

Jacob K. Nielsen i RÆSON:

Hvordan begavede fjolser finder fred

”Man må gå ud fra, at Muhammedkrisen stadig sætter en svær dagsorden for diplomatiet, men for os andre gemene mediebrugere er det snart kun dønningerne, der er synlige. Den foreløbig sidste var statsministerens appel til, at den offentlige debat nu igen bør besinde sig på sekulære emner og henvise religiøse spørgsmål til privatsfæren. Og selvom jeg er sådan en vælger, der afskyr den siddende regering, kan jeg godt have sympati for forsøget på at genafvikle religionens indflydelse på den offentlige debat.”

Sådan skriver adjunkt Jacob K. Nielsen (cand.mag., ph.d.) i en kommentar i RÆSON. Hans spørgsmål lyder: Hvordan kan en sekulær og/eller "kulturkristen" kultur gå i dialog med en muslimsk kultur?

Af Jacob K. Nielsen

Man må gå ud fra, at Muhammedkrisen stadig sætter en svær dagsorden for diplomatiet, men for os andre gemene mediebrugere er det snart kun dønningerne, der er synlige. Fx i statsministerens appel til, at den offentlige debat nu igen bør besinde sig på sekulære emner og henvise religiøse spørgsmål til privatsfæren (Politiken 20. maj). Som statsministeren selv er opmærksom på, er hans appel funderet i en protestantisk eller såkaldt "kulturkristen" tradition, som bla. medfører, at den er vanskelig at imødekomme for muslimske medborgere. Det er en opdateret version af Luthers to-regimentelære, hvor statsministeren håber, at det menneskelige fællesskab stiller sig til ansvar for (rets-)staten og det verdslige, mens enkeltmennesket må stå til ansvar overfor Gud og det gejstlige – nu i det omfang, den enkelte sjæl gider.

Appellen tydeliggør, at det sekulære og individualistiske samfund vi kender, er af kristen og især lutheransk herkomst. Den historisk udfoldede version af to-regimentelæren har, i god lutheransk ånd, afviklet det offentlige pres på den enkeltes forpligtelser overfor det gejstlige, for Luther gik jo selv ind for en politisk svækket kirke og for afviklingen af enhver slags præsteelite.

Selvom jeg er sådan en vælger, der afskyr den siddende regering, kan jeg godt have sympati

for forsøget på at genafvikle religionens indflydelse på den offentlige debat. For den historisk realiserede version af to-regimentelæren har fungeret rimelig godt. Den besvarer bare ikke det påtrængende spørgsmål: hvordan kan en sekulær og/eller "kulturkristen" kultur gå i dialog med en muslimsk kultur, som ikke rigtig anerkender toregimentelærens præmis, nemlig selve muligheden for en regimentedeling?

Religionen er ikke overstået

Man kan godt hævde, at regimentedelingen giver danske muslimer mulighed for at passe deres eget gudsforhold, men alligevel fungerer statsministerens hævde af den sekulære offentlighed ikke som et dialogisk indslag i kulturmødet. På sit kulturkristne grundlag udtrykker den snarere en art "kvasilutheransk" position, der signalerer, at 'vores tradition er bedre end jeres, og hvis I ikke er med på den, har I dømt jer selv ude'. Positionen svarer ret nøje til en muslimsk variant, som kræver 'absolut respekt for enhver islamisk funderet forestilling, for ellers er I selv ude om det'.

Det efterlader stadig spørgsmålet, om der kan tænkes et grundlag for egentlig tværkulturel dialog mellem sekulære kulturkristne og muslimer. Næppe et spørgsmål, der får krigeriske kræfter i Vesten og Mellemøsten i tale, men det

rejser sig til gengæld for enhver, der måske har prøvet at være i tvivl om, hvorvidt sandheden lader sig definere som entydig position.

Med udgangspunkt i en dansk hjemstavnskultur kan man sige, at statsministerens appel i hvert fald tydeliggør, at det sekulære og det religiøse her opretholder et indbyrdes mellemværende. Et mellemværende, der ikke bare lader sig afskrive som historisk (religionen som et overskredet kulturelt stade), fordi religionen – efter en vis bodeling med filosofien – også i dag bliver tilkendt den plads, der ikke optages af videnskabelige og teknokratiske forhold. Den angår det uvisse: eksistensspørgsmålene, og hvad man stiller op, hvis man helt ærligt mener, man har mødt en kær afdøds ånd (som dog ikke medførte bud om, hvilken livsanskuelse der sanktioneres af det hinsidige!)

