

REFLEKS

EN VEJ IND I FILOSOFIEN



Indhold

1	Forord
3	<i>Artikler</i>
4	Moralfilosofi og litteratur
15	Gadamers hermeneutik og Heraklits flod
30	Menneske og verden i Heidegger og Arendt
47	<i>Anmeldelser</i>
48	Paulus: Universalismens grundlæggelse
53	Kontingens, Ironi og Solidaritet
58	Mind and Cosmos
63	<i>Beretninger</i>
64	Symposion: Træk af foreningens historie
80	En selektiv moralfilosofisk status
87	Derfor læste vi Marcuse i -68.

Refleks er et uafhængigt filosofisk magasin, der udgives med støtte fra institut for Kulturvidenskaber, Syddansk Universitet, Odense. Bidrag i magasinet skal ikke opfattes som udtryk for instituttets holdninger.

Redaktionen

Magnus Brandt
Ansvarshavende

Søren Harnow Klausen
VIP repræsentant

Furkan Tuncer

Natasha Dimple

Christoffer Lindekilde Engberg

Thomas Hegelund

Forord

Lidt tøvende vil jeg påstå, at denne udgivelse af Refleks er den længste nogensinde. Vi kan præsentere næsten 100 sider med glimrende filosofi, der tager form af beretninger, boganmeldelser og artikler. Tak til alle, der har indsendt bidrag til denne udgivelse. Samtidig markerer det også den anden udgivelse af Refleks med den nye redaktion. Derfor tør jeg godt at fastslå, at Refleks er tilbage og forhåbentlig fremover forbliver.

Jeg vil ikke prøve at opsummere alle bidragene, da der er så mange, men jeg tør godt at proklamere, at de alle er forrygende og spændende læsning.

Jeg vil dog alligevel kort påpege et enkelt bidrag. Det drejer sig om Niels Thomassens historiske beretning, "Symposion", der handler om SDU's filosofiske foredragsforening, men også om da filosofistudiet kom til SDU, studiemiljøet og samtidig det omkringliggende filosofiske landskab. Det er imponerende timing, da Symposion genopføres d. 28. oktober, hvor Niels Thomassen vil komme forbi og fortælle om foreningens historie og dernæst holde et foredrag med titlen *Kærlighed til kunst*, efterfulgt af diskussion.

Her kan jeg meddele om, at Symposion og Refleks har indgået et samarbejde, så genopstartsarrangementet for Symposion også bliver udgivelsesarrangementet for Refleks #55. Det ser vi på redaktionen meget frem til, og vi håber, I vil komme forbi og høre noget spændende filosofi samt støtte op om både Refleks og Symposion.

Arrangementet vil finde sted i U91. Entré koster 25kr, og for den beskedne pris får man ikke bare mulighed for at lade sig berige filosofisk - man får også alt den pizza, man kan spise! Der vil desuden være mulighed for at købe drikkevarer til fordelspris. Pizzaspisningen starter kl. 18, hvorefter Thomassen vil gå på ca. 18:45. Du kan læse mere om arrangementet på Refleks' facebookside: www.facebook.com/reflekssdu/ eller på Symposions facebookside: <https://www.facebook.com/Foredragsforeningen-Symposion-179003478812543>

Til sidst vil redaktionen opfordre alle, der kunne have lyst, til at indsende bidrag.

Hvis du sidder inde med en eksamensopgave, du ser ekstra potentiale i, så skriv den gerne om til en artikel og indsend den til os. Som redaktion ser vi det som vores pligt at hjælpe dig med at få udarbejdet den bedst mulige artikel. Derfor modtager du også

en reviewproces, hvor du får sparring på form og indhold. Det er en fremragende mulighed for at udvikle sig og overskride sine grænser, så tøv ikke!

Man kan også indsende essays, som har et løsere format. Har du lidt tekst gemt i skuffen, så er det her en lejlighed til at arbejde videre med det. Hvis du er interesseret i at skrive en boganmeldelse, så kontakt redaktionen på: refleks@sdu.dk, så får vi fat i bogen, som du får lov at beholde, efter anmeldelsen er skrevet. Man kan også indsende beretninger, hvis man har oplevet noget spændende af filosofisk karakter. Og til de mere polemiske og debatlystne derude kan man også indsende et debatindlæg.

Du kan læse om de formelle og indholdsmæssige krav på vores hjemmeside:

<https://www.sdu.dk/da/refleks>

Og ellers skriv endelig til redaktionen på vores mail, hvis du har spørgsmål.

Næste deadline for at indsende bidrag er d. 15. marts - 2022.

Dernæst ønskes I god læselyst.

På vegne af redaktionen

Magnus Brandt

Artikler

Moralfilosofi og litteratur

Af Furkan Tuncer

Indledning

I indeværende artikel vil jeg fremstille Crarys og Christensens syn på forholdet mellem moralfilosofi og skønlitteratur. Jeg vil fremstille Crarys opgør med det såkaldte gængse synspunkt samt de af Christensen angivne årsager til inkorporeringen af litterær indsigt i moralfilosofien. Jeg vil bruge Christensens opfattelse af moralfilosofiens partikularitetsunderskud som en forklaring på den af Wolf påpegede diskrepans mellem de liv som gængse moralteorier foreskriver på den ene side, og de liv der reelt opfattes som individuelt ønskværdige på den anden. Yderligere vil jeg under inddragelse (måske endda bastardisering) af Adorno forsøge at kritisere ideen om, at litteraturen kan fungere som den almenhedsbesatte filosofis partikularitetsresurse. Det vil vise sig, at min kritik hviler på den snævre rationalitetsopfattelse, som Crary og Christensen opponerer imod, hvilket giver anledning til en yderligere kritik af muligheden for en bredere rationalitetsopfattelse. Jeg vil argumentere for, at mulighedsbetingelsen for filosofiens absorbering af partikularitet som partikularitet, er en radikal omvurdering af filosofiens "data" og metodologi, hvis implikationer synes at være tilstrækkeligt

uønskværdige til at opgive bevægelsen i den pågældende retning. Christensen kan undgå de problematiske implikationer ved appel til et deskriptivt syn på moralteori, men dette er selvfølgelig også en rimelig høj pris at betale for inkorporeringen af litterær indsigt i moralfilosofien, hvis man stadig har sympati for moralfilosofiens ambitioner om handlingsvejledning.

Crary, moralfilosofi og litteratur

Crarys syn på litteraturens rolle i moralfilosofien bygger på hendes afvisning af den traditionelle rationalitetsopfattelse. Tilhængere af den traditionelle opfattelse, som Crary kalder den snævre rationalitetsopfattelse, mener at det rationelle udtømmes i argumentation; ud fra nogle udsagn kan vi slutte os til andre, og sådanne slutninger foregår fuldstændigt uafhængigt af de pågældende udsagns affektive indhold (Crary 2000, 316). Denne rationalitetsopfattelse afføder det som Crary kalder det gængse synspunkt om forholdet mellem litteratur og filosofi (ibid., 318); siden rationalitet udtømmes i argumentation, kan litteratur kun bidrage til vores rationelle forståelse af det moralske liv for så vidt, at den pågældende

litteratur kan oversættes til præmisser eller bidrag til præmisser, der så til gengæld yder bidrag til slutninger (ibid.). Ryle, som er en stor inspirationskilde for Crary, mente at samtaler om litteratur var nyttige til at bringe den snævre rationalitetsopfattelse i tvivl (ibid., 319). Ligeledes bygger Crarys syn på litteraturens rolle i moralfilosofien ikke bare på hendes afvisning af den snævre rationalitetsopfattelse; hendes afvisning af den snævre rationalitetsopfattelse er nemlig også delvist baseret på hendes syn på litteraturens moralske indsigt (ibid.).

Crary fremhæver Raphael som et eksempel på en tilhænger af det gængse synspunkt om forholdet mellem litteratur og filosofi (ibid., 320). Raphael beskriver tre måder hvorpå litteratur enten kan fungere som moralfilosofi eller udgøre en nyttig resurse for moralfilosofi. For det første kan litterære værker indeholde eksplicit filosofisk argumentation; et eksempel herpå kunne være Nietzsches *Således talte Zarathustra*, hvor Zarathustra leverer (mere eller mindre) eksplicit argumentation mod f.eks. kristendommens verdensfordobling (Nietzsche 1999). For det andet kan litteratur indeholde ideer, der, når de videreudvikles og finpudses, kan tage form af eksplicit argumentation (Crary 2000, 321); et eksempel på dette kunne

være den klichéagtige kontrast mellem heltens deontologiske leave-no-man-behind-mentalitet og skurkenes utilitaristiske og kolde indstilling (som kan opleves i en biograf nær dig). Med lidt filosofisk håndværk kan Thanos' skurkagtige projekt (hvor halvdelen af alt liv i universet udslettes for at undgå overbefolkning og resurse-mangel) omdannes til et utilitaristisk argument for befolkningsbegrænsning. For det tredje kan litteratur ifølge Raphael bidrage til moralfilosofi ved at præsentere detaljerede beskrivelser af bestemte handlinger, karaktertræk mm. (ibid., 322); et eksempel på denne tredje af litteraturens funktioner er Nussbaums brug af *Odyssens* beskrivelser af kykloperne som et afgrænsende redskab i spørgsmålet om menneskets natur; vores intuitioner om kyklopernes umenneskelighed illustrerer, at vores selvforståelse essentielt indeholder bestemmelserne socialitet og empati (Nussbaum 1992, 216).

Alle tre bidragsmuligheder vidner om, at Raphael mener, at tekstens følelsesmæssige egenskaber kan skelnes fra dens deskriptive. De beskrivelser som litteratur kan indeholde er brugbare for moralfilosoffen, men fordi rationalitet er udtømt i argumentation, sorteres tekstens følelsesmæssige indhold fra (Crary 2000, 322); hvis ikke denne

frasortering fandt sted ville inddragelsen af litteratur i filosofi jo resultere i irrationalitet! De følelser af gru som kykloperne vækker i os sorteres fra, så det eneste tilbageværende er det moralfilosofisk relevante, nemlig det nærmest tankeeksperimentielle spørgsmål om, hvorvidt kykloper, som de beskrives af Homer, er mennesker (og hvad de i givet fald mangler for at blive det). Så Raphael er, som funktion af hans abonnement på den snævre rationalitetsforståelse, også forpligtet på det gængse synspunkt om forholdet mellem litteratur og filosofi.

Crary er uenig i, at tekstens deskriptive og følelsesmæssige aspekter altid kan skilles så skarpt fra hinanden, som det gængse synspunkt foreskriver. Hun mener i modsætning til det gængse synspunkt, at litterære værker kan føre til rationelle moralske overbevisninger *i kraft af* deres evne til at fremkalde bestemte affektive responser (ibid., 325). Litteratur må siges at indeholde moralske instrukser, der ikke kan indfanges af den snævre rationalitetsopfattelse. Hun understøtter dette synspunkt ved at fremstille flere eksempler på litteratur, hvis indsigt i det moralske liv er uadskilleligt forbundet med appellen til vores følelser (ibid.). Eksempelvis pointerer hun, at Forsters *Howard's End* fremhæver den moralske indsigt som

Mr. Wilcox mangler, ved at producere de affektive responser i læseren, som Mr. Wilcox burde have, men er foruden (ibid., 333). Her får vi ifølge Crary rationelle grunde til at følge bestemte moralske instrukser, der er utilgængelige for Mr. Wilcox, grundet hans følelsesmæssige underudvikling (ibid.). Og disse rationelle grunde er altså ikke argumentative i deres form; snarere kommer de i kraft af fortællingens evne til at vække bestemte følelser i os (ibid., 326). Hvis vi forsøger at ekstrahere fortællingens moralske indsigt og fremstille den i neutral form, så forsvinder den mellem fingrene på os (ibid., 329); så ville vi være lige så følelsesmæssigt, og derved moralsk, tilbagestående som Mr. Wilcox. Med andre ord er tekstens beskrivelser indlejret i den affektive meningshelhed, og når de fjernes fra meningshelheden, mister de deres fylde moralske indsigt. Men når teksten tilgås på egne betingelser, og den moralske indsigts forbindelse til vores følelser bevarer, så åbner der sig en ny verden af mønstre i vores moralske anskuelse (ibid., 330); vi opnår gennem den følelsesmæssige indlevelse en forståelse for de liv, der fremstilles i romanen, samt en dybere forståelse af vores eget liv (ibid., 334). Altså mener Crary at have vist, at det deskriptive og det følelsesmæssige i en tekst, nogle gange er

essentielt sammenfiltret (ibid., 339), og dette betyder egentlig en omstødelse af den snævre rationalitetsopfattelse til fordel for en bredere, samt et bredere syn på litteraturens bidrag til moralfilosofien (ibid., 338-339). Crary siger dog ikke så meget om det konkrete indhold og de mulige implikationer af hendes bredere rationalitetsopfattelse. Jeg vil senere forsøge at kritisere rationalitetsudvidelsen på baggrund af dens implikationer.

Christensen, moralfilosofi og litteratur

Lad os nu vende os mod Christensens syn på forholdet mellem moralfilosofi og litteratur. Først er det væsentligt at bemærke, at Christensen mener, at moralfilosofien skal findes i "bevægelsen mellem det almene og det partikulære" (Christensen 2019b, 166). Men moralfilosofien har med dens fokus på abstraktion haft en tendens til at forsømme det partikulære. De typiske kilder til moralsk indsigt har været common sense, intuitioner og eksperimentel psykologi og filosofi, og disse kilder er ikke egnede til at indfange det moralske livs partikularia (ibid.). Men litteraturen kan fungere som en kilde til viden om det moralske liv i dets kompleksitet og partikularitet (ibid., 170). Litteraturen kan også præsentere det moralske livs

muligheder, fremfor blotte aktualiteter, og gennem vores engagement med disse muligheder kan vores forståelse af det moralske liv udvikle sig (ibid., 171). Vi kan altså gennem litteraturen opnå en slags "viden gennem bekendtskab", idet vi udsættes for, og lever os ind i, fremmede perspektiver og oplevelser (ibid.). Christensen beskriver det også som en slags "udforskning" af det moralske liv (ibid., 177). Forfatteren George R.R. Martin skrev, at den der ikke læser, lever et enkelt liv, mens læseren lever tusinder (Martin 2012, 526); en sådan indsigt i utallige, mangfoldige liv må være en værdifuld resurse for moralfilosoffen.

Christensen bryder med et snævert vidensbegreb, hvor viden udelukkende består i faktuelle påstande (Christensen 2019b, 173). Hun påstår i stedet, at vi igennem det bekendtskab som litteraturen kan bidrage med, opnår en anden slags viden, der er mere knyttet til den levede moralske oplevelse end nøgne fakta (ibid.). Ud fra dette er det dog stadig uklart, hvorvidt Christensen tilslutter sig Crarys bredere rationalitetsopfattelse. Man kunne nemlig argumentere for, at den tredje af de moralfilosofisk relevante funktioner, som Raphael mener litteraturen kan have, forudsætter eksistensen af Christensens alternative type viden; Raphael mener jo

netop, at litteraturen kan udgøre en resurse for moralfilosofien i kraft af dens tykke beskrivelser af f.eks. moralske erfaringer og karaktertræk (Crary 2000, 322), hvilket peger i retning af, at der skulle eksistere en type viden, som ikke blot består af faktuelle påstande, og som opnås gennem bekendtskab. Så Christensen har endnu ikke adskilt sig entydigt fra tilhængere af den snævre rationalitet og det heraf følgende gængse synspunkt. Men det gør hun senere i teksten. Hun foreslår nemlig, at litteraturen kan bidrage til en udvidelse af moralfilosofiens metodologiske arsenal, der ville gå fra kun at indeholde blot og bar argumentation til også at inkludere diverse følelsesmæssige responser (Christensen 2019b, 178). Hun citerer endda Cora Diamond, der påstår, at litteraturens rationelle grunde ikke er argumentative i deres form (ibid.). Christensen synes altså at følge Crary i hendes rationalitetsudvidelse og bryder hermed også med det gængse synspunkt om litteraturens bidrag til moralfilosofien. Følelsesmæssige responser kan fungere som rationelle grunde, og disse kan bruges i moralsk vurdering og kritik (ibid.). Christensen har desuden et pluralistisk syn på filosofisk aktivitet (ibid., 184), hvilket tyder på, at hun ikke vil begrænse filosofisk aktivitet til det rent argumentative, som

tilhængere af den snævre rationalitet ville have det.

Christensens pointe om moralfilosofiens forsømmelse af det moralske livs partikularia kan bruges til at forklare megen utilfredshed med klassisk normativ moralfilosofi. Et eksempel på en tilsyneladende mangel ved gængs moralfilosofi som Christensens pointe ville tillade os at forklare, er den af Wolf påpegede diskrepans mellem et moralteoretisk (f.eks. utilitaristisk eller deontologisk) ideelt liv på den ene side, og et liv der er mere værdimæssigt afbalance-ret på den anden. Wolf pointerer, at en moralsk helgen, eksempelvis en person der lever maksimalt nyttemaksimerende, vil være nødsaget til at nedprioritere ikke-moralske værdier til en ekstrem grad (Wolf 1982, 421). Moralske værdier anses som værende højerestående og vil derfor overtrumfe og annullere ikke-moralske hensyn (ibid., 424). Hermed opsluges og udtømmes den moralske helgens karakter i det moralske; helgenens personlige identitet forsvinder eller afsværges (ibid.). Hvis vi inddrager Christensen, kan vi forklare denne uheldige konsekvens af at fuldbyrde de klassiske moralteorier som et symptom på moralfilosofiens partikularitetsunderskud. Teorierne er bundet til abstraktionens almene sfære, hvorfor individet i dets partikularitet

forsømmes; al individualitet er abstraheret væk, og tilbage er kun det almengyldiges menneskefjerne og totalitære krav. Disse teorier må vel siges at udgøre utilstrækkelige moralfilosofiske positioner, eftersom de netop ikke foretager den af Christensen efterspurgte bevægelse mellem det almene og det partikulære. Desuden er teorierne moralitetsstivnende i den forstand, at de foregiver at give endegyldige svar; hermed benægter de moralens essentielle forbindelse til forandring og progression, som Christensen henter fra Murdoch (Christensen 2019b, 179).

