konsumtion af de gennem produktionsakten specificerede potentialer, *indirekte* – i afledt forstand – som konsumtion af den tid, der medgår dertil.⁵⁾

Både nydelsen og lønarbejdet antager altså konsumtionsaktens form. Og for at beholde denne form i generel forstand må begge bestemme konsumatet som den tid, der opfyldes af akten.

Men som farvebegrebet åbner for polariteten sort-hvid, bliver også nydelsen og lønarbejdet modpoler under begrebet “konsumtion af tid”. Lønarbejdet betegner den “egentlige” produktionsakt. Lønarbejdets konsumptive moment er et rent middel for det produktive moment, der giver arbejderen lønnen og fabriksejeren produktet. Det er så at sige et nødvendigt onde, der kræver sin pris af begge parter: arbejderen betaler med sin frihed og sine kræfter, fabriksejeren med sine penge. Nydelsen betegner den “egentlige” konsumtionsakt. Nydelsens konsumptive moment er ikke middel for noget som helst andet. (Heller ikke for nydelsen selv. Det er muligvis beklageligt, at karamellen er væk, når man har nydt den. Men det er alligevel nonsens at betragte karamellens forsvinden som et nødvendigt onde for nydelsens realisering. Man kan muligvis tænke sig et stykke tyggegummi, der i en forstand giver de samme “sanselige” oplevelser som karamellen, men som ikke dermed fortæres. Dog, når akten for nydelsens erfaring forandres, bliver også nydelsen selv en anden. Og det, som ikke kan forandres, uden at nydelsen selv bliver en anden, kan ikke være et middel til – endsige et nødvendigt onde for – nydelsen.) Det betyder ikke, at nydelsen ikke kan have med produktionen at bestille. (i) Akten for nydelsens erfaring kan udmærket godskrives et produktivt moment, (ii) og nydelsen selv kan undertiden knytte sig helt strengt til en produktionsakt. Ad (i): Enhver menneskelig akt, der frembringer en forandring, kan opfattes som en produktionsakt med forandringen (eller forandringens udfald) som produkt. Og da bliver også enhver konsumtionsakt – herunder enhver akt for nydelsens erfaring – eo ipso en produktionsakt. Men nøjagtigt det samme perspektiv gør det muligt at opfatte enhver akt som en konsumtionsakt med forandringen (eller forandringens udgangspunkt) som konsumat. Dette yin-yan for produktion og konsumtion betoner relevansen af at opsøge en produktionens pendant til nydelsens konsumtionsbegreb. Men det indebærer ikke på nogen måde, at nydelsen også skulle være en form for produktion. Ad (ii): Man kan sagtens nyde at producere, at skabe noget i en helt dagligdags forstand af termen. Men – for det første – hvis jeg f.eks. nyder at hugge en sten til en skulptur, er akten for nydelsens erfaring stadig en konsumtionsakt. Når skulpturen er færdig, har jeg konsumeret både stenen selv (som materiale for en skulptur af netop denne udformning) og den tid, jeg nød at arbejde med stenen. Og – for det andet – selv om nydelsen ved produktionen ikke erfares uden blik for produktet – ja, selv om det først er blikket for produktet, der åbner for nydelsen ved produktionen – så er *selve* nydelsen *rent* konsumtiv. Det er hverken produktet eller blikket for produktet, der nydes. Det er tiden, der opfyldes af produktionen.

I det foregående har vi flere gange fremhævet og karakteriseret det tætte forhold mellem produktion og konsumtion. Hvis analysen i øvrigt holder, bør det ikke kunne undre, at en historisk epoke, der eksponerer lønarbejdet som dominerende produktionsform, også må fremhæve nydelsen som en særlig vigtig konsumtionsform.

Og hermed synes ringen sluttet. For hvad er vel “mere nyttigt” under kapitalismen end lønarbejdet? Vel, den stol, du tømmer sammen til dig selv, er lige så nyttig som den stol, du producerer eller er med til at producere på en fabrik. Men den sidste produktionsakt indskriver sin

nytte i en større offentlighed: samfundets. Her er stolen en vare. Den kan købes af enhver i samfundet. (Kun ét er fornødent: penge. Og hvorvidt du – netop du – har penge eller ikke, er at betragte som et kontingent forhold under enhver varesamfundsorden!)