Det sekulære og det religiøse områdes fortsatte mellemværende betegnes altså af det uvisse eller uafgjorte. Her holder troen – og den tvivl, der er et aspekt ved troen – på intrikat vis fast i det, vi mener at vide. Når visse spørgsmål forbliver pivåbne, kan man jo ikke helt afvise, at disse blinde pletter har en eller anden slags indflydelse på de anskuelser, man ellers besidder.

Videnskaben holder døren åben for fejl

Bortset fra det kulturkristne aneforhold, er de sekulære samfund jo også funderet i den videnskabelige udvikling. En solid og stort set velfungerende tradition, som dog heller ikke yder garanti mod troens fortsatte betydning. Nok har en naturvidenskabelig superstjerne som Stephen Hawking i *A brief History of Time* (1988) skrevet, at videnskaben på et tidspunkt vil blive så raffineret, at den kan præsentere en "teori om alt", men som bla. kulturteoretikeren Brian Massumi bemærker i *Parables for the Virtual* (2002), vil sådan en teori fungere som et *tillæg* til "alt", og derfor mangle mindst en komponent for at indløse sin fordring om totalitet, nemlig teorien om sig selv.

Teorier er afhængige af en eller anden ydre, legitimerende faktor. Noget, man kan forklare teorien ud fra. I yderste konsekvens af sprogets betydningskraft. Hawking burde om nogen kende sin Niels Bohr: "vi hænger i sproget over afgrunden".

Hvad er det, der legitimerer sproget? De religiøse svarer "Gud", men det er jo i hvert fald også et begreb, der selv opretholdes af

sprogsystemet. Ellers kan man sige, at sprogets legitimitet beror på dets anvendelighed: en stærk traditions konventionelle og fortsatte sammenhængskraft, som inkluderer selvkritik og forbedringer. Men hvor er konventionen funderet? Først og sidst i en eller anden metafysik, og dvs. i troen på betydningens væren, som vi alle sammen praktiserer, når vi anvender sproget. En praktisk og pragmatisk tro, som imidlertid implicerer et mål af uvished.

Empirikeren og skeptikeren David Hume beskrev vores tro på den sproglige betydningsdannelse sammenhængskraft som en slags mental vane, og afviste, at det skulle være muligt at nå til sikker viden om den. Sammenhængskraften lader sig ikke verificere af en legitimerende faktor udenfor bevidsthedens egen, sproglige horisont.ⁱ Tilsvarende afviste Karl Popper, at man kan begrunde videnskabelig teoridannelse med verificerende henvisning til en åbenbar sandhed. I stedet mener han, at man, lidt mere forsigtigt og i bevidsthed om metodens mulige midlertidighed, må begrunde videnskab i, om den lader sig udsætte for en falsifikationstest (som spørger, om en modsigelse af en given teori medfører noget, vi indtil videre må opfatte som forkert).ⁱⁱ Det er den samme indrømmelse til "sprogtroens" element af uvished, der ytrer sig i den afgrund, Bohr omtalte.

Alle anseelige forskelle ufortalt, besinder Hume, Bohr og Popper sig selv og os andre på, at videnskabelige erkendelser muligvis er fejlagtige.

Alle anseelige forskelle ufortalt, besinder Hume, Bohr og Popper sig selv og os andre på, at videnskabelige erkendelser muligvis er fejlagtige. Det gælder også når de fungerer i praksis, fordi vi ikke helt kan afvise, at de også fungerer i kraft af faktorer, der ikke er taget teoretisk højde for. Det kan heller ikke afvises, at de fungerer under forudsætninger, som kan ændre sig (ved informationsudfald, mutationer, katastrofer eller for den sags skyld guddommelig intervention). Sådan set er det sekulære samfunds videnskabelige grundpille altså "funderet" på

grænsen mod en åbning, der fastholder os i bevidstheden om et vist trosforhold, som bla. omfatter bevidstheden om, at vi muligvis tager fejl.

Det plejer ikke at betyde så meget (måske fordi vi ikke indser, *hvad* det betyder), og det her skal da heller ikke ses som et forsøg på at legitimere religiøse forklaringsmodeller som gyldige alternativer til en videnskabeligt funderet verdensforståelse. Det er lidt dumt at veksle en relativt åben, men videnskabeligt anvendelig model til en uanvendelig og mere lukket.