Kritik af forsøget på at importere partikularitet ind i filosofien samt den bredere rationalitetsopfattelse

At en af skønlitteraturens funktioner i moralfilosofisk henseende skulle være at stille skarpt på det moralske livs partikularia rejser umiddelbart nogle spørgsmål om forholdet mellem begrebslighed, filosofi og partikularitet. Christensen synes at tage for givet, at det er muligt for moralfilosofien at bevæge sig mellem det almene og partikulære. Og det er selvfølgelig rigtigt, at moralsk partikularia kan fungere som dannende baggrund for moralfilosofi. Men kan egentlig moralfilosofi i dens typiske diskursive (dvs. begrebslige) form overhovedet indfange partikularia

af nogen art? Jeg vil forsøge at nærme mig en besvarelse af dette spørgsmål ved inddragelse af Adorno for herigenem at kritisere Christensens forsøg på at hente partikularitet ind i moralfilosofien.

Først er det vigtigt at bemærke, at Adorno skriver, at filosofiens materiale nødvendigvis er begreber (Adorno 2017, 27). Han mener dog, at filosofiens begrebslige tilgang (og forsøget på korrekte begrebsanalyser af platonisk karakter) er håbløs; begreber er almene, og det partikulære går tabt i forsøget på at reducere det til begreb (ibid., 50). Begrebets abstraktionsmekanisme frasorterer uundgåeligt det særlige, det kvalitative og konkrete (ibid., 24). Her kan drages en parallel til Christensens pointe om moralfilosofiens forsømmelse af det partikulære gennem abstraktion (Christensen 2019b, 166). Ifølge Adorno kan det begrebne aldrig gå op i begrebet, selvom en sådan identitet mellem begreb og ikke-begreb udgør begrebslighedens implicitte postulat (Adorno 2017, 21). Adorno kalder dette begrebets "åndeliggjorte tvang" over ikke-begrebet, og gennem denne tvang forsømmes "det forskelliges mangfoldighed" (ibid., 23). Så filosofien er som funktion af dens begrebslige tilgang abstrakt og almen, mens virkeligheden

der søges stivnet i begreberne er konkret og partikulær.

Adorno mener desuden, at kunsten (i modsætning til filosofien) beskæftiger sig med det partikulære, og årsagen til dette mener han netop er, at kunsten ikke er begrebslig (ibid., 30). Det er selvfølgelig rigtigt, at skønlitteraturens medium i en vis forstand også er begreber, men disse begrebers aktivering af forestillingsevnen muliggør det kvalitative spring fra almenbegreber til partikularitet; begreber er almene men forestillinger er partikulære. Det er umuligt at forestille sig en stol i sin almenhed; forestillingen vil altid være af en partikulær stol. Men filosofiens prætension er jo, at den bedrives i forstanden og ikke i forestillingen, hvorfor litteraturens vej til partikularitet gennem aktivering af forestillingsevnen synes at være lukket. Så grundet filosofiens metodologiske begrænsning til det begrebslige, synes det umuligt at hente kunstens partikularitetsindsigt ind i filosofien. Selv hvis vi opnår ”viden gennem bekendtskab”, er det uklart hvordan denne viden skal omdannes til egentlig moralfilosofi. Den viden om morallivets partikularia som skønlitteraturen har adgang til, kan ikke

oversættes til filosofisk argumentation uden netop at miste sin partikularitet og fortabe sig i almenhedens skikkelse. Indsigten i partikularitet kan kun fungere som dannende baggrund, men aldrig indoptages i egentlig moralfilosofi.

Det må dog være tydeligt for læseren, at ovenstående *kun* udgør et farligt angreb på Christensens motivation for litteraturens inddragelse i moralfilosofien, hvis det som Crary kaldte den snævre rationalitetsopfattelse accepteres. Hele diskussionen har jo netop omhandlet forsøget på at oversætte litterær indsigt til filosofisk *argumentation*. Men hvis vi, som Crary foreslår, accepterer en bredere rationalitetsforståelse, så er der overhovedet ingen grund til at søge en oversættelse mellem litteratur og filosofisk argumentation; snarere kan litteraturen give moralfilosofisk indhold og overbevisningskraft på egne præmisser. Ligeledes gælder det, hvis vi appellerer til Christensens førnævnte aktivitetspluralisme; filosofien er her heller ikke udtømt i argumentation. Hermed kan vi forsvare litteraturen som filosofiens partikularitetsresource. Men det kræver altså en forholdsvis radikal omvurdering af filosofiens metodologiske forudsætninger¹,

¹ Man kunne mene, at ændringen af de metodologiske forudsætninger ikke er så radikal igen, eftersom mange moralfilosoffer i forvejen accepterer appel til intuitioner, som jo er lig

følelser på mange måder (bl.a. mht. deres subjektive karakter). Dette er selvfølgelig sandt, men det radikale ved ønsket om at inddrage følelser, er at det er meningen, at de skal fungere

og den konkrete udmøntning af en sådan omvurdering synes at rejse en række spørgsmål om normativitet og kommensurabilitet af moralfilosofiske synspunkter. Hvordan ville moralfilosofien se ud, hvis den også tog højde for den etiske instruktion, der er forbundet med måden, hvorpå en tekst interagerer med vores følelser? Der er risiko for at introducere et niveau af subjektivering og arbitrærhed, som synes svært at acceptere. Hvad hvis litterære erfaringer vækker bestemte følelser (og tilhørende etiske instrukser) hos den ene og andre hos den anden? Hvad er den eksterne appelinstans, når uenigheder uundgåeligt opstår? Uden en intersubjektivt anerkendt appelinstans, vil etiske diskussioner være bestemt af luner; hvis en tekst producerer én etisk instruks i den ene læser og en anderledes instruks i den anden læser, så vil disse læsninger og deres medfølgende moralske standpunkter, i fraværet af en ekstern appelinstans (som f.eks. argumentation), være inkommensurable.

som rationelle grunde i sig selv, dvs. *udenom* deres indlejring i argumentation. At indlejre dem i argumentation (og ekstrahere dem fra deres affektive meningshelhed) ville jo være at falde tilbage i en snæver argumentationsbaseret rationalitetsopfattelse, hvor teksters moralske indsigt går tabt (i hvert fald ifl. Crary (Crary 2000, 330)). Igen kunne man benægte, at dette skulle være ulig brugen af intuitioner ved at påstå, at intuitioner har en lignende begrundende

Hvis inkommensurabilitet ønskes undgået, så behøver vi altså en procedure for vurderingen af, hvad det "korrekte" følelsesmæssige udbytte af en tekst bør være. Crary skriver da også flere steder, at bestemte stykker litteratur "kræver" bestemte affektive responser (Crary 2000, 324, 333), men spørgsmålet er jo, hvordan vi finder ud af, hvilken respons der er den påkrævede. Hvis ikke der angives en metode til at afgøre, hvorvidt en affektiv respons nu også er den, som teksten kræver, så ender moralfilosofiske diskussioner med at foregå på tværs af kløfter uden muligheden for gangbare broer. Uenighederne kan ikke løses gennem argumentation, eftersom de finder sted indenfor rammerne af den bredere rationalitetssfære, hvor følelsesmæssige responser fungerer som rationelle grunde; at ekstrahere disse følelser og indlejre dem i argumentation, ville jo netop være at falde tilbage i den snævre rationalitet. Og selv hvis en anden metode med den efterspurgte entydighed eksisterede, ville den resultere i, at

karakter *i sig selv*, men i så fald vil mit argument være, at en sådan brug af intuitioner løber ind i lignende problemer med inkommensurabilitet af moralfilosofiske synspunkter, som jeg nu vil argumentere for, at den foreslåede inddragelse af følelser gør. Tak til Christoffer Lindekilde Engberg for at fremhæve sammenligningen mellem følelser og intuitioner og de potentielle implikationer af deres ligheder.

teksters fortolkningspotentiale blev skåret bort; moralfilosoffen ville kunne slå op i et leksikon fyldt med skønlitterære værker og deres påkrævede følelsesmæssige responser og medfølgende moralske instrukser, hvormed følelserne ville miste deres faktiske følelsesmæssighed og blive til rene formaliteter. Med andre ord ville en sådan metode der kunne beskytte mod inkommensurabilitet uundgåeligt resultere i en ekstraheringsproces, hvorigennem tekstens affektive krav og moralske indsigt ville løftes ud af deres følelsesmæssige meningshelhed, hvilket jo går stik imod Crarys (og vel også Christensens) projekt.

Så umiddelbart er der grunde til at frygte, at en sådan bredere rationalitet, der tillader inklusionen af affektive responser i moralfilosofien, ville resultere i, at moralfilosofiske synspunkter blev inkommensurable. Der synes altså at være en høj pris forbundet med inklusionen af de litteraturfrembragte affektive responser i moralfilosofiens datapool, og det er uklart om inklusionen er denne pris værd.

Men prisen er måske ikke urimeligt høj, hvis man i forvejen ønsker at begrænse moralfilosofiske teorier til det deskriptive. Hvis man, som Christensen ønsker det, opgiver ideen om, at moralfilosofiske teorier er "competing

explanatory hypotheses" (Christensen 2019a, 52), så behøver den inkommensurabilitet af moralske synspunkter der følger af inddragelsen af teksters affektive output ikke være særlig problematisk. Mine bekymringer om inkommensurabilitet relaterer sig jo til spørgsmålet om, hvordan vi afgør, hvilken affektiv respons og dertilhørende etisk instruktion er *den rigtige*. Men hvis vi opgiver tanken om, at læsningerne skulle være gensidigt ekskluderende, så opløses bekymringen. Den ene læsning af teksten reagerer blot på (og blotlægger) visse moralsk relevante hensyn, mens den anden læsning reagerer på andre. Her er ikke længere tale om konkurrerende læsninger, men blot forskellige beskrivelser af det moralske landskab som teksten åbner for, og kun gennem disse forskellige læsninger kan vi opnå et fyldestgørende indblik i tekstens moralske indhold. Der er selvfølgelig stadig et krav om ikke at forvrænge aspekter af den pågældende sag (i dette tilfælde det litterære værk), eftersom man herigennem ville levere en mangelfuld beskrivelse (Christensen 2019a, 52). Men den deskriptivt orienterede moralfilosof kan være ligeglad med, at vi ikke kan afgøre, hvilken fortolkning af tekstens etiske instrukser (som følger af dens affektive indhold) vi bør efterleve, eftersom et sådant præsriptivt projekt

ikke er hvad moralfilosoffen bør beskæftige sig med til at starte med. Moralfilosoffen der blot agerer kartograf har ikke en mening om, hvorvidt bjergene bør foretrækkes ift. dalene. Man kan altså undgå mine bekymringer om inkommensurabilitet ved at begrænse moralfilosoffens virke til det deskriptive, men dette synes i sig selv også at være en rimelig høj pris at betale, hvis man stadig har sympati for moralfilosofiens årtusinder gamle ambitioner om handlingsvejledning.

Konklusion

Både Crary og Christensen argumenterer forholdsvis overbevisende for at udvide muligheden for litterære bidrag til moralfilosofien; Christensen motiverer bl.a. litteraturens rolle ved at henvise til moralfilosofiens partikularitetsunderskud, mens Crary bl.a. begrundet litteraturens udvidede rolle ved at vise, at teksters deskriptive og affektive aspekter er uadskillelige. Men Christensens håb om at bruge litteraturen som

partikularitetsresurse løber ind i problemer, når det indses, at filosofien i sin begrebslige form aldrig kan indoptage partikularitet. Christensen kan dog appellere til en pluralistisk forståelse af filosofisk aktivitet og en afvisning af den snævre rationalitetsopfattelse, der begrænser filosofiens rationalitet til argumentation. Med dette følger dog bekymringen om, at en sådan bredere rationalitet, der inkluderede affektive responser og deres medfølgende etiske instrukser i moralfilosofien, ville resultere i, at de pågældende moralfilosofiske synspunkter blev inkommensurable. Disse grunde til bekymring kan dog affejes hvis moralteorier betragtes som deskriptive, som Christensen foreslår det. Her er selvfølgelig tale om en dyr løsning for den der ikke har en forudgående enighed med Christensen på dette punkt, men for hendes eget vedkommende synes der ikke at være nogle problemer med at opretholde forbindelsen fra litteratur og følelser til rationelle moralfilosofiske grunde.

Litteratur

Adorno, T.W. 2017. *Negativ dialektik*. Aarhus: KLIM

Christensen, A. S. 2019a. Descriptive Moral Theories. I: Christensen, A. S., *Moral Philosophy and Moral Life* (45-71). Oxford University Press.

Christensen, A. S. 2019b. Literature and Moral Philosophy. I: Christensen, A. S., *Moral Philosophy and Moral Life* (165-184). Oxford University Press.

- Crary, A. 2000. Does the Study of Literature Belong Within Moral Philosophy? Reflections in the Light of Ryle's Theory. *Philosophical Investigations*, 23 (315-350).
- Martin, G.R.R. 2012. *A Dance with Dragons I: Dreams and Dust*. London: Harper-Collins
- Nietzsche, F. 1999. *Således talte Zarathustra*. Frederiksberg: DET lille FORLAG
- Nussbaum, M. 1992. Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism. *Political Theory*, 20(2) (202-246).
- Wolf, S. 1982. Moral Saints. *The Journal of Philosophy*, 79 (419-439).

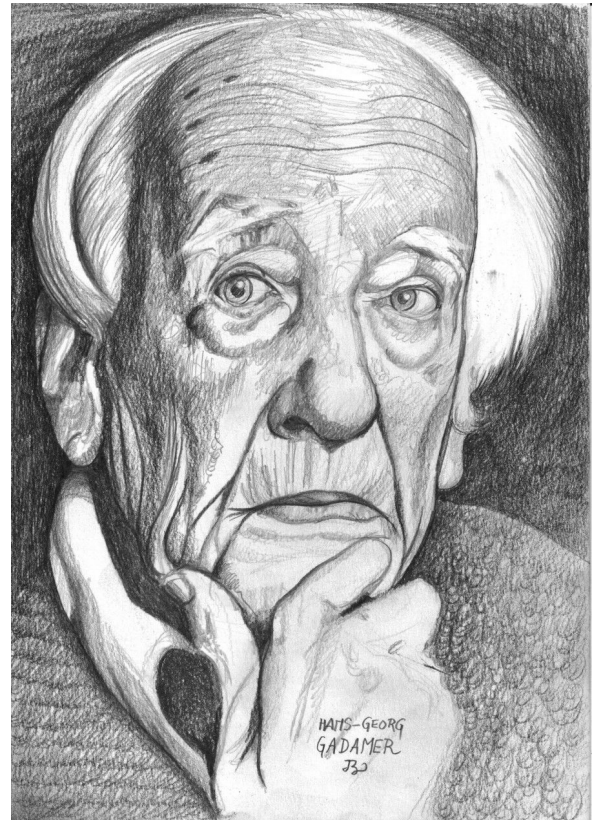
Gadamers hermeneutik og Heraklits flod: Erkendelse er en bevægelse

Af Magnus Brandt

1. Indledning¹

I et interview fra 1989² sidder en ældre Gadamer med hvidt hår i sit studerekammer; lyset er svagt og kommer kun fra en enkelt lampe, og en massiv mur af bøger omringer ham fra gulv til loft. Gadamer sidder ved sit skrivebord og holder en bog i sine hænder. Han er i gang med at fortolke Heraklits dunkle fragmenter, og han formår at fremhæve hver eneste indviklede detalje af mening, der befinder sig dybt mellem linjerne i de snørklede tekststykker. Han mestrer fortolkningens kunst, der bevægeligt flyder hen over teksten og udstiller meningen i det oldgræske.

Det er velkendt, at Gadamer ekstensivt har beskæftiget sig med den antikke græske filosofi, herunder Heraklit. Men udover at have fortolket førsokratikeren, bærer Gadamers hermeneutik måske også et tematisk slægtskab med ham. Bevægelse er centralt hos begge, hvor ontologien på overfladen ikke er konstant og stillestående. Den er ikke noget vi endeligt kan fastsætte, men noget der flyder, og som vi konstant må



arbejde med, og dog holder noget stand i al foranderligheden. Temaet for den foreliggende artikel er derfor bevægelse.

Artiklen tager udgangspunkt i en fremstilling af Gadamers hermeneutik, herunder et forsvar mod anklagen om relativisme. Fremstillingen vil danne grundlaget for en tematisk sammenligning med nogle af Heraklits fragmenter, hvorefter jeg vil argumentere for, at

¹ Jeg vil gerne sige tak til Peter Wolsing, der har givet mange nuancerede og brugbare faglige råd ifm. med artiklen. Det har været en stor hjælp, tak.

² <https://www.youtube.com/watch?v=TvnjdBNUFio>

de to filosoffer deler flere temaer: forståelsens passivitet, indsigt, foranderlighed og holden-stand, samt nogle ontologiske aspekter.