Medlem af samfundet er du faktisk og nødvendigvis. Men der er tale om et medlemskab, du kan leve op til eller ikke leve op til. Du oppebærer gyldigt medlemskab ved at gøre dig gældende. Og du gør dig gældende som samfundsmedlem ved at være nyttig i samfundets egen offentlighed. Hvis mennesket af væsen er socialt, eller hvis menneskelig eksistens nødvendigvis er social eksistens, bliver ethvert spørgsmål om dit medlemskab af samfundet eo ipso et spørgsmål om din menneskeværdighed. Derfor frygter du arbejdsløsheden, selv under en social orden med noget nær den fulde kompensation for tabt lønindkomst: Søndagen er kun søndag efter endt arbejdsuge. Din pensionisttilværelse er kun en tilværelse, for så vidt du afmønstrer efter endt arbejdsliv.

Samtidig fremmedgør lønarbejdet dig fra produktet og -under industrielt avancerede arbejdsvilkår – fra produktionsprocessen taget som helhed. Gennem din arbejdsindsats lever du op til fællesskabet, men du lever dig ikke ind i fællesskabet. Din arbejdstid konsumeres jo ikke af fællesskabet, ej heller af dig, men af *andre* end dig. Den tid, hvor du umiddelbart realiserer din sociale eksistens, er altså ikke din tid. Og den tid, som er din tid, er ikke umiddelbart tid for din sociale realisering. Den tid, der opfyldes af dit arbejde, konsumeres *af andre*, hvorefter lønarbejdet *for dig* står tilbage som det rene middel til – en senere – opfyldelse af den tid, du ikke arbejder. Samfundsfællesskabet er blevet spaltet i en offentlig og en privat *sfære*.

Den offentlige sfære er den sfære, hvori arbejdskraften realiseres i arbejdet, og arbejdslønnen i varekøbet. Men den første bevægelse er en indgang, den anden en udgang. Under arbejdskraftens realisering i arbejdet afgiver du umiddelbart din tid til andres konsumtion og kvalificerer din sociale eksistens. Arbejdslønnens realisering i varekøbet må derimod følges op i den private sfære af varenes realisering i varekonsumtionen. Den tid, der opfyldes heraf, er din tid og kvalificerer din private eksistens. Dog, ikke-arbejdstiden og forbrugsgoderne tjener også – i visse henseender endda primært – arbejdskraftens reproduktion. Jo mere dette reproduktive moment sætter sig igennem, jo mindre bliver ikke-arbejdstiden din tid. Lønarbejderen er i fare for at blive lønslave. Han fodres for at kunne yde.

Her er det, nydelsen kommer til: Den tid, du *konsumerer* i den specifikke forstand, at du *nyder* den, er *suverænt* din tid, nydelsens erfaring er *suverænt* din erfaring. Og fordi nydelsen er *akut*, forstyrres den ikke i sin kvalitet – og i sin kvalificering af din private eksistens – af det brud, den spaltning, den mangel på sammenhæng – der henviste dig til nydelsen.

Det er klart, at nydelsen i marx'ske termer har en ideologisk funktion. En lidt mere provokerende konsekvens af det foregående er det nok, at et emancipatorisk program ikke i første omgang bør sigte imod (en forøgelse af) retten til nydelse, men imod retten til at overflødiggøre denne ret.

4. Spaltningen fornægter sig selv

Du er til nytte i den offentlige sfære for at kunne nyde i den private. Denne spaltning har man jo hørt om før, og det er ikke et sted at dvæle. Det gjorde historien heller ikke. Der er sket et par ting siden Bentham.