Men: den sekulære og videnskabelige traditions trosforhold er måske alligevel en tanke værd, når vi nu står overfor et tværkulturelt problem, der handler om at formulere et fælles dialoggrundlag for sekulære og religiøse positioner, som ellers har meget lidt at sige hinanden. Den sekulære og videnskabelige tradition medfører en forståelse for behovet for en metafysik, som godt *kan* være af religiøs karakter. Metafysikken udgør det spinkle grundlag, der sammenfatter den sekulære og den religiøse tradition i et fælles vilkår.

... burde religionen ikke også holde døren åben?

Det er imidlertid et dialoggrundlag, der stiller visse krav til den religiøse tradition, fordi den jo også må besinde sig på det tvivlsomme ved vilkåret. Langt fra at være en frispilning til dogmatikere, synes det gyngende grundlag at vride de forskellige traditionelle positioner af led og konfrontere dem med spørgsmålet om, *hvordan de kan udveksle*, ud fra bevidstheden om, at de hver for sig fint kan tænkes at være behæftet med fejl.

Med Poppers ord er det almindeligt, at vi tager fejl, fordi den fulde og hele sandhed næppe er så åbenlys, som man ellers kan have tendens til at tro. Tro, ja. I de religiøse traditioner er visse fejlslutninger så åbenlyse, at de umiddelbart må medføre en besindelse på det fælles, tvivlsomme dialoggrundlag. Fx når Gud på den ene side bliver anset for så uendelig almægtig, at mennesket simpelthen må underkaste sig hans ufattelighed,ⁱⁱⁱ mens det på den anden side er en almindelig praksis at definere, hvad han vil, kræver og betyder. Dermed reducerer man Guds uendelighed og underkaster ham en meget menneskelig fortolkning.^{iv}

Forklaringen er måske, at Gud jo er forfatter til visse skrifter, hvor man kan læse, hvad

han mener. Men det er ikke et svar, der tager højde for fortolkningstraditionernes forskellighed, som de udfolder sig indenfor alle religioner. Guds tekster er åbne, og hvis man hårdnakket hævder én bestemt fortolkningstradition, reducerer man dem til et bevidsthedsindhold, der svarer til ens eget, som – og det er jo paradoksalt – almindeligvis bliver indrømmet som syndigt, mangelfuldt og meget mindre end Guds.^v

Tilsvarende er det næsten lige så urimeligt at tænke sig en aktiv skabergud, der vel har travlt med at administrere universet og fx organiserer, at et principielt uendeligt antal sorte huller hver fortærer en massefyldte svarende til Jordens 30-40 gange i timen, men som samtidig interesserer sig intenst for, om damerne nu husker sløret og hvem, der har sex med hvem.

**Selvfølgelig må Gud være
usammenlignelig med
mennesket, hvis det er, men
deraf følger igen, at det
ikke er menneskeligt muligt
at definere sandheden om
hans vilje med sikkerhed.**

Her er svaret nok, at den guddommelige bevidsthed er usammenlignelig med den menneskelige, for hvilken det gav langt mere mening, hvis Bill Gates interesserede sig intenst for, om der nu bliver indkøbt blå papirclips til en underafdeling i Polen. Og selvfølgelig må Gud være usammenlignelig med mennesket, hvis det er, men deraf følger igen, at det ikke er menneskeligt muligt at definere sandheden om hans vilje med sikkerhed.

Det interesserer jo ikke de religiøse kræfter, som ene og alene plejer politiske interesser; men der synes at være rigelig grund til, at også de reelt troende besinder sig på det tværkulturelle dialoggrundlag, som troen udgør, når den inkluderer tvivlen og bevidstheden om, at vi muligvis tager fejl.

Begavede fjolser

Det er klart, at dette omrids af et dialoggrundlag er såre simpelt. Alligevel er der ingen

kulturpolitisk tradition for at tage det til indtægt i praktisk forstand. Måske fordi der klæber en vis skam til det.

En ting er nemlig, at religiøse og videnskabelige antagelser kan være fejlræmte, en anden ting er, at menneskets sociale adfærd næsten altid er det. Bevidstheden om dét forhold er måske så påtrængende, at selvfølelsen har vanskeligt ved andet end at fortrænge den totalt, alternativt må omsætte en udtalt selvforagt i udadvendt aggression.