2. Gadammers projekt

Gadamer skriver i forlængelse af den hermeneutiske tradition, men kritiserer den også. Han tilslutter sig Diltheys og Schleiermachers afstandtagen fra hermeneutikken som bundet til teologien og det antikke, hvor tekstfortolkning handlede om at bringe os tættere på *Sandheden*, som teksterne efter sigende skulle have et unikt forhold til (Lübcke 1982, 166-7). Dilthey og Schleiermacher psykologiserer hermeneutikken og søger at gøre den mere objektiv og videnskabelig (ibid.). Det udformer sig i et grundlagsprojekt, der søger at efterligne naturvidenskaben, og som har rødder i Oplysningen. Hermeneutikkens opgave bliver at opsætte en metode som sikrer erkendelsen, når vi fortolker. Hos Schleiermacher skal vi bag om teksten til forfatterens subjektive oplevelser (mens auctoris), noget Dilthey overtager (ibid.). Dermed bliver hermeneutikken en art psykologisk og historisk rekonstruktion, hvor vi forstår en tekst ved at indleve os i forfatterens bevidsthedsliv og samtid. Gadamer køber ikke ind på ideen om humanvidenskaberne som underlagt naturvidenskabens objektivitetsbegreb. Det

humanistiske er sprogligt overleveret og kræver fortolkning. Det er ikke som at iagttage naturgenstande. Videnskaben og hermeneutikken har derfor forskellige genstandsområder, der fordrer forskellige erkendemåder (*Sandhed og metode* (fremover SM) 271). Vi må derfor opgive den "objektive" og videnskabelige hermeneutik.

Det bliver samtidig et forsøg på at forkaste den erkendelsesteoretiske foundationalisme og subjektfilosofi, som det fx ses hos Descartes, hvor det transparente subjekt danner grundlaget for sikker erkendelse. Subjektet er ikke et fornuftssubjekt, der kan blive selvtransparent, men et subjekt, der er indlejret i en opak historisk kontekst, der betinger erkendelsen (Wolsing 2020, 126). Derfor er Oplysningens – og den tidligere metodehermeneutiks – foundationalistiske projekt umuligt.

Gadamer vil i stedet undersøge og klarlægge de basale strukturer for vores forståelse. Mere konkret mulighedsbetingelserne for, at vi overhovedet kan forstå noget (Gorner 2000, 138). Det kan karakteriseres som en art transcendentalfilosofisk projekt, der har en deskriptiv tilgang.

3. Oplysningskritik og for- forståelse

I Gadamer's hovedværk *Sandhed og Metode* finder vi en oplysningskritik. Gadamer er uenig i Oplysningens foundationalistiske tendenser, men han går også i kødet på dennes ensidige insistensen på, at fordomme er rent negative. Oplysningen ser fordomme som illegitime autoriteters bud eller overilethed, dvs. som ubegrundede forudsætning, der per definition er ufornuftige (SM 259-60). Men eksisterer der ikke legitim autoritet, og dermed legitime fordomme, der er erkendelsesmæssigt produktive? Jo, Gadamer kritiserer Oplysningen for dogmatisk at have en fordom imod fordomme. Han mener, autoritet skal forstås ud fra anerkendelse og viden, som det at anerkende, at en anden person ved mere end en selv, og at deres bedømmelser derfor bør vægte højere end ens egne (SM 266-7). Denne anerkendelse er fornuftig, og autoritetstro udelukker ikke fornuft, men kan faktisk være en kilde til sandhed. Det kunne kaldes en slags ydmyghedsprincip, der fordrer bevidsthed om ens egen vidensgrænser. Dermed får Gadamer rehabiliteret og nuanceret autoritetsbegrebet.

Fordomme er dertil uundgåelige for forståelsen, fordi det er umuligt at slippe af med dem alle, "al forståelse er

i sit væsen fordomsfuldt" (SM 257). Fordomme udgør vores forforståelse, som er den forudgivne ramme, der muliggør og betinger, at vi kan erkende (historiske) fænomener. Vores forståelse starter dermed altid med en forforståelse, og det er et ontologisk strukturmoment ved al forståelse. Det flugter med ideen om *fuldkommenhedsforegribelsen*. Den er en formal forudsætning for al forståelse, der siger, at kun hvad der er en helhed af mening, er forståeligt (SM 279-80). Det indebærer, at når vi læser, går vi ud fra, at teksten er en koherant helhed, der har noget sandt at sige. Vi er barmhjertige læsere, der udkaster en helmening på teksten i forforståelsen, en fordom om tekstens indhold. En slags hypotese, der danner grundlag for fortolkningen. Vores forforståelse testes i mødet med sagen, vi søger at forstå, og den skal muligvis revideres i lyset af detaljerne i teksten, da vi bliver bevidste om vores fordomme i fortolkningen. En legitim fordom overlever mødet med sagen. Forsvaret er derfor ikke et naivt forsvar for alle fordomme, der er et skel mellem de legitime og illegitime, men det lægger et pres på fortolkeren, der nødvendigvis skal være meget selvkritisk.

4. Historicitet

Historicitet er en erkendelsesbetingelse. Gadamer mener, at mennesket og

menneskets kulturprodukter er historiske fænomener, der oprinder fra deres historiske kontekst. Historicitet findes både på subjektets og den fortolkede genstands side, og det er ikke noget, vi kan befri os fra. Det medfører, at vi ikke kan få en fuldkommen viden om os selv eller den sag, vi undersøger, fordi historien er foranderlig og uafsluttet (SM 287-8). Det lyder voldsomt, men er ikke så problematisk. Det fordrer mest af alt beskedenhed ift. vores selvforståelse og viden, da fremtiden kan have et bedre billede af os, end vi selv besidder. De kan have mere overblik over vores historiske periode, fordi de ikke står i den. Vi er, og vores viden er, endelig.

Hvad gør det for fortolkningen? Subjektet der fortolker og genstanden der fortolkes, bærer begge forudgivne meninger, der er givet ud fra disses historiske skabelseskontekster. Dette danner udgangspunktet for fortolkningen (ibid.). I fortolkningsbevægelsen bringer subjektet sin egen forforståelse, sin historicitet, i spil mod værkets overleverede mening, værkets historicitet. Det er derfor ikke et fornuftssubjekt der erkender, men et historisk subjekt.

Det rejser en problematik. Når jeg fortolker en tekst fra min samtid, begår jeg mig i samme meningsverden som teksten. Men når jeg fortolker et ældre

værk, eller tekster fra andre kulturer, yder værket muligvis en modstand i sin historiske afstand. Når jeg fx læser Goethes *Den Unge Werthers Lidelser*, forstår jeg, at teksten søger at fortælle mig noget om kærlighed, fordi jeg også selv har erfaret kærlighed. Det menneskelige hos mig erkender det menneskelige i teksten, og det menneskelige udtryk befinder sig altid i en historisk kontekst, der præger, hvad Werthers kærlighed til Lotte betyder. Teksten taler ud fra sin historiske horisont, som er en periode med intens dyrkelse af dyb lidenskabelighed, der næsten kan virke hysterisk i dag. Kærlighedsbegrebet har forandret sig siden Goethe skrev bogen. I nutiden er Werthers kærlighed muligvis fremmed, og den kan virke svært forståelig. Teksten besidder en *anderledeshed*, som jeg må indvillige på at udfolde. Anderledesheden er et spændingsforhold, og det er den hermeneutiske erfaring af historicitet, såvel som det er den hermeneutiske situation.

Det kan virke som om, at subjekt og genstand befinder sig i fuldstændigt adskilte historiske horisonter, men det er at misforstå Gadamer. Subjekt og genstand befinder sig inden for én samlet meningshorisont, den samme historiske proces, der er kontinuerligt

udfoldende og ikke delt i skarpt adskilte perioder (Lübcke 1982, 172).

Men historien fastsætter ikke kun fortolkningsrammen, den fortolkende bevægelse er også en del af - og er med til at skabe - rammen for fortolkningen. Når vi arbejder med et værk, beskæftiger vi os også med tidligere fortolkninger af værket, som indvirker bevidst eller ubevidst på vores forståelse af værket. Som at vores fortolkninger også indvirker ind på fremtidige fortolkninger af et værk, og derved fastsætter, hvad der bliver anset for at være værd at arbejde med i fremtiden (SM 286). Det er traditionens autoritet, og det er, hvad der ligger i, at forståelse altid er fordomsfuld forståelse. Tekster er aldrig neutrale fænomener. Værker har således en *virkningshistorie*, og Gadamer skriver, at "en virkelig historisk tænkning må medtænke sin egen historicitet" (SM 285). Vi skal være historisk selvbevidste.

Den historisk selvbevidste fortolkning medtænker værkets virkningshistorie, fordi dette også betinger forståelsen af værket. Det er ikke en fuldkommen bevidstliggørelse af - og viden om - virkningshistorien, da det ikke er muligt. Historisk bevidsthed er - og kan ikke være - fuldstændig transparent, i kontrast til Oplysningens

fornuftsbevidsthed. For Gadamer, som hos Heidegger, befinder vi os altid allerede i verden. Vi er ikke et isoleret subjekt, der erkender objekter. Den historiske tænkning ved, at den selv er en del af den fortolkende bevægelse. Subjektet inddrages dermed i fortolkningen og står ikke udenfor denne. Værket bliver også sin virkningshistorie.

Her er en problematik, da det virker vigtigt at kunne skelne mellem værket og dets virkningshistorie. Man siger fx, at man er uenig med fortolkning af en tekst, fordi fortolkningen ikke repræsenterer, hvad teksten virkelig er. Man sætter fortolkningen op imod teksten selv. Men Gadamer er uenig her, da der ikke er en "objektiv" tekst i sig selv (SM 287). Man kan ikke gå tilbage til teksten selv, før dens virkningshistorie. Teksten har kun en mening i udlægningen. Men det medfører ikke, at man ikke skal have belæg i teksten for sin fortolkning. I stedet for at tale om, hvad teksten *virkelig* siger, eller hvad dens *sande* mening er, skal vi lave frugtbare og produktive fortolkninger på baggrund af den historiske udvikling (SM 283). Fortolkninger der anretter et nyt perspektiv ud fra fortolkerens historiske ståsted, og dermed får noget nyt ud af teksten. Som at læse Spinoza ud fra et klimafilosofisk perspektiv. En tekst er

derfor aldrig færdigfortolket; den er i bevægelse og kan altid undersøges ud fra en ny historisk periodes perspektiv. Der er ingen fuldkommen fortolkning. Man kan tale om fortolkningens bevægelighed: at én fortolkning ikke er den sande, men at forskellige fortolkninger kan rumme noget sandt; at vi kan anlægge forskellige perspektiver og temaer på en sag; og at tematiseringen og fortolkningen aldrig kan siges at være endegyldigt afsluttet. Enhver generation må dermed fortolke på ny. Historicitet er et uundgåeligt vilkår, og man kunne måske sige, at den efterlader alt som det er. Den er det 'flydende' fundament, hvorudfra vi forstår.

5. Forståelse

Fortolkning er for Gadamer selvfortolkning. Subjektet forsøger at forstå sin egen og den fortolkede genstands foranderlighed, på baggrund af sine egne og værkets overleverede forforståelser.

Når vi forstår, er det underlæggende princip *horisontsammensmeltningen* (SM 291-2). Det er en af Gadamers mere dunkle ideer, som jeg kort vil søge at udlægge. Subjekt og den fortolkede genstand besidder horisonter, dvs. historisk betinget meningsindhold, der kun er *muligt*, fordi det er foranderligt og kræver fortolkning for at kunne fremtræde som meningsfuldt. Meningsindholdet er dermed ikke reelt

men snarere gemt. I fortolkningen møder de forskellige horisonter hinanden, der dog ikke er radikalt forskellige, da de deler samme meningshorisont. Den historiske afstand kan give modstand, men det vigtige er, at spændingen mellem fortid og nutid ikke skal fjernes, men uddybes (ibid.).

Grundlæggende prøver fortolkeren at nå til enighed og erfare det, som teksten mener om en sag. Erfaring sker, når der er en horisontsammensmeltning. Det er, når fortolkerens horisont bliver overskredet. I denne overskridning ligger erfaring og viden. Man kan "se" længere. Når jeg fx søger at forstå Werther, søger jeg at udvide min egen horisont. Forståelsen af værket udvider mit kærlighedsbegreb. Jeg forstår nu, at den ulykkelige kærlighed kan være så voldsom og dybfølt, at døden kan være at foretrække frem for livet, og at kærlighedsbegrebet også kan betegne dette.

Fortolkeren ophæver den historiske modstand i teksten, men forstår også, at teksten besidder en anderledeshed (ibid.). Vi stiller spørgsmål til teksten og spørger, om vi har den korrekte forståelse af det, teksten søger at sige noget om. Og vi forstår, at teksten søger at besvare spørgsmålene. Vi bliver fortrolige med teksten gennem en historisk kvalifikation og kompetence. Forståelse er, når vi når til enighed omkring sagen,

som vi er interesserede i at forstå, og som teksten siger noget om, i en dialog. I dialogen dannes forbindelsen mellem tekst og fortolker. Man placerer sig selv med sin horisont inden for en anden horisont, og derved erfarer man og får viden.

Horisontsammensmeltningen er en mulighedsbetingelse for erkendelse. Den er forudsat i al erfaring og sker, når der er forståelse. Den kan dermed ikke beherskes ad metodisk vej. Jeg har heller ikke kontrol over den, for så kunne jeg stille mig udenfor historien, hvilket er umuligt og ufrugtbart ifølge Gadamer. Det er umuligt, da ens historiske horisont konstituerer en selv, og det er ufrugtbart, da fortiden kun kan tale til mig i min nutidige historiske situation (Gorner 2000, 148). Horisontsammensmeltningen er derfor ikke en "metode", vi kan beherske, og som fører til bedre fortolkninger, men den er noget vi indvillige os på at lade ske, når vi skal forstå.

Det medfører hvad man kan kalde *forståelsens passivitet*. Forståelse har en dialogisk struktur. Den kræver en samtalepartner, og derved bliver den menneskeliggjort (ibid. 156). Men vi står samtidig i historien, der dikterer forståelsens betingelser, og det lader til, at forståelse er noget der sker gennem os eller i os, mere end det er noget vi

aktivt gør og har kontrol over (ibid). Vi er forståelsens marionetdukke. Det er ikke en kritik, men mere et spændingsforhold i Gadamers hermeneutik, der er relevant ift. Heraklit

Gadamer indplacerer os derved i en altomfattende historisk bevægelse, der danner grundlaget, som betinger al forståelse.

6. Objektivitet

Jeg vil nu undersøge et kritikpunkt, der omhandler objektivitet og relativisme. Kritikken kan formuleres som et spørgsmål: ender Gadamer i relativisme ved at gøre sandhed historisk betinget? Sandhed lader umiddelbart til at variere alt efter historisk tidspunkt og sted. Kritikken kan nuanceres yderligere ved at kigge på Gadamers kritik af *historismen*.

Historismen mener, at værker kun kan forstås ud fra sin samtid. Situationen, værket er skrevet i, afgør, hvad værket *er* (Lübcke 1982, 175-77). Det knytter an til den tidligere hermeneutik, hvor vi skal forstå en forfatters sind ved at rekonstruere den historiske epoke, hvori værket er skabt. Historien bliver for historismen en fast genstand, noget afsluttet, og noget, der nødvendigvis må være fremmed for fortolkeren (ibid.). Fortidige begivenheder bliver så anderledes, at de kun kan tale til os i

nutiden, hvis vi rekonstruerer deres samtid. Vi skal derfor efterlade vores horisont, stille os uden for historien og neutralt undersøge det historiske fænomen. Det er også her "objektiviteten" er at finde hos historismen. Men den løber snarere ind i en stærk relativisme, da den reducerer sandhed til de enkelte historiske epoker. Sandhed er relativ til historisk kontekst, og der er intet, der transcenderer de historiske epoker.

Gadamer er uenig med historismen, da vi aldrig kan stille os uden for historien. Man kan sige, at historismen relativiserer de historiske epoker, men til gengæld relativiserer den ikke vores nutidige ståsted, hvor Gadamer faktisk relativiserer vores nutidige ståsted. Og gør det ikke, at Gadamer også er relativist?

Kritikken har noget på sig, men jeg mener klart, at Gadamer ikke er relativist. Gadamer opdeler ikke historien i faste epoker, som historismen, men ser historien som en udfoldende og uafsluttet bevægelse, noget der ikke kan fastsættes og tingsliggøres. Samtidig kan vi faktisk indgå en dialog med ældre tekster, da vi er en del af samme historie og meningshorisont. Vi deler alle samme verden. Her adskiller Gadamer sig fra historismen. Og det vigtigste er, at for Gadamer forbliver der en sandhed gennem den historiske foranderlighed.

Fortidige tekster søger at sige noget sandt nu, som de også forsøgte at sige noget sandt i sin samtid. De søger at sige noget sandt til alle tidspunkter og steder. Der er altid en sandhed til stede, som vi må lade komme til orde, for at vi kan forstå den. Det er eksemplificeret i *det klassiske* hos Gadamer.