For det første er stadig større dele af vort virkefelt blevet underlagt den logik – af nogen betegnet “kapitalens logik” – som indstifter spaltningen. Stadig mere af det, vi forbruger, er noget, vi køber. Og stadig flere af de penge, hvormed vi køber varerne, er skaffet til veje ved lønarbejde. Et stadig større område gennemskæres af spaltningen, der således henviser stadig flere fænomener til netop den ene eller den anden side.

Samtidig er Benthams visioner i voksende grad ført ud i livet. Samfundsordenen udvikler en stadig større nytteværdi, for så vidt den for stadig flere samfundsmedlemmers vedkommende

muliggør stadig flere nydelser og hæmmer stadig mere smerte. Stadig flere har fået mere fritid (ikke-arbejdstid) og adgang (råd) til flere fornøjelser. Hvis dagens lønarbejder alligevel stadig er lønslave – dvs. hvis opfyldelsen af hans ikke-arbejdstid i uændret grad er determineret som reproduktion af arbejdskraften – er det i alt fald strålende maskeret.

På den anden side er spaltningen ved at blive truet af det moderne velfærdssamfund. Ikke i sin logik, men i sit udfald og i klarheden af dette. For det første: Den voksende mængde af helt ukvalificeret – blot og bart – nydelsespotentiale betyder, at flere får tid, råd og anledning til at erfare, evt. også reflektere, spaltningen som – i bogstavelig forstand – en nødløsning. For det andet: Stadig flere er i en stadig større del af deres liv – og stadig flere er i hele deres liv – beskæftiget med et arbejde, hvis nytte i samfundsoffentligheden er mindre åbenbar end de hundredetusinders i øvrigt inhumane arbejde i kulminerne for 100-150 år siden. Funktionærer, bureaukrater, pædagoger og pensionister bliver stadig flere. Og de skal have deres nytte forklaret, undertiden kræver de en hel teori! Samtidig betyder kernefamiliens svækkelse som socialt og økonomisk subjekt, at en gigantisk menneskemasse, nemlig kvinderne, begynder at erfare og reagere på fraværet af en personlig nyttefunktion i samfundsoffentligheden. Så længe familiehusholdningen er et konstitueret fællesskab, som internt deler sig i forsørger (pengeskaffer) og husholder, er det også husstanden, der som helhed er til nytte, når manden går på arbejde. Men i den udstrækning familien er en forening, man kan melde sig ind i og ud af, bliver en hjemmearbejdende kvindes nytte i den offentlige sfære indirekte og uklar.

Det væsentlige er, at spaltningen i offentlig nytte og privat nydelse ikke består længere end mesalliancen imellem de spaltede emner. Forestillingen om en søndag er nøjagtig så klar som forestillingen om en hverdag. Ikke mere, ikke mindre. I forhold til den offentlige nytte danner den private nydelse et residuum. Derfor kan vi bare hengive os uforstyrret til nydelsen, så længe vi klart kan lokalisere nytten. Og når vi ikke uden videre kan lokalisere nytten, må vi begynde at spørge efter den. Og når spaltningen ikke giver denne spørgen sit udfald at orientere sig ud fra, kan vi heller ikke på forhånd vide, hvilke emner der rimeligvis eller blot meningsfuldt kan bespørges. Alt hvad vi gør mellem himmel og jord kan udsættes for spørgsmålet: Til hvad nytte? Fantasi og forstand finder flere og flere svar. I modsat fald er det bespurgte emne udsat for illegalitetens trussel. Som sådan er det unyttiges problem blevet et virkeligt problem, dvs. det er blevet virksomt i menneskers gøren og laden, hvad enten det formuleres og reflekteres teoretisk eller ikke.⁶⁾

5. Rødder.

I hvilken forstand kan det unyttiges problem løses? I alt fald ikke ved at et spørgsmål forsynes med et svar.⁷⁾ Det drejer sig om forlægninger af horisonten. Og det er et temmeligt udsigtsløst projekt for den, der i spørgsmålets time kun har adgang til det, som ligger inden for horisonten. Jeg er altså uden programforslag.