Her er det oplagt at betænke alle de logiske og moralske inkonsekvenser, der udfoldede sig under Muhammedkrisen: statsministeren, der snakkede fintmærkende kulturel dialog med en arabisk tv-vært og derefter arrigt skilte får og bukke; imamerne, der hævdede et billedforbud, der ikke er klart belæg for i islamisk tradition, og i øvrigt demonstrerede den danske racisme med forkerte billeder; Politiken, der fremførte en suspekt, egyptisk minister som moralsk autoritet i opgøret med statsministerens krisehåndtering; hele hoben af islamiske ledere, der greb chancen for at dølgge meget tungere problemer af intern karakter; Dansk Folkeparti, der greb chancen for at profilere sig på bekostning af nogle omkomne demonstranter i de arabiske storbyer, osv. Ond, dum eller i hvert fald problematisk adfærd fra ende til anden.

Men det er også adfærdsmønstre, der beskriver os alle sammen flere gange om dagen. Når der er forskel på det, vi siger til vores børn, og det, vi gør; når vi udnytter andres svaghed; når vi i det hele taget overser det forhold, at vi (ene af alle skabninger?) er i fortolkningsproblemer her i verden. Som Mikkell Bruun Zangenberg har gjort opmærksom på, er der altid grund til at erindre Becketts omskrivning af Descartes: *Erro ergo sum*, jeg fejler, altså er jeg! Måske den lidelse, der klarest beskriver menneskets egenart?^{vi}

Pointen er ikke, at vi alle sammen bør lægge os til at dø af skam, selvom det måske er det, vi gør en dag. Det er mere et spørgsmål om hvilken art tværkulturel dialog, vi kan etablere, hvis vi tager den almene fejlbarlighed til indtægt for en praktisk og politisk handlen.

Jeg forestiller mig måske, at der kunne være tale om en nænsomt eksperimenterende samtale mellem begavede fjolser, der kunne have et mindre forfængeligt forhold til at befæste traditionelle positioner, for til gengæld at udfolde en vis medlidende humor i et fælles, kritisk og selvkritisk, forsøg på at forbedre udsigterne for det menneskeligt mulige.

Sådan en samtale kunne godt tage afsæt i, at der for skams skyld hersker en vis, retorisk konsensus om menneskehedens overordnede, kulturelle projekter. Når det skal være pænt, er ikke nogen, der undlader at tale for fred, frihed, retfærdighed og en variant af næstekærlighed (solidaritet eller broderskab). Blot er der forskel på, hvad begreberne betyder, og disse forskelle er mere omfattende end noget, der slet og ret kan forklares som modsatrettede interesser, hvor nogle fx vil være fri for islamisk terrorisme, mens andre vil være fri for vestlig imperialism. Kort sagt kan man godt få en fornemmelse af, at det udpræget retoriske ved anvendelsen af disse begreber også handler om, at de i sig selv fungerer som tegn på vores usikre vilkår: vi betror betydningen af vores kulturelle udfoldelse til disse idealer, selvom betydningen af idealerne selv er uklare.

Derfor kunne en eksperimenterende samtale måske dreje sig om at give disse begreber fornyet mening i forhold til det usikre vilkårs perspektiver. Hvad kan frihed og retfærdighed bringes til at betyde, når det først er afklaret, at spørgsmålet næppe lader sig besvare entydigt? Hvilke kulturelle projekter lader sig ane, hvis man først og fremmest tager tvivlen til indtægt? Spørgsmålet er, om det på den baggrund lader sig gøre at kvalificere begreberne – og dermed idealerne – på ny.

Hvilke kulturelle projekter lader sig ane, hvis man først og fremmest tager tvivlen til indtægt?

Måske kan en bekendt version af frihedsbegrebet illustrere, hvad mit "usikkerhedsperspektiv" medfører af problemer og muligheder.

Det liberalistiske frihedsbegreb er i høj grad funderet i oplysningstidens empirisme, men det udtrykker også en rationalistisk arv efter Descartes, fordi den fokuserer så udpræget på det selvberørende, fornuftstyrede individ, som blot skal lades i frihed fra ondskafulde, men i følge traditionen også åbenlyse fjender (det være sig djævelen, kirken, kongen eller staten). Problemet er nu, at sådan et frisat individ stadig er stærkt determineret af andre og mindre gennemskuelige kræfter – de være sig historiske, psykiske,

sproglige eller for den sags skyld *uvisse*, i den forstand jeg her har forsøgt at redegøre for.