Det klassiske er historisk betinget, men det er ikke en bestemt historisk periode eller fænomen (SM 273-5). Det klassiske betegner i stedet noget, der rummer en uendelig udsigekraft, noget eksemplarisk, der er konstant gyldigt og lader noget sandt være til (ibid.). Det er fx et værk, vi kan blive ved med at læse, fordi det er uudtømmeligt for mening. Dette værk er hævet over, og dermed uafhængigt af, tidsperioder. Det er transcenderende, ikke fordi det går ud over det historiske, men fordi det holder stand. Det er "en art tidløst nærvær, der er samtidig med enhver nutid" (SM 274). Nærværet er, at det klassiske ikke udtaler sig om noget forsvundet, men om noget som bestandigt er relevant. Det sande i teksten er, at vi kan blive ved med at fortolke den, og at sandheden bliver ved med at træde frem i en sandhedsproces, som dog er historisk betinget, da den kun kan træde frem gennem en horisontsammensmeltning. Sandheden kræver, at

fortid og nutid kan smelte sammen, men hvornår sammensmeltningen kan ske, virker ret arbitrært. Man kunne her anklage Gadamer for blot at lave en dybere form for relativisme. Men pointen med det klassiske er, at det netop vidner om, at Gadamer mener, at nogle værker rummer noget sandt til alle tidspunkter, ikke kun relativt til deres historiske samtid, som historismen. Dermed er Gadamer næppe gennemført relativist³.

Men det klassiske kan heller ikke forstås som noget fuldkommen objektivt, da det altid må fortolkes ud fra nutidens ståsted, og heri er det noget relativt. Til gengæld kan det klassiske forstås universelt, da det er en "eminent form for selve den historiske væren" (SM 273). Derved bliver det klassiske også et alment historisk begreb. Den sandhed og bevaring det klassiske indeholder er selve det, at vores væren er historisk væren; menneskets grundvilkår. Dermed er det måske misvisende at tale om en sandhed i det klassiske værk *i sig selv*, det skal nærmere forstås som at værket lader vores universelle historiske væren komme til syne. Det klassiske værk er ikke universelt, men hvad det

klassiske bevidner om er universelt, nemlig det historiske.

Men hvorfor fører det ikke til en foundationalisme? Kan vi ikke danne erkendelsesteoretisk fundament fra den historiske væren? Nej, må svaret være, fordi det er porøst og under konstant forandring; der gives ikke fast grund, og vi kan ikke frigøre os fra det historiske. Men samtidig er også upassende at kalde Gadamer "objektivist", da han ikke mener, at der gives en ideal fortolkning eller en tekst i sig selv, og heller ikke, at vi kan have en neutral eller objektiv forståelse af os selv eller tidligere historiske perioder.

Der lader til at være en spænding mellem objektivitet og relativitet hos Gadamer. Jeg har personligt svært ved at indsætte ham i nogen af kategorierne, hvilket enten vidner om, at jeg er elendig til at fortolke Gadamer, eller at der måske er noget andet på færde. Jeg prøver håbefuldt at gå med sidstnævnte mulighed. Jeg mener, at Gadamer ikke passer ind i objektivitets- eller relativitetskategorien, fordi subjekt-objektdikotomien ligger til grund for denne begrebsramme, og det er jo den Gadamer oprørske skriver op imod. Han søger at

³ Tak til Furkan Tuncer for at udfordre mig på denne pointe samt bidrage med nogle brugbare kommentarer.

dekonstruere denne begrebsramme, for at vi kan få en anden forståelse af hvad objektivitet indebærer for humanvidenskaberne. Dermed er det næppe frugtbart eller meningsfuldt at presse Gadamer ind i en kategori som objektivist eller relativist – selvom det ikke er umuligt – for derefter at afveje hans filosofiske hermeneutik. En bedre mulighed, som Gadamer også opfordrer os til, er, at vi bør tænke objektivitetsbegrebet anderledes; vi bør tænke det historisk.

7. En tematisk sammenligning med Heraklit

Det problematiske ved at tolke Heraklit er, at han i den grad er skjult bag sin virkningshistorie og dunkelhed. Derfor har jeg valgt at lave en tematisk sammenligning: at der er ét eller flere temaer, som Gadamer og Heraklit deler.

Heraklit beskæftiger sig med omstændigheden, at tingene konstant er i forandring. Hos Heraklit forklares forandringen gennem noget uforanderligt bagvedliggende (Johansen 1994, 47). Han engagerer sig i modsætningen, der er forandring og stilstand, og udfolder sin paradoksale filosofi i digteriske aforismer. I en verden af forandring tilslutter Heraklit sig til et bagvedliggende fornuftsprincip (*den universale fornuft*), hvor alt er ét. Dette princip

forklarer modsætningerne og er selve ordensaspektet i verdenssammenhængen. Han skriver, “It is wise for those who hear, not me, but the universal Reason, to confess that all things are one.”(I). Heraklits ontologi er derfor præget af forandring på overfladen, men i dybet er der enhed og harmoni. Sandheden skjuler sig, og den kræver, at vi ser efter. Det gør, at Heraklit ikke beviser, men i stedet viser og beskriver virkeligheden (Johansen 1994, 48). Gadamer tilslutter sig ikke et bagvedliggende fornuftsprincip, men den tematiske overensstemmelse er i den deskriptive tilgang. Gadamer beskriver og blotlægger forståelsens ontologiske struktur, han beviser den ikke via streng argumentation, men klarlægger eller blotlægger, hvad der allerede foregår.

Dertil er sandhed noget der ligger i dybet for begge filosofier. Hos Gadamer skal vi fortolke og indvillige os på sandhed for at få den frem, men dette kan yde modstand. Indvilligelsen og det transcendentale aspekt hos Gadamer bevidner også om, at forståelsen mere er noget der sker ukontrolleret, end noget vi har fuld kontrol og føling over. Forståelsen er passiv hos Gadamer, men vi skal selvfølgelig tage et aktivt skridt om at indvillige os på at lade forståelsen ske og sandheden komme til

orde (jf. erkendelsens passivitet). Forståelsens betingelser, det historiske, ændrer sig konstant, og her er en aktiv indgriben ikke mulig. Vi kan kun fuldbyrde forståelsen ved indgå på de betingelser, det historiske dikterer. Heri er det passive, at vi ikke aktivt kan tage kontrol over erkendelse og det, hvorved vi erkender ud fra. Hos Heraklit *hører* vi den universelle fornuft. Det er nok metaforisk sprogbrug, når han taler om hørelsen som vejen til erkendelsen af den universelle fornuft, men det bevidner måske om, at erkendelsen til dels er passiv. Vi må stille os i “lydens bane”, for at vi kan høre fornuften. Vi skal blive bevidste om den universelle fornuft. Vi må lytte efter og ikke være ufølsomme over for den. Forståelsen kommer mere til os, end vi kommer til den, når vi først har indvilliget os på at lytte. Dens strøm kunne siges at være evigt præsent, men uden de rette sanser og den rette disposition, går den os tabt. Den tematiske enighed mellem Gadamer og Heraklit ligger derfor i *forståelsens passivitet*: at hos begge skal vi indvillige os på at forstå og lade det sande komme til orde. Vi har ikke en aktiv kontrol over forståelsens struktur, og vi har heller ikke kontrol over fundamentet, vi erkender ud fra.

En anden tematisk lighed er *indsigt*. Indsigt, både hos Heraklit og Gadamer, giver en slags orden i en overflade af bevægelse. Hos Heraklit er viden indsigt i den universelle fornuft (logos), at alt er ét i dybet, men mange og foranderlig på overfladen. Det er den samme indsigt alle kan gøre sig, der findes ikke individuel sandhed, der findes kun *Sandheden* – heri det universelle (XCII & XCV); kun fjolset tror, at han besidder sin egen private verden og sandhed. Hos Gadamer ligger den hermeneutisk indsigt i at blive historisk selvbevidst. Det er en art viden om, at historien er uafsluttet og under konstant forandring, hvilket giver forskellige grundbetingelser for forståelsen, men at vi alle samtidig besidder samme ene meningshorisont og er del af samme historiske udvikling. Med Heraklits ord, “This world, the same for all (...)”(II). Begge tænkere er enige om, at verden er det samme for alle, og at det er en vigtig indsigt at erfare dette. Dog er det universelle for Gadamer ikke fornuften, men historien, hvilket stiller de to tænkere i kontrast til hinanden – mere om det senere.

En modsætning mellem Gadamer og Heraklit er, at hos Heraklit virker det som om, at når vi først har forstået, at “(...) from all comes one, and from one

all.” (LIX), så er vi færdige med erkendelsesarbejdet. Heraklit lader dermed til ikke se erkendelse som noget der konstant skal arbejdes med, men som noget der kan afsluttes. Hos Gadamer er erkendelse en konstant bevægelse. Viden og fortolkninger er ikke noget fast, der kan lægges i skuffen og være afsluttet. I og med at vi befinder os i historien, der er fremadskridende, fordrer det hele tiden nye fortolkninger. Vi er i historisk bevægelse, og det gør, at forståelsen også konstant må være i bevægelse.

Men deler Gadamer og Heraklit så ikke bevægelse som tema? Heraklit skriver, “Into the same river you could not step twice, for other <and still other> waters are flowing.” (XLI). Aforismen udsiger forandringens almene lov. Både floden og os selv er under konstant forandring, og derfor kan vi aldrig genforenes i den fuldstændige samme identitet. Men floden er stadigvæk en flod, noget forbliver bestandigt i Heraklits foranderlige ontologi. Det samme er tilfældet hos Gadamer, hvis filosofiske hermeneutik også er præget af forandring som kerneelement. For Gadamer er kernespørgsmålet jo, hvordan vi forstår, når historicitet er et grundvilkår. Hvad forbliver, når alt er i bevægelse? Et tematisk anstrøg er at

finde i Gadamers ide om *det klassiske*, hvor der er en sandhed, som forbliver og holder stand, og som kan udsige noget sandt til enhver tid. Vi kan indgå en dialog med fortiden, fordi vi deler historien. Her er tanken som Gadamer og Heraklit deler, at en sandhed forbliver og holder stand i al bevægelse. Deres sandhedsbegreber er selvfølgelig forskellige, hvor Heraklit taler om *Sandheden*, taler Gadamer om sandhed. Men bevægelighed og holden-stand er stadig to kernetemaer, som de to tænkere har tilfælles og som dybdegående præger begges filosofier.

En sidste tematisk enighed og konflikt bundet i deres forståelse af ontologi. Heraklit står i kontrast til Platon, da han ikke taler om en transcendent metafysik. Bevægelse og holden-stand foregår i denne verden, og den universelle fornuft er en del af verden, ikke en hinsidig proces (Patrick 2013, 42-44). Verden lader ikke til at være delt i to endnu. Heraklit taler derfor om et immanent princip, som vi kan erkende. Han taler om en dennesidig ontologi og ikke en hinsidig metafysik, som de platoniske ideer er et eksempel på. Den universelle fornuft er bagved, men ikke hinsides vores verden. Vi træder derfor ikke ud af verden via fornuften eller får adgang til noget transcendent. Vi er og

forbliver i denne verden. Der er ingen eskapisme hos Heraklit. Gadamer's hermeneutik beskriver også denne verden og vores (praktiske) omgang med denne. Vi er altid allerede i verden. Hans hermeneutik er ligeledes dennesidig. Men det springende punkt er imidlertid, at vi heller ikke kan stille os "udenfor" forståelsen, da vi ikke kan stille os uden for historien, eller som Heraklit skriver, "How can one escape that which never sets?" (XXVII). Historien er i bevægelse og uafsluttet. Vi forbliver i historien og må blive bevidste om dens foranderlighed, men ligeledes dens enhed, da det jo kun er én historisk proces. Hos Heraklit skal vi også erkende enheden i de skiftende elementer.

Det er dog en særlig prominent forskel mellem Heraklit og Gadamer's tænkning og ontologi. Gadamer argumenterer særligt for, at vi skal have historisk bevidsthed: at vi fuldbyrder vores forståelse ud fra et 'bevægende' (flydende) historisk fundament, og at vi skal have en forståelse for historisk afstand. Heraklit og antikkens tænkere manglede sandsynligvis historisk bevidsthed. Hos Heraklit er det fx ret tydeligt, når han bl.a. kritiserer Homer og mener, at man skal lade poeten piske, at han ikke har en forståelse for historisk

afstand, og hvad det medfører for tidsalderens erkendelsesbetingelser (Copleston 2003, 38); her tænker jeg på skellet mellem mytisk (billedlig) tænkning og den senere rationelle begrebslige tænkning (logos), som Heraklit så småt bevæger sig i. For Heraklit og de senere grækere er det argumenter og sandhed, der er relevant, og den historiske afstand har intet at sige for, hvilke diskussionspartnere man vælger. Den historiske tænkning, som fx Gadamer udfolder, har derfor været Heraklit umådeligt fremmed, og det er en forskel, der er vigtig at få med.

Det giver samtidig også et udslag til en yderligere nuancering i deres ontologiske forståelser. Lighedspunktet er, som tidligere nævnt, at for både Gadamer og Heraklit er verden domineret af bevægelse, og at vi samtidig kan få en indsigt, der kan give en smule ro i al bevægelsen; noget sandt forbliver. Begge starter med ontologien, og på den måde begiver de sig uden om den erkendelsesteoretiske foundationalisme, som særligt Gadamer – og Heidegger – har et opgør med, herunder subjekt-objekt-dikotomien, der viser sig hos Oplysningen og metodehermeneutikken. Med sin historiske tænkning, der særligt lægger tryk på forforståelse, indsætter Gadamer os i en altopslugende

historisk bevægelse, hvor vi fuldbyrder vores forstående væren ud fra dette 'flydende' fundaments betingelser, selvom forståelsen aldrig er fuldkommen. Gadamer's væren er historien, fordi vi forstår - og nødvendigvis må forstå - os selv historisk.

Heraklit søger derimod at indplacere os i kosmos. Hans væren (substans) er kosmos, hvor et ordensaspekt hersker, som forklarer forandringens almene lov (Johansen 1994, 49-50). Det medfører, at hos Heraklit findes der faktisk en universel sandhed (logos), som vi kan erkende og få indsigt i, og som på sin vis lader til at fuldbyrde og afslutte erkendelsen. Det er der ikke hos Gadamer, hvor det eneste universelle er det historiske som grundvilkår. Indsigten og sigtet hos Gadamer er, at vi skal erfare det menneskeliges historicitet. Vi skal undersøge væren forstået som historisk væren, ikke som kosmos. Her er også en vigtig forskel mellem Gadamer og Heraklit. På trods af at de to filosoffer besidder et slægtskab, så er der alligevel den afstand imellem dem, at antikkens grækere bedriver metafysik, hvilket Heraklit ikke kan snige sig fuldkommen udenom. Han gjorde det dog ikke i en lige så voldsom grad som fx Platon og Aristoteles, men mennesket er allerede så småt begyndt at adskille sig fra

verden hos Heraklit. Det er en vigtig forskel – og må nødvendigvis være det for Gadamer – da han jo lige præcis søger at modargumenterne subjekt-objektdikotomien og i stedet søger at indplacere os som allerede eksisterende i en historisk verden.

Dermed bliver ontologi som udgangspunktet for en filosofi, i stedet for erkendelsesteori, et fællestræk hos Gadamer og Heraklit, selvom deres ontologi adskiller sig på det meget vigtige punkt, at den ene taler om det historiske væren og den anden om kosmos. Og samtidig, at den metafysiske tænkning allerede så småt er begyndt at finde indpas hos Heraklit, og som med de senere grækere vil blive langt mere dominerende, hvilket er noget af det Gadamer og Heidegger særlig har opgør med: menneskets adskillelse fra verden. Gadamer's og Heraklits tænkning varierer på flere punkter, men de deler også mange tematiske lighedspunkter, der med lidt god vilje kan kaldes for et slægtskab.

Hvad viser den tematiske sammenligning? Den viser, at der altid kan anrettes nye perspektiver eller temaer på en sag, der forhåbentligt kan lade en ny mening og noget sandt træde frem. Med andre ord, det Gadamer i bund og grund argumenterer for. Og til sidst, at

det er vigtigt at indgå samtaler med det, der kan virke fremmed og uforståeligt, fordi det udvider vores horisont og bringer viden med sig. Sagt med Walt Whitmans ord, "Stranger, if you

passing meet me and desire to speak to me, why should you not speak to me? And why should I not speak to you?" (*To You*).

Litteratur

- Copleston, Frederick. 2003. *A History of Philosophy. Volume I: Greece and Rome*. New York: Doubleday
- Gadamer, Hans-Georg. 1960/2007. "Forståelsens historicitet som det hermeneutiske princip", s.253-292 i *Sandhed og Metode*. Aarhus: Hans Reitzels Forlag
- Groner, Paul. 2000. *Twentieth Century German Philosophy*. New York: Oxford University Press Inc.
- Grøn, Arne et al. 1983. *Politikens filosofi leksikon*. København: Politikens Forlag
- Heraklit. 2013. *The Fragments of Heraclitus* (trans. and intro. by G.T.W Patrick). Digireads Publishing,
- Johansen, Karsten Friis. 1994. *Den europæiske filosofis historie*. Bd. 1. Antikken. København: Nyt Nordisk Forlag
- Lübcke, Poul (red.). 1982. "Gadamer: Sandhed og metode" i *Vor Tids Filosofi*. København: Politikens Forlag, s. 163-177.
- Whitman, Walt. 1995. *The Complete Poems of Walt Whitman*. Ware: Wordsworth Editions Limited
- Wolsing, Peter. 2020. "Gadamer on Historicity and Philosophy: A critical Examination", *Res Cogitans* 2020 vol. 15, no. 2, 121-156

Menneske og verden i Heidegger og Arendt: Heidegger som modernitetssymptom

Af Furkan Tuncer

Indledning

I indeværende artikel vil jeg fremstille centrale dele af Heidegger og Arendts opfattelser af eksistens og verden¹. Jeg vil redegøre for Heideggers Daseinsanalyse og vurdere forekomsten af naturbegrebet i Heideggers system; mere specifikt vil jeg overveje, hvorvidt han må forpligte sig på idealisme (eller rettere sagt, metafysisk antirealisme). Desuden vil jeg fremstille Arendts filosofiske antropologi med fokus på hendes tre aktivitetsbegreber og med lejlighedsvis henvisning til kontraster og ligheder mellem hende og Heidegger. Jeg vil også redegøre for en mindre del af Arendts modernitetskritik, hvor hun fremhæver forherligelsen af arbejdet fremfor frembringelsen og handlingen som et modernitetssymptom. I lyset af dette vil jeg, med afsæt i Adornos *Negativ dialektik*, læse Heideggers værenslære som forsøget på at tilfredsstille et behov for ontologi, der affødes af fremstillingsprodukternes tab af

varighed i det moderne. Verden, der konstitueres af fremstillingsprodukterne, er ifl. Arendt den indre identitetsflux' objektive stabilisator, men som følge af at arbejdsprodukternes forgængelighed gøres til princip for al aktivitet, taber mennesket dette objektive holdepunkt. Dette tab af den ydre tingslighed foranlediger til en genetablering af faste identitetsmæssige holdepunkter gennem en indre tingsliggørelsesbevægelse, hvor menneskets selvudlægninger tager form af invariante strukturer. Heri findes baggrunden for Heideggers fundamentalontologi samt Daseins selvstivnende fortolkningstrang, som af Heidegger ophøjes til et grundlæggende værenstræk. Vi kan altså forklare Heideggers eksistenstænkning, og den resonans med hvilken den mødes, som et resultat af den ydre verdens accelererende forgængelighed i det moderne. Afslutningsvist vil jeg rejse nogle spørgsmål om denne type forklaringsmodel.