Det unyttiges problem har imidlertid vist sig at hvile på en specifik spaltning mellem nytte og nydelse. Hos Bentham lod spaltningen sig formulere med en enkelhed, der blotlægger dens ideelle rødder i Aristoteles' metafysiske projekt, men forbigår dens materialhistoriske funderinger og deraf afledte specifikation. Denne formulering er imidlertid helt på sin plads og i orden, når vi til slut skal kaste blikket langt tilbage.

Som sagt: Det nyttige må i sidste ende fremme noget, der ikke selv er nyttigt. Det er den aristoteliske pointe hos Bentham. Nytten fordrer altså et komplementært begreb – komplementært i den bogstavelige forstand, at det sammen med nyttebegrebet danner en helhed. Nytten og lykken – senere præciseret til nytten og nydelsen – danner en sådan helhed. Kan denne helhed kun bestå som en helhed af kontradiktoriske størrelser – ja, af størrelser, der i den grad "skyr" hinanden, at de på et bestemt tidspunkt i historien kan sektoriseres? Eller kan den bestå – har den også bestået – som helhed *uden* spaltningen?

Hvis to forskellige termer i dag henviser til forskellige fænomener, men samtidig godskrives fælles etymologisk rod, er dette vel et indicium på, at forskellen ikke altid har været lige frapperende, eller at den slet og ret først sætter sig igennem med tiden? Ordene 'nyde' og 'nytte' ligner allerede hinanden på overfladen. Og 'nytte' føres tilbage til det germanske 'nutio-', der står i aflydsforhold til 'nyde'. I vor forestillingskreds er nytte og bruge beslægtede begreber. Men 'bruge' er beslægtet med det oldengelske 'brucan' eksempelvis, der betyder nyde, fordøje, udholde. Og begge føres tilbage til den indoeuropæiske urform 'brug-', der på én gang oversættes med nyde og bruge (og med frugt)!

Bladrer man videre i Etymologisk Ordbog, finder man adskillige andre spor af en livsverden, der ikke synes at forholde sig udtrykkeligt til en spaltning mellem nytte og nyde – kanhænde fordi en sådan spaltning ikke besad nogen gyldighed? I vor egen tid finder vi også enkelte lakuner, der kan hjælpe os til at forstå, hvorledes det er at eksistere med den udelte enhed af nytte og nydelse. Et eksempel: Vi ved godt, at maden både er til nytte – for den spisende, for den funktion han har – og til nydelse i kulinarisk forstand. Imidlertid accepterer vi kun modvilligt denne opdeling. Og vi taler altid om at *nyde* et måltid – idet vi sigter til både til nyttens og nydelsens moment, eller rettere: til enheden af disse. Når måltidet har kunnet unddrage sig spaltningen længere end snart sagt alt andet, skyldes det nok dets status som ursamværsform. De spisende spiser sammen af (noget, der hentes fra) samme gryde, og hver deltager bidrager til fællesskabet med sin del af måltidets historie: som jæger, som madlaver, gæst etc.

1) Indlæg i kollokviet "Nytte og Unytte", Tromsø 1978.

2) Bentham, J.: *Theory of Legislation*, London 1896, s.5.

3) Vi bemærker her et eksempel på den hypostasering af "Sorge" til et overordnet værdibegreb, som vi omtalte s.1-2.

4) Bentham: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ch. 1, sect. 5.

5) I indledningen til *Grundrisse* giver Marx en del eksempler på universalbegrebet om den "subjektive produktive konsumtion". Det forekommer mig, at enkelte af dem kræver en kapitalistisk forståelseshorisont. Han nævner f.eks., at "... individet, der udvikler sine færdigheder, idet det producerer, bruger dem også, fortærer dem i produktionsakten..." Men det holder vel kun stik, hvis individets færdigheder primært tolkes som den *tid*, individet disponerer over sine færdigheder (er arbejdsduelig, er i live).

6) Se min artikel *Det unyttiges problem*, Tromsø 1978.

7) Se min artikel *Sein u. Fragen*, i "Man and World", vol.9 no.3, 1973.