Spørgsmålet kunne så være, hvordan man kan give frihedsbegrebet mening i forhold til den slags determinationer, som den liberalistiske tradition for resten ikke har vist sig særlig villig til at diskutere. En ting kunne være det lidt drilagtige spørgsmål om, hvordan det liberalistiske individ og/eller samfund frigør sig i forhold til markeds kræfterne, fordi man vel næppe ønsker sig underlagt en *modus operandi*, der producerer tabere og dermed ufrihed (også indvortes, så at sige, for er selv den største vinder ikke underlagt dels sin gæld til taberne, der er hans mulighedsbetingelse, dels sine ufrivillige begærsstrukturer?)

Med lidt mere intens stemmeføring kunne spørgsmålet også være, hvordan man med intakt ansvarlighed forholder sig liberalt til at være determineret af noget, man ikke har sikker viden om og ikke kan overskue. Det være sig den personlige forfængeligheds dybdevirkninger, sprogsystemets grænser, dødens indvirken på livet eller hvad ved jeg. Måske er frihed i den sammenhæng et spørgsmål om at erkende sig selv, hinanden og hinandens kulturer i fuld anerkendelse af uvishedens præmisser, og i så fald er frihed måske en art medlidenhed?

Jeg antager i hvert fald, at en komplicerende berigelse af frihedsbegrebet kunne virke befordrende for den interkulturelle fredsommelighed. Om ikke andet fordi sådan en aktivitet simpelthen er kultiverende.

Tilsvarende kunne man også forestille sig en kultiverende komplicering af de forskellige, religiøse eller juridiske, retfærdighedsbegreber, der meget ofte viser sig kontraproduktive. Fængslerne gør forhædede gangstere af ængstelige, småkriminelle lømler, krigen mod Saddam Hussein går først og fremmest ud over alle mulige andre, og så videre. For ikke at tale om konsekvenserne af forskellige tågede forestillinger om de retfærdighedsparametre, der skal gælde på dommens dag.

For retfærdighedens vedkommende er den menneskelige fejlbarlighed og vores mangel på funktionelt overblik fortvivlende åbenlys. En samtale, der tilsigtede en ”berigende komplicering” af retfærdighedens forskellige versioner kunne måske først og fremmest artikulere dét forhold på en mere kvalificeret måde...

I videre forstand kunne samtalen således handle om at konfrontere de selvsikre positioner,

der fremmer de interkulturelle konflikter og reducerer det menneskeligt mulige til vold og dårskab, på en ny måde, med en eller anden reference til den tvær- eller fælleskulturelle uvished.

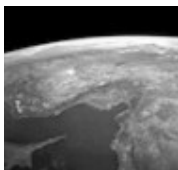
Det er kun alt for klart, at der næppe er politisk vilje til at etablere sådan en samtalekultur. Det politiske spil (eller *spin*, så) synes til evighed determineret af sportslogikken, som handler om at komme ud af den øjeblikkelige runde *on top* og med forhøjet reklameværdi.

Det er kun alt for klart, at der næppe er politisk vilje til at etablere sådan en samtalekultur. Det politiske spil (eller *spin*, så) synes til evighed determineret af sportslogikken, som handler om at komme ud af den øjeblikkelige runde *on top* og med forhøjet reklameværdi.

På internationalt niveau handler det om at vinde krigen – mod terror eller vestlige korsfarere – og på nationalt niveau om at vinde valget. Alle steder handler det om at dølge egen fejlbarlighed så godt som muligt. På nationalt plan handler det også om at reducere det realpolitiske arbejde, som det hedder, til en kamp om at give den ene eller den anden vælgergruppe en eller anden økonomisk fordel. Det sidste er måske bare styrtende kedsommeligt, men det første, det dulgte forhold til fejlbarligheden og i videre forstand til uvisheden, er tragisk. Det er derfor, man alligevel må appellere, uanset de håbløse udsigter og en noget pinagtig selvfølelse.

Så jeg appellerer.