¹ Artiklen er en omskrevet eksamensopgave fra Eksistens, praksis og forståelse. Den garvede Heidegger- og Arendtlæser må altså udvise en

vis tålmodighed overfor den studerendes misforståelser og hovmod.

Menneske og verden i Heidegger

Værens mening

Heidegger stiller spørgsmålet om værens mening og ønsker i forsøget på at besvare det at undgå gentagelsen af traditionens fejltagelser. Han pointerer, at begrebet om væren er det dunkleste begreb (Heidegger 2014, 23), samtidig med at vi altid-allerede bevæger os inden for en forståelse af væren (ibid., 25). Vores førontologiske værensforståelse kan aldrig være komplet, fordi vi residerer i væren, som fisken residerer i havet; væren er det nærmeste i den forstand, at den er alledødsnærværende, samtidig med at den hermed bliver det fjerneste, det sværeste at få greb om (Dreyfus 1991, 22). Men det at væren på sin vis allerede står til rådighed, om end den er ubestemt, er hvad der muliggør Heideggers undersøgelse; fænomenologiens genstand er i Heideggers tænkning det skjulte, der dog alligevel kan uskjules (ibid., 31-32). Det er desuden værd at nævne, at fokus på værens *mening* (fremfor f.eks. reference) udspringer af den fænomenologiske baggrund for undersøgelsen; mening er nemlig den modalitet, igennem hvilken bevidstheden *intenderer* sine genstande (Gordon 2009, 429).

Spørgsmålet om værens mening drejer sig om det værendes væren, som

altså ikke selv er et værende (Heidegger 2014, 25-26). Det ville være en fejl at stille sig tilfreds med et svar på spørgsmålet om værens reference, eftersom vi her blot ville henvise til et værende og hermed forsømme dette værendes væren, glemme den ontologiske differens. Denne glemsel er en af traditionens mange fejltagelser ifl. Heidegger. Hvis vi skal korrigere denne fejl og tematisere det værendes væren, må vi tage udgangspunkt i et værende, for hvilket væren kan bringes til at træde frem, og et sådan værende er det, som Heidegger kalder tilstedeværen (fremover Dasein) (ibid., 27). Dasein er det værende, "som vi hver især selv er" (ibid.), og dette værende forholder sig altså til sin væren, hvorved undersøgelsen af værens mening muliggøres (ibid., 62). Heideggers idiosynkratiske terminologi er et forsøg på at undgå traditionens konnotationer; eksempelvis er beskrivelsen af mennesket som Dasein et forsøg på at undgå traditionens optagethed af mennesket som et værende og den medfølgende forsømmelse af dette værendes væren (ibid., 67).

Dasein

Heidegger tillægger Dasein forskellige væsensbestemmelser, herunder at Dasein eksisterer (ibid., 62).

Eksistens har en speciel betydning i denne sammenhæng; det er (næsten) kun Dasein, der eksisterer, fordi eksistens betyder en selvfortolkende og fuldbyrdende måde at være på (Dreyfus 1991, 15). Det skal dog nævnes, at kulturer og visse institutioner også eksisterer, da de ligeledes indeholder en selvfortolkning (ibid.). Man kunne argumentere for, at denne eksistens er en afledt eksistens, hvis oprindelige kilde findes i Daseins eksistens. Man må dog være påpasselig her, da kulturen ikke blot kan identificeres med summen af dens dele (de tilstedeværender som den konstitueres af samt diverse inderverdenslige genstande), da vi hermed ville behandle kulturen som et værende fremfor at behandle kulturens væren.

Under alle omstændigheder er Daseins væsen at eksistere (Heidegger 2014, 62), hvilket vil sige, at Daseins måde at være på er en forholden sig til sin væren (Dreyfus 1991, 15). Siden Dasein eksisterer, indebærer Dasein altid en førontologisk udlægning af sin væren. Dasein er altså omsluttet af selvfortolkning, og denne hverdagslige selvfortolkning involverer den fejl, at indholdet af fortolkningen betragtes som Daseins essentielle væremåde, mens Daseins egentlige

”essentielle” måde at være på er, at fortolkningen overhovedet foretages (ibid., 25).

Yderligere karakteriserer Heidegger Dasein som et værende, der forholder sig til *sin egen* væren (Heidegger 2014, 62). Det er umuligt at begribe Dasein som blot en instans af et overbegreb som eksempelvis slægten (ibid.); Dasein er i stedet noget udpræget individuelt. Bestemmelsen af Dasein som instans af noget alment ville være en ontisk bestemmelse (Dreyfus 1991, 20). Siden Heideggers projekt er at stille værensspørgsmålet korrekt, som et spørgsmål om det værendes væren, er den ontiske bestemmelse af Dasein utilstrækkelig. Der ønskes i stedet en beskrivelse af Daseins ontologiske strukturer, grundtrækkende ved Daseins måde at være på, dens eksistentialer. Og til disse regnes altså individualitet. Dette må ikke fejlfortolkes som, at Heideggers Daseinsanalytik er uden almengyldighed. De eksistentialer der tilskrives Dasein gælder for Dasein som sådan, og et af disse alment gældende eksistentialer er altså individualitet.

I Daseins individualitet kan forskellige værensmødi manifestere sig, herunder **egentlighed** og

uegentlighed (Heidegger 2014, 63). I sin egentlighed vælger Dasein sig selv som særkende (her findes et af flere kierkegaardske aspekter i Heideggers tænkning) (ibid.). I uegentligheden er Daseins individualitet i større grad et skin; her lever Dasein sig ind i en præetableret rolle og identificerer sig med den (Dreyfus 1991, 26). Uegentligheden hvor Dasein identificerer sig med en præetableret rolle er i bund og grund en ontisk selvbestemmelse; her lader Dasein netop sin individualitet begrænse ved aktivt at identificere sig selv som instansen af et almenbegreb (eksempelvis 'mor'). Udover egentlighed og uegentlighed kan Dasein leve i udifferentierethed; her overtager Dasein passivt det omkringliggende samfunds fortolkning og lader sig forme herigennem (ibid.). Heidegger pointerer dog, at også i dagligdagshedens udifferentiering og gennemsnitlighed "...ligger eksistentialitetens struktur som et a priori" (Heidegger 2014, 64). Flugten fra, eller glemslen af, væren er også en forholde sig til sin væren. Hermed bevares noget af Daseins individualitet, selv i det udifferentierede.

Med egentlighedsbegreberne følger (ligesom med Kierkegaards

eksistensformer) en diskussion om, hvorvidt begreberne skal forstås normativt eller ej. Dreyfus synes at argumentere for, at begreberne ikke skal forstås normativt (Dreyfus 1991, 28), og det forstår man godt, når Heidegger f.eks. skriver, at uegentligheden ikke skal forstås som et ringere værensniveau end egentlighed (Heidegger 2014, 31). Diskussionen om normativitet udspringer måske af de konnotationer som egentlighed og uegentlighed bringer med sig, men en normativ læsning af begreberne må først og fremmest svigte teksten, der eksplicit tager afstand fra en sådan.

I-verden-væren

De hidtidige bestemmelser af Daseins væren skal forstås på baggrund af Daseins grundlæggende værenskarakter, som Heidegger kalder i-verden-væren (ibid., 74). Denne enhedslige struktur består af tre momenter: verdensmomentet, det pågældende værende ('hvem') og i-værens ontologiske konstitution (altså selve i-heden) (ibid., 74-75). I-væren skal ikke forstås rumligt som en relation mellem forhåndenværender (ibid., 75); det skal ikke forstås som en kategorial bestemmelse, men som et eksistentiale. Dasein er ikke i rummet på samme måde som den foreliggende stol; i stedet har

Dasein en fortrolighed, en familiaritet og en involverethed, som det forhåndenværende mangler. Denne involverethed betegner Daseins varetagende måde at være på (ibid., 78); Dasein er igennem varetagelsen i berøring med det værende der træder frem indenfor dens verden, mens to rumlige genstande kun kan grænse op til hinanden og aldrig være i egentlig berøring.

Verdenslighed er ligesom i-væren et eksistentiale (ibid., 86). I den ontologiske forståelse af verden henviser begrebet ikke til noget værende, der er væsensforskelligt fra Dasein; snarere er verden et træk ved Dasein (ibid.). Heidegger skelner (bl.a.) mellem en ontisk-eksistentiel og en ontologisk-eksistentiel betydning af "verden". Den ontisk-eksistentielle forståelse af verdensbegrebet omhandler en sådan verden, *hvor* i en faktisk Dasein befinder sig og lever (ibid., 87). Heideggers ontologisk-eksistentielle forståelse af verdenslighed omhandler bestemmelsen af verdenslighed i det hele taget (ibid.). Heideggers undersøgelse af verdensbegrebet tager udgangspunkt i Daseins omverden for herigennem at nå frem til en bestemmelse af verdensligheden overhovedet (ibid., 88); det kan nemlig ikke lade sig gøre at udpensle en forståelse af verdensligheden abstraheret fra alle konkrete

tilfælde (Dreyfus 1991, 91).

Princippet for Daseins omgang med dagligdagsomverdenen er ikke erkendelse, men snarere brug (Heidegger 2014, 89). Dasein er først og fremmest praktisk anlagt. Her må Daseins førnævnte varetagende væremåde genkaldes; Dasein er i den gennemsnitlige omgang altid-allerede varetagende. Det værende der træder frem indenfor varetagelsen er brugstøj (ibid.). Brugstøjet fungerer, i kraft af dets brugskarakter, henvisende. Hammeren henviser til sømmet, og brugstøjet danner hermed en henvisningssammenhæng; brugstøjet er som funktion af dets indlejring i henvisningssammenhængen vedhåndenværende (ibid., 91, 97). Tilgangen til brugstøjet skal forstås som omsigt, en praktisk indstilling fremfor en teoretisk (ibid., 92). Den teoretiske og tematiserende omgang med (eller beskuelse af) det værende er uden blik for vedhåndenheden (ibid., 91), og hermed tilgås det værende ikke, som "det er »i sig selv«" (ibid., 94).

Når et brugstøj er defekt og ikke kan fuldføre dets hvortil, så bliver det påfaldende og mister sin vedhåndenhed (ibid., 95). I uanvendeligheden forstyrres brugstøjets henvisning, og hermed ekspliciteres denne henvisning samt hele

henvisningssammenhængen; sammenhængen står frem, som den helhed som omsigten allerede sigtede mod (ibid., 97). Og herigennem viser verden sig. Med andre ord så afdækkes den verden, som altid er medintenderet i en givet praksis, når den enkelte ting udskiller sig fra den helhed, som verdenen udgør.

Brugssammenhængen fungerer ikke som en uendelig regres af henvisninger; i stedet er den primære henvisning til et hvortil, der faktisk er et for-hvis-skyld (ibid., 107-108). Svaret på spørgsmålet ”for hvis skyld?”, er selvfølgelig ”for Daseins skyld”. Dette for-hvis-skyld fungerer ikke som et formål, men snarere som en selvfortolkning, ud fra hvilken resten af Daseins aktivitet ordnes (Dreyfus 1991, 95). Dasein har altid-allerede en underliggende selvfortolkning, der er bestemmende for dets hvortil (ibid., 96). Så baggrunden for brugstøjets fremskåen som brugstøj er en allerede eksisterende forståelse af verden (Heidegger 2014, 110). Daseins verden fungerer som en horisont, en a priori forudsætning for al fremtrædelse. På trods af at henvisningssammenhængen, og herigennem verden, først bliver tydelig, når noget bliver påfaldende, påtrængende eller genstridigt, så har Dasein altså en oprindelig,

førontologisk fortrolighed med verden (ibid.). Den betydningshelhed som henvisningssammenhængen udgør, og som konstituerer verdensligheden, peger i sidste ende tilbage på Daseins for-hvis-skyld (ibid., 111). Verden har altså en betydning, som er sat af Dasein, men hermed impliceres ikke en bevidst sætten; snarere skal det forstås som, at Daseins projekter og muligheder er bestemmende for, hvad der kan vise sig og hvordan. Enkeltelementerne af Daseins verden har deres mening i kraft af meningshelheden, og denne helhed har altså sin mening i kraft af Dasein. Dette åbner tilsyneladende muligheden for en pluralitet af verdner, herunder mere eller mindre generelle og fælles verdner (Dreyfus 1991, 90).

For at opsummere Heideggers syn på mennesket (hvis jeg må tillade mig at benytte terminologi med ontisk import), så kan vi altså sige, at det fundamentalt set er noget, der eksisterer, selvfortolker og fuldbyrder, er praktisk anlagt og uløseligt indlejret i en verden, som det også er konstitutivt for.

Idealisme

At Dasein altid-allerede er i verden betyder, at der ikke findes et fritsvævende cogito, hvormed traditionens

(fejlslagne) brobygningsprojekt fra dette cogito til verden undgås. Heideggers løsning på erkendelsesproblematikken tager altså form af en forudsætningsændring af næsten kantiansk karakter. Heidegger forudsætter, at "...erkendelsen allerede er ved sin verden" (Heidegger 2014, 82), og denne forudsætning tillader ham at forbigå problematikken. Hvorvidt der er tale om en faktisk løsning på erkendelsesproblematikken, eller om det i virkeligheden blot er et forsøg på at ignorere en reel problematik, er uklart. Men givet de tilsyneladende uovervindelige og "skæbnsvangre" (ibid., 81) problemer som forudsætningen om subjektets og objektets adskilthed volder, synes det rimeligt at ønske en forudsætningsændring. Og det at Daseins hverdagslige omgang med det vedhåndenværende foregår uafhængigt af (og ville forstyrres af) det tematiserende subjekt synes at tale for legitimiteten af en sådan forudsætningsændring (Dreyfus 1991, 88); Dasein *er* altid-allerede i verden, så en enhedslig struktur fremstår som en holdbar løsning.

Det er også væsentligt at nævne, at Heideggers verdens- og naturbegreber skaber flere tæt forbundne problemer, herunder et af videnskabsteoretisk karakter og et andet af metafysisk karakter. Begge problemer knytter sig

grundlæggende til muligheden for en ekstraverdenslig natur i Heideggers system. Det videnskabsteoretiske problem handler om videnskabens angivelige adgang til en sådan afverdensliggjort natur (Gordon 2009). Det metafysiske problem handler om, hvorvidt og i hvilken forstand en sådan natur overhovedet kan siges at eksistere i Heideggers system. Jeg vil kort berøre det metafysiske problem.

Som nævnt tidligere er Daseins verden en a priori forudsætning for al fremtrædelse. Det værende kan kun afdækkes af Dasein indenfor en bestemt modus af Daseins i-verden-væren (Heidegger 2014, 87). Verden, den meningshelhed som peger tilbage på Dasein, bestemmer det værende "...i den grad, at det kun kan komme i møde og vise sig afdækket i sin væren, såfremt der »findes« verden" (ibid., 95). Den meningssammenhæng som sættes i kraft af Dasein er altså bestemmende for det, der træder frem. I den forbindelse synes det oplagt at spørge, hvorfor Heidegger overhovedet skulle postulere eksistensen af en ekstraverdenslig, subjektsuafhængig natur. Siden en sådan aldrig kan afdækkes af Dasein, der altid er bærer af en verden, synes der ikke at være nogen grund til et sådant postulat. Berkeleys idealisme opstår da også af lignende veje.

Man kunne selvfølgelig påstå, at en ekstraverdenslig natur blot skal fungere som et grænsebegreb uden positivt indhold. Heidegger synes at pege i retning af denne løsning, når han skriver, at naturen er "... et grænsetilfælde for væren" (ibid., 87). Det er dog uklart, hvorvidt dette undgår balladen, eftersom alt med positivt indhold så må være noget verdensligt og dermed subjektsafhængigt. En anden og måske mere frugtbar løsning, som Heidegger foregriber, vedrører den indirekte afdækning af naturen gennem brugstøjet (ibid., 93). Fremstillingen af brugstøjet forudsætter egnetheden af det naturgivne materiale, og ved den succesfulde fremstilling og efterfølgende brug af et sådant brugstøj afdækkes noget om naturen, der har afgivet materialerne. Disse materialer må så siges at findes forud for Daseins berøring med dem og deres indlemmelse i Daseins verden. Man kunne dog frygte, at bekymringen kunne genopstå på dette dybere niveau, eftersom det som brugstøjet siger om det naturgivne materiale *også* træder frem indenfor Daseins meningshorisont, hvorfor Dasein herigennem stadig ikke er i kontakt med nogen ekstraverdenslig natur, kun sin inderverdenslige forestilling om en sådan. Så spørgsmålet forbliver: hvorfor overhovedet

postulere en ekstraverdenslig natur?

Vi må dog huske, at den type terapeutiske løsning, som Heidegger foreslår mht. erkendeproblematikken også skulle gøre sig gældende her; Heidegger har bestemt det menneskelige subjekt på en sådan måde, at både erkendelses- og sjæl-legeme-problematikken gerne skulle opløses (Gordon 2009, 437). Det er åbenlyst, hvordan bestemmelsen af subjektet som udgørende en enhedslig struktur med verden definerer den erkendelsesmæssige kløft mellem subjekt og verden ud af eksistens. Men det er svært at se, hvordan en lignende bevægelse skulle gøre sig gældende mht. den ekstraverdenslige natur, der jo netop er det, der findes *udenfor* den enhedslige struktur som Daseins grundlæggende værenskarakter udgør. Heidegger kan selvfølgelig blot påstå, at en sådan natur findes, og det gør han også for så vidt, at han i relation til opdagelsen af Newtons love hævder at "Med afdækketheden af det værende viser dette sig netop som det værende, som også allerede var førhen" (Heidegger 2014, §44 c). Gordon og Dreyfus læser dette som en forpligtelse på metafysisk realisme, eftersom de pågældende entiteter allerede findes før, og uafhængigt af, Daseins afdækning af dem (Gordon 2009, 438). Men der synes stadig ikke

at være nogen begrundelse for eksistensen af en subjektsuafhængig virkelighed. Og ville en sådan begrundelse ikke også være utilgængelig for Heidegger? Han er jo selv Dasein, der ingen adgang har til disse angiveligt uafhængigt eksisterende entiteter (hvis altså vi tager hans påstand om, at Daseins verden er bestemmende for det der træder frem, alvorligt).

Gordon drager den konklusion, at Heidegger enten må opgive påstanden om, at Dasein altid udkaster en verden eller opgive påstanden om, at Dasein kan have adgang til en afverdensliggjort natur (ibid., 439). Første mulighed må udelukkes eftersom den implicerer, at i-verden-væren ikke længere er Daseins grundlæggende værenskarakter, men blot en kontingent væremåde der under visse omstændigheder kan erstattes af en i-naturen-væren (hvor naturen forstås ekstraverdensligt og uafhængigt eksisterende). Så den anden mulighed må accepteres, hvormed Dasein er evigt udelukket fra en ekstraverdenslig natur. Og endnu engang melder spørgsmålet sig: hvorfor overhovedet postulere en sådan?

Menneske, verden og modernitet i Arendt

Vita activa

Lad os nu vende os mod en af Heideggers elever, hvis indflydelse på filosofien ikke kan ignoreres, på trods af den modvilje hun knytter til at lade sig beskrive som filosof. Jeg henviser selvfølgelig til den evigt inspirerende og kæde-rygende Hannah Arendt. Jeg vil fremstille dele af hendes filosofiske antropologi og lejlighedsvist italesætte kontraster og ligheder mellem hende og Heidegger.

Grundlaget for Arendts filosofiske antropologi findes i hendes adoption af traditionens skelnen mellem vita activa og vita contemplativa (Arendt 2003, 167). Vita activa består grundlæggende af de ydre og synlige aktiviteter, mens vita contemplativa omfatter de indre og derfor usynlige aktiviteter (Schanz 2007, 19). Arendts brud med traditionen findes ikke i afvisningen af den klassiske distinktion; snarere er det mht. spørgsmålet om vægtningen af de to livsformer, at hun udmærker sig. Traditionelt er det kontemplative liv nemlig blevet betragtet som det primære, hvilket ikke er overraskende, når nu de betragtede har været de kontemplativt levende par excellence: filosofferne (Arendt 2003, 168). Kontemplationen trives i det stille, og derfor

nivelleres al aktivitet til blot og bar forstyrrelse, hvilket til gengæld bevirker, at det aktive livs indre distinktioner går tabt (ibid.). Den definerende magt er hengivet til det kontemplative liv, og her findes årsagen til ophøjelsen af denne livsform. Her kan drages en parallel til Nietzsche, der pointerer, at filosofernes asketiske idealer, der prætenderer at være udlægningen af de sande værdier, i stedet udspringer af det faktum, at den asketiske levevis udgør de optimale betingelser for filosofdyrets livsudfoldelse (Nietzsche 1993, 115-116). Filosoferne har tilsyneladende en tendens til, både hos Nietzsche og Arendt, at omfortolke verden i deres eget billede. Det skal nævnes, at Arendt ikke ser sig tilfreds med den omvurdering af værdier, der kommer i kraft af Nietzsche og Marx; disse omvendinger er netop omvendinger, hvorfor kursen stadig er dikteret af det, med hvilket man bryder. Denne anklage rammer Nietzsche specielt hårdt (som endnu et i rækken af refleksivitetsproblemer), eftersom han mener, at det kun er de svage, der lader sig definere af et nej til noget eksternt (dvs. lader sig definere reaktionært), mens den fornemme triumferende siger ja til sig selv (dvs. er positivt selvbestemmende) (ibid., 38-39). Men Arendt mener altså at både Marx og Nietzsche bevarer

traditionens begrebslige ramme og hermed umuliggør opdagelsen af *vita activa*s indre distinktioner (Arendt 2003, 168)

Arendt vil bryde med traditionens kontemplations-bias og italesætte disse indre distinktioner. Det kontemplative liv har ikke primat, som filosoferne ellers har troet; dette illustreres bl.a. ved, at et liv uden kontemplation er muligt, mens et liv uden aktivitet er utænkeligt (ibid., 167). Kontemplation afhænger af aktivitet (ibid.), hvilket afspejles i det faktum, at de græske filosoffer var af høj stand og derfor havde slaver, der kunne lægge det aktivitetsfundament, som deres kontemplation blev bygget på.

Arbejde, fremstilling og handling

Arendt affejer altså *vita contemplativa*s angivelige primat, hvilket muliggør en nærmere bestemmelse af *vita activa*. I den forbindelse mener Arendt, at det aktive liv udgøres af tre fundamentale aktiviteter, hvis forskellighed traditionen har været blind for: arbejde, fremstilling og handling (Arendt 1998, 7). Jeg vil udlægge alle tre, men først er det væsentligt at pointere, at de alle korresponderer med basale menneskelige vilkår (*vita activa* og *vita contemplativa* er menneskets overordnede grundvilkår, som altså indeholder underordnede vilkår)

(Schanz 2007, 19; Arendt 1998, 7). Grunden til, at jeg fremhæver vilkårsbegrebet er, at der her findes noget heideggersk tankegods. Arendts tale om vilkår udspringer nemlig af hendes forsøg på at bedrive filosofisk antropologi uden at svigte eksistenstænkningens afvisning af forudgående essenser (Schanz 2007, 18-19). Arendt mener, ligesom Heidegger, ikke at en menneskelig natur kan fastlægges (Arendt 1998, 10). Hun foretager en bevægelse, der er meget lig Heideggers i *Væren og Tid*, når hun pointerer, at ingen af de menneskelige vilkår udgør menneskets essens, eftersom de ikke er absolutte vilkår, men at det ”essentielt” menneskelige er *at have vilkår* (ibid., 10-11). Med denne eksistentielle pointe af vejen kan vi vende os mod aktivitetsbegreberne, der korresponderer med henholdsvis liv, verdenslighed og pluralitet som menneskelige vilkår (ibid., 7).

Først og fremmest har vi arbejde (labor); her producerer mennesket de fornødenheder, som behøves for at opretholde livet (eksempelvis fødevarer) (Arendt 2003, 170). Frugterne af arbejdet er ikke varige, men skal i stedet konsumeres før de går i forrådnelse (ibid., 171). Hermed danner arbejde og konsumtion en cirkel, hvilket altså betyder, at denne første type aktivitet,

arbejdet, er uden ende (ibid.). Igen nem arbejdet stiger mennesket ud af naturens rene positivitet (naturen *er* bare) og befinder sig hermed i verden (Schanz 2007, 21).

Mennesket *har* dog endnu ikke en verden; det får det først i kraft af fremstillingen (work) (ibid.). I fremstillingen tilvejebringes ikke forbrugsgoder men i stedet brugstøj (use-objects) som huse, sko og redskaber (Arendt 2003, 173). Menneskets fremstilling består i tingsliggørelse (ibid., 174). Totaliteten af fremstillingsprodukterne udgør, som funktion af deres varighed og brugskarakter, menneskets verden (ibid., 173). Disse produkter besidder en vis uafhængighed, og de kan hermed fungere som en stabilisator af menneskets identitet. Identiteten er som nævnt før ikke fastlagt i forudgående essenser, men i stedet noget, der altid er i bevægelse, og derfor behøver menneskene objektive holdepunkter for ikke at ende i ren flux (ibid., 173-174). Menneskene behøver, som betingede væsner, objekterne. Samtidig ville disse objekter være en samling meningstomme, ikke-verdenslige ting, hvis ikke de var vilkår for menneskets eksistens (Arendt 1998, 9). Her ser vi endnu en parallel til Heidegger, der ligeledes lader genstandes meningsfuldhed (og verdenslighed) hvile på

deres indlejring i en bestemt livssammenhæng. En mulig forskel er dog, at Arendt tilsyneladende lader verden opbygges af fremstillingsprodukterne, mens Heideggers verden synes at være mere procesorienteret, idet fokus i større grad er på henvisningssammenhænge mellem brugstøj, og altså ikke bare færdige objekter.

Det sidste aktivitetsbegreb er handling (action). Handling er den eneste af aktiviteterne, hvori menneskenes interaktion med hinanden ikke formidles af genstande (ibid., 7); her er i stedet tale om umiddelbare interaktioner, hvis betingelse er menneskenes pluralitet (ibid., 8). Hvis ikke der var flere mennesker, og disse mennesker ikke var unikke og differentierede, ville handling være overflødig (ibid., 8). De enkelte medlemmer af en kollektiv bevidsthed behøver ikke at gå på agora og diskutere politik. Arendt pointerer desuden, at det er i handlingens sfære, at den menneskelige frihed består (Schanz 2007, 37); menneskets status som født (nybegyndelse) giver det potentialet for frihed, som altså kan realiseres igennem yderligere nybegyndelser i handlingssfæren. Hermed er det denne sfære, der er tættest knyttet til det menneskelige vilkår om natalitet (Arendt 1998, 9), der jo netop omhandler menneskets status som

nybegyndende nybegyndelse. Relateret til pluralitetsbetingelsen kan vi desuden sige, at handling altid er knyttet til et "hvem", som afsløres gennem handlingen (Arendt 2003, 179). Den menneskelige identitetsforbindelse til den sociale handling markerer et tilsyneladende brud med Heideggers gennemgående individualisme (Schanz 2007, 40). Sandt nok indeholder pluralitetsvilkåret også den unikhedsbestemmelse, som Heidegger betegner ved Daseins forholden sig til *sin egen* væren. Men som vi har set, er socialiteten hos Heidegger for det meste forbundet med uegentlighed, hvorfor Arendts bestemmelse af identitetsdannelse som værende indlejret i den sociale handling må betragtes som et brud af en art.

Modernitetskritik

Udover at diagnosticere fremmedgørelsen fra Jorden og verden som modernitetssymptomer behandler Arendt også forherligelsen af arbejdet som et sådant symptom (Passerin d'Entreves 2019, 9). I det moderne er arbejdet ophøjet til den primære aktivitet (Arendt 1998, 4). Dette betyder, at de værdier, som er tilknyttet mennesket som handlende og fremstillende, dvs. frihed, pluralitet, varighed og stabilitet, underordnes arbejdets værdier,

herunder produktivitet og overflod (Passerin d'Entreves 2019, 9). Handlingsens underordning betyder, at mennesket ikke realiserer dets potentiale for nybegyndelse, men i stedet lader sig bestemme af arbejdets cirkulære og nødvendige karakter. Fremstillingens underordning betyder, at der sker et tab af verden; det ydre, varige og stabile, som udgjorde det essentielt ubestemmelige menneskes faste holdpunkt, erstattes med forgængelige forbrugsgoder (Schanz 2007, 29). Uden at gøre det alt for banalt er dette vel noget, der i stigende grad er mærkbart; de genstande som vi erhverver os, udgør i mindre grad det faste inventar i vores liv, og er i stedet blot kasserbare forbrugsgoder. Som følge af dette taber vi altså vores verden; vi *har* den ikke længere, men er blot i den. Dette må have betydning for vores identitetsdannelse og selvfortolkning, eftersom fremstillingsprodukternes objektivitet udgjorde det eksterne holdpunkt for den indre identitetsflux. Jeg vil i nedenstående forsøge at fremstille Heideggers tænkning som en modreaktion på dette tab af verden.

Heideggers tænkning som modernitetssymptom

Inden Heidegger kan læses ind i Arendts modernitetskritik, må vi en omvej forbi Adorno. Adorno

kritiserer Heideggers værenslære ved blandt andet at føre den tilbage til dens samfundsmæssige forudsætninger, der altså må betragtes som bestemmende for projektet. Diagnosen er ifølge Adorno klar: det ontologiske behov, som driver Heidegger, er udtryk for det tingsliggjorte subjekts internalisering af tingsliggørelsen, og det tingsliggjorte subjekts projektion af dets internaliserede tingsvæsen (Adorno 2017, 97). Den ontologiske bestemmelse af subjektet motiveres af samfundsmæssig tingsliggørelse, der altså bevirker, at subjektet ser sig "...nødsaget til at gøre udkast af sig selv som invariante strukturer, med tingsligheden som mønster" (ibid., 98).

Adorno specificerer ikke meget mere, men jeg forestiller mig to måder, hvorpå man kunne udpensle hans pointe: for det første kunne man argumentere for, at Heidegger, på trods af hans angivelige afsværgelse af essentialisme og tingsliggørelse, stadig bedriver subjektivitetsstivnende ontologi, da Daseins måde at være på væsensbestemmes gennem (og stivnes i kraft af) eksistentialerne; for det andet, og måske mere lovende, kunne man i lyset af Heideggers bestemmelse af Dasein som eksisterende argumentere for, at

denne type selvfortolkende selvforhold netop er en internalisering af tingsliggørelsen, en selvstivende impuls, som af Heidegger ophæves til at være Daseins essentielle væremåde. Dette ville være i overensstemmelse med, at Daseins angivelige formløshed ifølge Adorno i virkeligheden er Daseins undertrykkende tingskarakter (ibid., 96-97). Denne udmøntning af kritikken understøttes yderligere af Adornos pointe om, at Heidegger bebyrder subjektet med den tingsliggørelse, der faktisk har sin oprindelse i den samfundsmæssige realitet (ibid., 94). Den selvundertrykkende selvfiksering har som nødvendig betingelse den eksterne, samfundsmæssige undertrykkelse og fiksering (ibid., 98).

En anden måde at vinkle Adornos pointe på kunne så være at beskrive det ontologiske behov, der driver Heidegger, i lyset af Arendts modernitetskritik. Tabet af fremstillingsprodukternes varighed, og det heraf følgende tab af verden, genføder det behov for fiksering og varighed, som altså ikke længere tilfredsstilles af fremstillingen. Her er det ontologiske behov altså ikke, som det var i Adornos kritik, den eksterne tingsliggørelse der internaliseres; i stedet er det den eksterne mangel på

varighed, der, når den internaliseres, fremkalder et reaktionært ontologisk fikseringsbehov. Subjektets tingsliggørende selvudlægninger betragtes som subjektets essentielle træk, men er faktisk subjektets forsøg på at skabe varighed i den accelererende forgængelighed. Og det samme gælder Heideggers forsøg på at afdække de invariante strukturer i Daseins væren. Heideggers tænkning er altså en reaktion på menneskets tab af en stabil verden, hvori dets identitets objektivitet førhen kunne findes; heraf kommer også Heideggers stærke subjektivering, som af Adorno beskrives som et korrelat til tingsliggørelse (ibid., 93).

Begge kritikker fører Heideggers tænkning tilbage til dens samfundsmæssige forudsætninger. I den forbindelse kunne man måske mene, at Heideggers insisteren på Daseins uundgåelige indlejring i verden, hans forkastelse af et fritsvævende cogito, vel også forpligter ham på at betragte den fælles verdens indflydelse på tænkningen som bestemmende for denne tænkning. Men dette ville være en fejl af flere årsager, herunder det faktum, at pointen indeholder (mindst) en misforståelse af Heideggers verdensbegreb. Heideggers verdensbegreb er ikke

identisk med samfundet, selvom en given kulturel praksis godt kunne udgøre en verden. Det betyder, at selv hvis verden var determinerende for Daseins tankemæssige virke, ville det forblive et åbent spørgsmål, *hvilken* verden der var det; er det en mere fælles verden (som den medlemmerne af en given kultur deler), en mere begrænset verden (som hjemmets) eller samspillet mellem alle verdnerne? Desuden er det selvfølgelig sandt, at hvad der møder Dasein bestemmes af den verden, hvori Dasein befinder sig; men det er lige så sandt, at Dasein er konstitutiv for denne verden, så en komplet determinering fra verden til Dasein må udelukkes. En yderligere årsag til at afvise samfunds-determinisme i forhold til Daseins tankemæssige virke, er at Dasein, som nævnt tidligere, ikke kan beskrives fyldestgørende som instans af en almenhed, i dette tilfælde det pågældende samfund (ibid.). Umuligheden af komplet anonymitet kommer i vejen for muligheden for rent samfunds-determineret tænkning. Og muligheden for egentlighed, hvor Dasein så at sige vælger sig selv som særkende, går eksplicit bagom den samfundsmæssige determinering.