Men det kan da godt være, at disse forestillinger kun beskriver en kulturkristen hjemmefødnings taktik overfor en alt for indgroet antagelse om arvesynden. I det hele taget kan det sagtens være, at jeg tager fejl, *so help me — not?*



Jacob K. Nielsen (f.1969) er cand. mag., ph.d. og adjunkt på Ørestad Gymnasium.

ⁱ I *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748) foretager Hume en kritisk skærpelse af den empiriske tradition efter Locke og Berkeley. Han hævder, at det eneste man egentlig kan sige om den menneskelige bevidstheds forbindelse med en omgivende verden er, at bevidstheden har oplevelser [*perceptions*] af sanseindtryk [*impressions*] og at den gør sig forestillinger [*thoughts or ideas*] ved at sammensætte disse indtryk. Deri består hans empirisme.

Hans skepticisme beror på, at han ikke tilkender indtrykkene status af viden. De har ganske vist karakter af kendsgerninger [*facts*], men sådan nogle har ingen sandhedsværdi. Hume går ud fra at sandhed defineres i modsætning til falskhed, og problemet er, at "det modsatte af enhver kendsgerning [stadig er] muligt". (Humes eget og berømte eksempel på dette *induktionsproblem* er, at selvom man i løbet af hele den kendte verdenshistorie kun har observeret hvide svaner alligevel ikke kan udelukke, at der findes sorte svaner. Få år efter opdagede briterne New Zealand, hvor der netop findes sorte svaner, så det var jo illustrativt.) Pointen er, at vi faktisk ikke rigtig kan vide noget som helst, højst danne os vaneforestillinger om verdens indretning.

Selvom man kan sige, at Immanuel Kant senere gav den menneskelige tænkning – og særligt dens logiske kapacitet – dens værdighed tilbage, kan man ikke sige, at han løste induktionsproblemet.

ⁱⁱ I *Conjectures and Refutations* (1960) hævder Popper, at de store videnskabs- og erkendelsesteoretiske traditioner, rationalismen og empirismen, miskender kilderne til menneskelig erkendelse, fordi de, troende, gør regning på en tilgængelig, åbenlys sandhed i tanken selv eller naturen. Poppers pointe er, at sandheden ikke er åbenlys, men at ideen om sandheden kan fungere som erkendelseshistorisk korrektiv: "Løsningen ligger i, at man bliver klar over, at vi alle kan tage fejl (...) men at selve denne idé om (...) menneskelig fejlbarlighed involverer (...) idéen om objektiv sandhed: den standard, vi ikke når op til (...) [Doktrinen om fejlbarlighed] betyder, at vi kan søge efter objektiv sandhed, om end vi måske hyppigt vil ramme ved siden af." (da. ovs. v. K. Haakonssen og N. C. Stefansen, 1973).

ⁱⁱⁱ I Bibelen hedder det fx: "Jeg ser en grænse for alt, der er fuldendt, men [Herrens] befaling rækker uendelig vidt" (Sl. 119.26), og andetsteds: "Frygtindgydende er Herren og uendelig stor, forunderlig er hans almagt" (Siraks bog, v. 29). Man kan også betænke den muslimske talemåde "Allahu

akbar", der bla. anvendes, når der kaldes til bøn: "Gud er større," simpelthen. "Den evige" eller "uendelige" indgår også blandt Allahs 99 navne, som nævnes i Koranen. Begrebet "islam" betyder i øvrigt hengivelse (til almagten).

^{iv} Når paven fx hævder, at Gud ikke vil have, at folk har beskyttet sex, selvom Bibelen jo ikke nævner kondomer eller p-piller, og når islamisterne hævder, at bestemte krigshandlinger udtrykker Allahs vilje snarere end deres egen, selvom Koranen selvfølgelig ikke nævner selvmordsbomber i forbindelse med det omdiskuterede *Jihad*-begreb.

^v Det er dette ræsonnement, der gør det fornærmeligt at omtale muslimer som "muhammedanere": det er jo ikke den ved sin menneskelighed begrænsede profet, der står i centrum for den religiøse dyrkelse, men den ubegrænsede og almægtige gud.

^{vi} Se fx Frederik Stjernfelts analyse af Muhammedtegningerne, og især tegningen, i tidsskriftet Kritik nr. 179, hvor det morsomt, men ansvarligt fremgår, hvor usikker fortolkningen af krisens årsag kan siges at være).