Hermed kunne man tænke, at

Adornos kritik (og min Arendt-inspirerede modifikation af den) kan affejes, fordi den opererer med forudsætninger, der ikke deles af kritik-kens adressat; Heideggers tænkning er ikke blot udtryk for et ontologisk behov, der udspringer af samfundets tingsliggørelse af subjektet, da subjektet i dets egentlighed kan løfte sig over samfunds-determineringen. Effektiviteten af dette forsvar er dog tvivlsom. Adornos kritik forudsætter jo ikke komplet samfundsmæssig determinering af tænkningen; han kan blot nøjes med at demonstrere, at netop Heideggers tænkning er determineret på en sådan måde, og det er jo, hvad han mener at gøre.

I lyset af dette kan min omfortolkning af det ontologiske behovs op-rindelse umiddelbart (i fraværet af yderligere indvendinger) også opret-holdes. Heideggers tænkning er ud-møntningen af et ontologisk behov, der opstår, ikke fordi der er for meget tingsliggørelse, men fordi der er for lidt! Arbejdsprodukternes for-gængelighed er gjort til princip, også for fremstillingsprodukterne. Dette tab af den ydre tingslighed foran-leder til en genetablering af faste identitetsmæssige holdepunkter gennem en indre tingsliggørelsesbe-vægelse. Heri findes motivationen

for Heideggers fundamentalontologi og hans hypostasering af Daseins selvstivnende fortolkningstrang. Den indre identitetsflux mangler sin objektive, tingslige stabilisator, og denne ydre privation modsvares af en indre bevægelse i retning af selvudlægninger med tingsligheden som mønster.

Alt dette betyder ikke nødvendigvis, at Heidegger tager fejl. At Nietzsches tænkning udspringer af værdiernes tab af forankring, er jo ikke et argument mod denne tænkning, men i stedet en årsagsforklaring, der gør tænkningens frugtbarhed åbenbar ved at indsætte den i en større kontekst. Ligeledes gælder det måske for min læsning af Heideggers fundamentalontologiske projekt som modernitetssymptom i Arendts modernitetsopfattelse. Vi kan forklare den resonans, som Heideggers eksistenstænkning fandt som et resultat af (og en modreaktion på) den ydre verdens accelererende forgængelighed i det moderne.

Dette forsøg på at forklare Heidegger i lyset af Arendts modernitetsopfattelse er selvfølgelig ikke uden problemer. Man kunne f.eks. overveje om ikke den pågældende forklaringsmodel er for bredt applicerbar til at være af nogen reel

værdi. Det er i hvert fald en tanke, der rammer mig, når jeg læser Adornos tekster, der har inspireret min læsning af Heidegger gennem Arendt. Findes der overhovedet nogen tænkere som Adorno (og i forlængelse heraf, jeg) ikke ville kunne anklage for tingsliggørelse? Hvis den eneste betingelse for, at der er tale om (problematiske) tingsliggørelse er en vag henvisning til fiksering og invariante strukturer, så kan anklagen finde mange hjem, forestiller jeg mig. Ja, ethvert forsøg på at beskrive og definere er vel i givet fald et eksempel på tingsliggørelse, der ifl. Adorno har sin oprindelse i den samfundsmæssige tingsliggørelse af subjektet. Alle der siger noget om noget, stivner vel det de udsiger noget om til en vis grad; Adorno synes da også at tilslutte sig et sådant synspunkt med henvisning til begrebets "åndeliggjorte tvang" over ikke-begrebet (Adorno 2017, 23). Ovenpå det forekommer det mig umuligt at undgå Adornos anklage, ligegyldigt hvor ihærdigt man forsøger på at undgå tingsliggørelse. Den eneste løsning er aldrig at sige noget om mennesket. Ligeledes kunne jeg jo blot påstå, at ethvert forsøg på at sige noget som helst om mennesket (og herigennem fikse det),

udspringer af det faktum, at man nu er foruden de objektive fikseringspunkter, der stabiliserer den indre identitetsflux. Det er en årsagsforklaring, der ikke kan bekræftes, og som kan nedlægges over ethvert forsøg på at sige noget som helst om mennesket, hvorfor dens egentlig

værdi må betvivles. Men hvis vi tager Arendt seriøst omkring fremstillingsprodukternes rolle i vores identitetsdannelse samt det tab af varighed de har lidt i det moderne, synes det oplagt, at så radikal en ændring i vores levevilkår ville sætte sine spor, især i vores eksistensfilosofi.

Litteratur

- Adorno, T.W. 2017. *Negativ dialektik*. Aarhus: KLIM
- Arendt, H. 1998. Prologue, §1-4. I: Arendt, H., *The Human Condition* (1-28). Chicago: The University of Chicago Press
- Arendt, H. 2003. "Labor, work, action". I: Arendt, H., *The Portable Hannah Arendt* (167-181), London: Penguin books
- Dreyfus, H.L. 1991. Chapter 1, 2, 5. I: Dreyfus, H.L., *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I* (10-29, 30-39, 88-107). Cambridge: MIT Press
- Gordon, P.E. 2009. "Realism, Science and the Deworlding of the World". I: Dreyfus, H.L & Wrathall, M.A. (Red.), *A Companion to Phenomenology and Existentialism* (425-444). Oxford: Wiley-Blackwell
- Heidegger, M. 2014. § 1-2, §9-18. I: Heidegger, M., *Væren og Tid* (2. udgave, 21-28, 62-112). Aarhus: KLIM
- Nietzsche, F. 1993. *Moralens oprindelse*. Frederiksberg: DET lille FORLAG
- Passerin d'Entreves, M. 2019. "Hannah Arendt". I: Zalta, E.N. (Red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/arendt/>
- Schanz, H.-J. 2007. "Handling og ondskab". I: Schanz, H.-J., *En bog om Hannah Arendt* (17-66). Aarhus: Aarhus Universitetsforlag

Anmeldelser

Paulus: Universalismens grundlæggelse

Alan Badiou. *Paulus: Universalismens grundlæggelse*. På dansk ved Karen Holm Christensen. Aarhus: KLIM 2021. (148 sider)

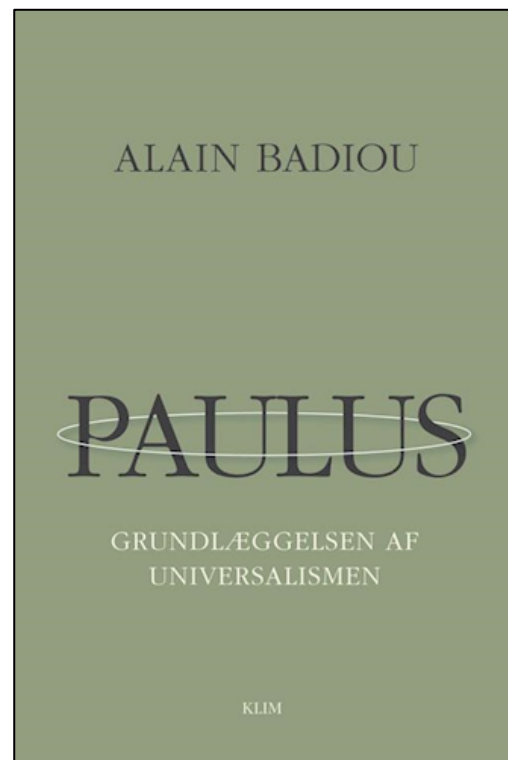


Af Christoffer Lindekilde Engberg

Alan Badiou forsøger i sin bog om universalismens grundlæggelse at give os grund til at fremhæve Paulus som central figur i det moderne politiske landskab. Kan vi virkelig lære noget rent politisk af en person, der typisk er kendt for at være radikalt religiøs, og som endvidere kun synes at repræsentere det kristne synspunkt i en tid, hvor mange religioner og ideologier lever sammen? Det er en stor opgave Badiou har sat sig selv og han formår kun delvist at løse den.

Religion

Det første, der skal nævnes er, at selvom bogen handler om Paulus, så er det ikke ment som en kristen bog. Badiou gør meget ud af at fortælle, at han har et mildest talt problematisk forhold til kirken og den organiserede religion, og han erklærer også klart sig selv som ateist. Ikke desto mindre sidder jeg efter læsningen tilbage med en følelse af at have læst et eksegetisk, teologisk værk. Filosofien er bestemt ikke fraværende, men den står ofte i baggrunden for store eksegetiske fortolkninger af Paulus' tekster og erklæringer om, hvad der er kristent og ikke kristent. Dette bidrager til en følelse af, at værket primært henvender sig til kristne – om end det stadig er et klart politisk værk – og vil få svært ved at favne bredt.



Universalisme

Som noget af det første i bogen forklarer Badiou, hvorfor universalisme er vigtigt i denne tidsalder. Det er primært fremkomsten af identitære bevægelser, som gør pointen ekstra vigtig at understrege.¹ Den helt store medfart får de franske højrenationalister og de moderne identitetspolitiske retninger, som behandler seksualitet, køn, race osv. Hans argument er, at disse bevægelser står i kontrast til enhver forestilling om sandhed. Hvis noget er sandt, så er det for alle uden undtagelse. Der kan ikke være noget, som er "sandt" for franskmænd, men ikke for nordmænd og ligeså med andre identitetsmarkører. Badiou er så stor modstander af dette, at han ligefrem sammenligner identitetsbevægelser generelt med nazismen (som var selverklæret udtryk for en arisk identitet). Bogens kerne er Paulus og universalismen. Badiou begynder dette med en Paulusbiografi. Hvorfor har vi behov for en biografi om Paulus, når bogen primært tager konkret udgangspunkt i hans tekster? Svaret er ifølge Badiou *historicitet*. Vi kan ikke forstå det gensidige forhold mellem Paulus, hans tekster og vores egen fortolkning af dem, hvis ikke vi forstår, hvem Paulus er som person. Dvs. at vi skal kende til nogle ting om Paulus som person, men også den samtidig, han er en del af. Det primære fokus her er på Paulus' omvendelse fra jøde til kristen og på, at han som omvandrende prædikant primært prædikerede for de "uomskårne" dvs. ikke-jøder. Dette er centralt, fordi den tidlige kristendom ofte sættes som en konflikt mellem de jødekristne og de kristne. De jødekristne accepterede Jesus som Messias, men fastholdt den jødiske lov og ideen om jøderne som det udvalgte folk. For de kristne var der derimod tale om en Messias, som var for alle og ikke kun for jøder. Dvs. en universal Messias. I hele denne del (og det meste af bogen generelt) er der en slående mangel på henvisninger til, hvor Badiou har sin religionshistoriske information fra. Jeg befinder mig i den privilegerede situation, at jeg er bekendt med en del af den religionshistoriske litteratur på området og noget af det han siger, er alment anerkendt, men går man til værket uden den forudsætning, savner man det. Simpelthen som bekræftelse af, at det ikke blot er hans egen forståelse af tingene.

¹ Bogen er oprindeligt udgivet i 1997 før den franske nationalismes massive fremgang og før de fleste moderne identitetspolitiske diskussioner om seksualitet, køn m.v. spillede en stor rolle i det offentlige. Den er redigeret i 2015, hvor disse er begyndt at vinde frem.

Diskurs

Paulus' store greb ifølge Badiou er opgøret med det eksisterende. På alle punkter. Først og fremmest er det et opgør med det, Badiou kalder den "jødiske" diskurs. Dette skal ikke forstås som identitært knyttet til jøderne, men derimod som den diskurs, at hvert folkeslag har sin egen sandhed. F.eks. opfatter jøderne sig selv som det udvalgte folk, og mener at den jødiske lov kun gælder for jøderne. Det er deres "sandhed". Paulus bryder med dette og erklærer ikke blot, at den jødiske lov ikke kun gælder jøder, men erklærer derimod en total afvisning af al hidtil eksisterende lov. Jesus' opstandelse sætter for Paulus en radikalt ny situation, hvor hele den gamle orden er annulleret. Der er herefter ingen forskel på mennesker. Alle er lige for Gud, uanset hvilket folk man tilhører. På denne måde skaber Paulus et helt grundlæggende brud med al hidtidig tankegang. Han accepterer ikke, at jøderne har deres love, grækerne deres, og romerne deres osv. Badiou beskriver det som, at alle bliver "sønner" af Gud. Og i det, at alle er "sønner", er alle det samme. De er fuldkommen lige i alle henseender. Det er ubetinget i ordets egentligste forstand. Ligheden og sandheden er dig tilgængelig uden at være betinget af et forhold. Sandheden er universal for alle. Og dette sker alt sammen ved én konkret begivenhed; opstandelsen. Det er ikke kun den "jødiske" diskurs, som Paulus har et opgør med. Det samme har han med den græske "visdomsdiskurs". Grækerne er for Paulus prototypen for folk, der forsøger at forstå verden ud fra logik og tænkning. Dette er dog for Paulus en tom diskurs. Hvis opstandelsesbegivenheden skal sætte en radikalt ny situation, må den være et opgør med al tidligere forståelse af verden og derfor også med grækernes. Det nytter ikke at ville forklare det radikalt nye ud fra logik, for så ville det ikke være radikalt nyt. Af denne grund kalder Badiou også Paulus for anti-filosof.

Politik

Bogen er yderst politisk. I starten af bogen er der flere sammenligninger af det identitære med nazisme og kapitalisme, og samtidig vises det kommunistiske flere steder positivt. Badiou fremhæver flere steder Paulus som aktivist og det er tydeligt, at Badiou ved "aktivist" udelukkende forstår det som det at være kommunist. På samme måde er det tydeligt, at Badiou ved sit lighedsbegreb ikke deler en liberal udlægning af dette, hvor det handler om lige rettigheder. Der er derimod tale om en total lighed i en mere radikal forstand. Hvad der præcis ligger i begrebet for ham, er svært at sige, da han ikke behandler det eksplicit. Man får alt i alt det klare indtryk, at bogen i høj grad

skal ses som en appel til, at vi ser på Paulus som en aktuel person, hvis skrifers aktivisme (i Badiou forstand) vi bør tage op og bruge i vores samtids politiske situation.

Stil og viden

Jeg ser mig nødsaget til at knytte et par kommentarer til den måde, som Badiou skriver på og til de ting, der forudsættes at vide. Det er et svært værk at læse. Der indgår et væld kringlede formuleringer og visse passager, såsom nedstående, har været mig direkte uforståelige, uanset hvor mange gange jeg har genlæst det, samt siderne før og efter.

For Pasolini orienteres den indre tankekraft i det homoseksuelle begær mod opkomsten af en egalitær menneskehed, hvor sønnernes overenskomst annullerer fædrenes knusende symbolik, inkarneret i institutionerne (kirken eller det kommunistiske parti), til fordel for moderens kærlighed (Badiou, 2021, 51).

Et andet træk ved Badiou's skrivestil er en stor mængde referencer til særligt Lacan (men også andre), men uden at beskrive, hvad der egentlig menes hermed. Altså uden at sige præcis hvordan sammenhængen er. Det er særligt forvirrende eftersom Badiou, som tidligere nævnt, ikke bruger henvisninger, og det er derfor ikke muligt at slå det op selv, hvis man ikke kender Lacan godt nok til at vide, hvor denne taler om givne ting. Det samme gør sig gældende med Hegel et par steder. Der forudsættes en viden af læseren, som er svært tilgængelig, hvis ikke man er belæst i netop de personer, han refererer til.

Alt i alt

Det er en bog, som præsenterer nogle interessante ideer, men som forekommer mig, på trods af Badiou's ønske om det modsatte, at være mest givende for kristne. Hans eksegetiske udlægning af Paulus (for jeg mener der må være tale om konkret eksegesis) er yderst interessant fra et teologisk synspunkt, men måske knap så interessant fra et politisk. Jeg forstår, hvordan Badiou sætter opstandelsen som en for Paulus revolutionær begivenhed, der kræver en total ny forståelse af mennesket og verden, og i den forstand kan den absolut forstås politisk. Særligt, hvis man er revolutionær af politisk

overbevisning. Men er man ikke direkte revolutionær (i radikal forstand), er det svært at se den politiske aktualitet af værket.

Litteratur

Badiou, Alan. *Paulus: Universalismens grundlæggelse*. Oversat af Karen Holm
Chrisntensen. Aarhus: KLIM, 2021.

Kontingens, Ironi og Solidaritet

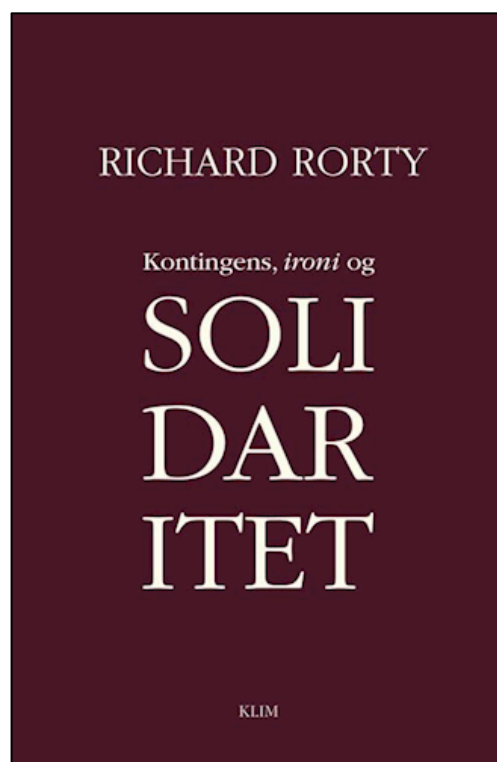
Richard Rorty: *Kontingens, Ironi og Solidaritet*. På dansk ved Morten Haugaard Jeppesen og Søren Christensen. Med efterskrift af Hans Henrik Hjerimitslev. Aarhus: Klim 2021. 309 sider.



Af Thomas Hegelund

Rortys projekt i *Kontingens, Ironi og Solidaritet* (Rorty 2021) spænder fra den ene modpol til den anden. Projektet er præget af en erkendelse af at sprogets udtryksformer er kontingente, hvorfor en form for nihilisme truer. Inspireret af Nietzsche, Wittgenstein og Davidson spinder Rorty virkelig sit 'web of belief' bredt, og formår i meget få ord at væve det sammen til et fængslende hjulspind:

At droppe idéen om sprog som repræsentationer og at blive helt igennem wittgensteinianske i vores tilgang til sproget, ville være at afguddommeligøre verden. Kun hvis vi gør det, kan vi fuldt ud acceptere det argument, jeg tidligere fremsatte – det argument, at siden sandhed er en egenskab ved sætninger, siden sætningers eksistens afhænger af vokabularer, og siden vokabularer er skabt af mennesker, så gælder det tillige om sandheder. (ibid., 40-41)



Den foreslåede løsning på problemet om, hvorvidt der findes en endegyldig sandhed, består for Rorty i, fra individets og filosofens side, at erkende sin eksistens' mangel på et endegyldigt referencepunkt – såsom en platonisk idéverden. Sjovt nok er Rorty

stærkt inspireret af en hegeliansk historieopfattelse. På mange måder kan Rortys kritik af filosofien sammenlignes med Kierkegaards kritik af Hegel, i og med at filosofi-historien overflødiggør sig selv:

Man kan see forbausende Exempler derpaa, som efter en uhyre Maa-lestok oplyse dette. En Tænkter opfører en uhyre Bygning, et System, et hele Tilværelsen og Verdenshistorien o.s.v. omfattende System – og betragter man hans personlige Liv, saa opdager man til sin Forbauselse dette Forfærdelige og Latterlige, at han selv ikke personligen be-boer dette uhyre, højthvælvende Pallads, men en Ladebygning ved Si-den af, eller et Hundehuus, eller i det Højeste Portnerleiligheden. Vilde man tillade sig med et eneste Ord at gjøre opmærksom paa denne Modsigelse, saa vilde han blive fornærmet. Thi at være i en Vild-farelse frygter han ikke, naar han blot faaer Systemet færdigt – ved Hjælp af at være i en Vildfarelse. Altsaa, at den, der er fortvivlet, selv er uvidende om, at hans Tilstand er Fortvivlelse, gjør Intet til Sagen, han er ligefuldt fortvivlet.¹

Rorty optegner to forskellige, filosofiske ”typer”; metafysikeren og ironikeren. Forhol-det til sandhed og korrespondens som metafysikkens kæphest er her en god pendant til Kierkegaards optegnelse af systemteoretikeren, hvorimod ironikeren snarere skal ses som en digter eller kunstner. Rortys bog kan, med lidt ekstrapolation, ses som en mellemting mellem æstetikeren og etikeren i Kierkegaards filosofi (egen analogi).

Rorty er i det hele taget glad for kontrasterne. Wittgenstein og Davidson, Proust og Nietzsche, Habermas og Foucault, Freud og Kant sættes op mod hinanden i dialektisk spænding, hvorefter Rorty syntetiserer ekstremiteterne i et ambitiøst, storslået værk om filosofiens og filosofens rolle i det moderne, liberale samfund. Der forekommer dog passager, hvor man bliver en anelse mistænksom over for denne metode. Godt nok leverer Rorty en stærk, kritisk analyse af filosofihistorien med et beundringsværdigt overblik og leverer filosofiske spidsfindigheder *en masse*, men dette kommer til at stå i stor kontrast til bogens pointe; at levere gyldige metaforer, som kan genbeskrive

¹ Kierkegaard, *Sygdommen til Døden*, under afsnit B, del a: ”Den Fortvivlelse, som er uvidende om, at den er Fortvivlelse, eller den fortvivlede Uvidenhed om at have et Selv og et evigt Selv”, se: <http://sks.dk/sd/txt.xml>

individets ståsted i dets kontingente eksistens, samtidig med at man erkender at der så at sige ikke er nogen sandhed med stort S. Problemet er størst i afsnittet om Derrida, men det er nok fordi at undertegnede kender noget til ham. Godt nok argumenterer Rorty for en såkaldt "neo-pragmatisme", men afsnittet er rammende for at Rorty kan gå hen og blive lige lovlig intellektuel. Hvis projektet for individet er at kunne formidle en metafor, som kan anvendes i det daglige liv, står man slet og ret tilbage med et forståelsesproblem – eller jeg gør i hvert fald. Tankerne falder igen tilbage på Kierkegaard og hans kritik af Grundtvig:

Som en Bassist stundom kan tage Tonen saa dybt, at man slet Intet faaer at høre, men kun, hvis man staaer ham meget nær, ved at bemærke nogle convulsiviske Bevægelser ved Munden og Halsen, har Sikkerhed for, at det var Noget: saaledes seer Grundtvig stundom saa dybt i Historien, at man Intet faaer at se; men dybt er det!²

Eksempelvis kan fremæves et citat hos Rorty af Gaché – hvem det så end måtte være:

[...]’kilden’ til al væren hinsides væren er den *generaliserede* eller rettere *generelle* skrift, hvis essentielle ikke-sandhed og ikke-nærvær er den fundamentalt uafgørlige muligheds- og umulighedsbetingelse for nærværet i dets identitet og for identiteten i dens nærvær. ’Kilden’ til væren og det værende er for Derrida de forskellige infrastrukturers eller uafgørlighedens system eller kæde hinsides væren. (Gaché i Rorty 2021, 176)

Ja, dybt er det!

Problemet om indforståethed og intellektualisme forværres i den grad i Rortys efterfølgende analyse af Nabokovs romaner *Pale Fire* og *Lolita*. Hvis man ikke kender disse bøger, er man fuldstændig tabt bag en vogn, og hvis man kender dem, har man stadig svært ved at holde fast på grund af afsnittets talrige, sidelange fodnoter. Selvom der tydeligvis foreligger et sympatisk, interessant projekt om at gøre moralfilosofien nærværende og sanseligt æstetisk – et projekt som desuden ligner Løgstrups kritik af

² Kierkegaard, notesbog 14, nr. 129, se: <http://www.sks.dk/NB14/txt.xml>

Kant til forveksling³ – mangler der et mønster, som Rorty ironisk nok selv kan kritiseres for med henvisning til en af hans egne, lange, forvirrende og indforståede fodnoter:

Mennesker reagerer på utålelig ekstase eller håbløs længsel eller intens smerte, som de bedst kan, og når først vi forlader handlingens område til fordel for skrivningens, tjener det ikke nogen at spørge, hvorvidt en reaktion var 'passende'. For at være passende er et spørgsmål om at tage plads inden for et præetableret og velkendt mønster. Den nysgerrighed, som Nabokov mente var essentiel for kunsten, består i aldrig at stille sig tilfreds med et sådant mønster. (ibid., fondote 155, 224)

Nok er Rortys bog ikke et kunstværk, men jeg tillader mig – ud fra Rortys pointe om at ophæve distinktionen mellem skønlitteratur og moralfilosofi – netop at sige, at Rorty simpelthen kræver for meget af sin læser. På sin vis fejler afsnittet om Derrida i hverken at have et præetableret eller velkendt mønster. Men den står og falder på de nedslag og analyser, som Rorty vælger som sin værktøjskasse til at bygge det pragmatiske fundament for en ironisk moralfilosofi, der derfor både mangler stabilitet og kohærens. Hvis man skal blive i bygningsmetaforen, med henvisning til en tilstandsrapport om Rortys bog, vil den derfor kunne karakteriseres som en K2'er⁴.

Dette problem rettes der til gengæld gevaldigt op på i den efterfølgende analyse af Orwells dystopier. På 60-året af opførelsen af Berlinmuren, i lyset af den dystopiske klimarapport netop udgivet af IPCC og i kraft af Talebans generobring af Afghanistan, er bogens mere politiske pointer bemærkelsesværdigt højaktuelle og karakteristiske for en tid som mangler ståsted, fællesskab og visioner:

[Orwell] overbeviste os om, at vores tidligere politiske vokabular var af ringe relevans for vores nuværende politiske situation, men han gav os ikke et nyt vokabular. Han sendte os tilbage til tegnebordet, og der er vi stadig. Ingen er fremkommet med et stort udkast, inden for hvis

³ Se evt. Christensens beskrivelse af Løgstrups projekt; "Our moral concern is never that of allegiance to a moral principle and we must never give primacy to such principles...according to Løgstrup, if we are to act in a perfectly moral way, we in fact need to move beyond principles to a particular understanding of the person in our care" (Christensen 2021, 100).

⁴ <https://bolighed.dk/om-bolighed/boligkoerberens-abc/tilstandsrapport-ko-k1-k2-k3-un/>

rammer vores store og uklare forhåbninger om menneskelig lighed kan forbindes med den faktiske magtfordeling i verden. Kapitalisterne er fortsat lige så grådige og kortsynede, og de kommunistiske oligarker lige så kyniske og korrupte (med mindre Gorbatsjov overrasker os), som Orwell sagde de var. Ingen tredje kraft er dukket op i verden, og hverken de nykonservative eller det post-marxistiske venstre har givet os mere end øvelser i nostalgi (Rorty 2021, 245)

Apropos fundamentale skader er 'drawback' i bogen konsekvent oversat til 'bagdel'. Man skulle nødig ende i en sarkastisk og måske endda vulgær tone, når snakken går på en ellers fremragende, letlæselig og relevant oversættelse, men ordvalget er til tider distraherende og ufrivilligt morsomt:

Denne wittgensteinske analogi mellem vokabularer og redskaber har en åbenlys bagdel. Håndværkeren ved typisk, hvilket arbejde, der skal udføres, før han vælger eller opfinder redskaber at gøre det med. (ibid., 29-30)

Denne brug af værktøj må siges at være en rimelig stor ulempe – eller bagdel, om man vil – som må siges at være en K3'er.

Litteratur

Christensen, A.-M. S. (2021). *Moral Philosophy and Moral Life*. Oxford: Oxford University Press.

Kierkegaard, S. (1849). *Journalen NB14*. København: Søren Kierkegaard Forskningscenteret. Hentet fra <http://www.sks.dk/NB14/txt.xml>

Kierkegaard, S. (1849). *Sygdommen til Døden*. København: Universitetsboghandler C. A. Reitzels forlag. Hentet fra <http://sks.dk/sd/txt.xml>

Rorty, R. (2021). *Kontingens, Ironi og Solidaritet*. (M. H. Jeppesen, & S. Christensen, Ovs.) Aarhus: Klim.

Mind and Cosmos

Thomas Nagel. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. På Engelsk. New York: Oxford University Press 2012. 130 sider.



Af Christoffer Lindekilde Engberg

Darwinistisk evolutionsteori dominerer det videnskabelige verdensbillede, og det i sådan en grad at enhver, som betvivler det, forkastes som kvaksalver eller religiøs tosse. Det er derfor et farligt farvand den kendte amerikanske filosof Thomas Nagel bevæger sig ud i med denne bog fra 2012. Synker han til bunds eller forbliver han flydende? Svaret er lidt både-og.

Nagel starter med at give to antagelser som forudsætning for, at bogen skal give mening. For det første: visse ting er så bemærkelsesværdige, at vi ikke kan anse deres eksistens for tilfældige, hvis vi mener at forstå verden. For det andet: vi bør stræbe imod én teori, som kan forklare verdens sammenhæng på basis af nogle overordnede principper. Den anden kan hurtigt begrundes og derfor starter vi her. Nagel mener, at vi mennesker, siden vi begyndte at tænke konkret over verden, har ønsket at give en samlet teori, som kan forklare det hele. Det er en holdning, som gennemsyrrer den moderne videnskabelige forståelse, hvor vi ønsker at forklare verden ud fra en mængde kemiske og fysiske principper, der er konsistente med hinanden og indgår i ét samlet billede af verden. Det er ikke en kontroversiel holdning og derfor ikke én der er værd at kritisere. Hvad der



måske bør kritiseres, er menneskets evne til at danne sådanne teorier, men mere om det senere.

Den første antagelse er derimod mere kontroversiel, men det er også den, der danner basis for bogens pointe. Nagels store pointe er nemlig, at der eksisterer tre ting, som vi er nødt til at forklare opståelsen af, hvis vi ønsker at postulere en egentlig forståelse af verden. De tre ting er bevidsthed, fornuft og værdi. Det er Nagels påstand, at særligt bevidsthed er så besynderligt et fænomen, at vi ikke kan anse dets eksistens for et tilfælde. Der må være en grund til, at bevidsthed er opstået. Det skal i den forbindelse siges, at Nagel ikke anser en religiøs forklaring for acceptabel. Hans udgangspunkt for både kritik og eget forsøg på forklaring er naturalistisk, og han anser sig selv for ateist. Når det er sagt, gør han det klart, at han har fået inspiration til visse pointer fra personer, der er selverklærede religiøse. Spørgsmålet, som her melder sig, er, om bevidsthed virkelig er så besynderligt et fænomen, at det kræver en forklaring, der ikke kan gives inden for eksisterende teorier. Nagel giver desværre ikke mange grunde til, hvorfor det skulle være så besynderligt et fænomen. På samme måde betragter han også fornuft, som et besynderligt fænomen, der kræver en forklaring.

Nagels jagt på en forklaring på bevidsthed og fornuft, leder ham til kritik af darwinistisk evolutionsteori, fordi denne netop forklarer disses opståen som et tilfælde, hvilket er uacceptabelt for Nagel. Hans kritik af evolutionsteori kommer primært til at tage en epistemologisk form. Problemet er som følger: hvis naturlig selektion er sand, så har vi ingen grund til at tro, at mennesket er i stand til at udvikle sande komplekse teorier om verden. Årsagen hertil er, at vi ikke kan vurdere om kompleks teoridannelse bidrager til vores overlevelse. Dette skal ses separat fra spørgsmålet, om hvorvidt f.eks. almen perception bidrager til vores overlevelse, for det mener han, at det åbenlyst gør. Hans pointe er, at kompleks teoridannelse først er kommet til, længe efter den nuværende art af menneske er fremkommet. Denne evne har i så fald stået ubrugt hen i mange tusinde år, mens mennesket stadig spredte sig som succesfuld art. Det betyder ikke, at vi umuligt kan have udviklet denne evne inden for en evolutionær forståelse, men at det blot er langt mindre sandsynligt, fordi det ikke har spillet en rolle i artens oprindelige succesfulde overlevelse.

En tilhænger af evolution kunne medgive, at vi netop ikke danner fuldstændigt sande teorier om virkeligheden, og det er derfor, videnskaben er i evig udvikling.

Problemet her vil være, at det i sig selv giver grund til at betvivle evolutionsteorien. Hvis hele videnskaben er i konstant udvikling på denne måde, er der ingen grund til at tro, at evolutionsteorien ikke bliver ofret på dette alter med tiden. En grund til at betvivle store komplekse teorier generelt, giver også grund til at betvivle evolution som stor kompleks teori.

Nagel problematiserer også darwinistisk teori i forhold til spørgsmålet om værdi. Efter hans mening er en realistisk etik ikke kompatibel med darwinistisk teori. Argumentet er ca. som følger (meget nedkogt). Evolution kan ikke forholde sig til spørgsmålet om uafhængig værdi. Hvis uafhængig værdi eksisterer, så er det nødvendigvis intetsigende for evolution. Hvorfor? Fordi en given etisk sandhed hverken kan bidrage positivt eller negativt til naturlig selektion. Det vil særligt være et problem for en naturalistisk (i metaetisk forstand) forståelse af værdi, da værdi her er en del af den naturlige verden, men en del af evolutionsteori er, at elementer, der ikke bidrager positivt til overlevelse, forsvinder over tid gennem selektionsprocessen. Er man non-naturalist og anser værdier for *sui generis*, opstår i stedet et større metafysisk problem, som ikke passer ind i det moderne videnskabelige billede.

Et meget konkret problem for Nagel i den del af bogen, der omhandler værdi, er at han præsenterer etisk realisme meget pædagogisk, men også meget smalt. Den pædagogiske tilgang giver indtryk af, at han henvender sig (i hvert fald til dels) til folk, som ikke har noget kendskab til den formelle filosofiske diskussion af etik og metaetik. Men hvis dette er tilfældet, er det meget problematisk, at han f.eks. beskriver etiske sandheder som sandheder, der er sandheder i sig selv uden henvisning til andet, eller at alt i menneskelig etik kommer ned til et spørgsmål om "pain and pleasure". Det er udmærkede bud på spørgsmål om, hvad en etisk sandhed er for noget, og hvad der er relevant for etiske vurderinger, men det præsenteres som færdige diskussioner, hvor der allerede er enighed om konklusionerne.

Nagel forsøger gennem bogen også at give mulige alternative forklaringer på spørgsmålet om bevidsthed, fornuft og værdi. Det er vigtigt at sige, at han ikke ønsker at præsentere disse forslag som hans egne absolutte forslag, men derimod blot som muligheder. Desværre forklarer han først på de sidste 10 sider af bogen, at disse alternativer ikke er hans egne, og som han vil forsvare til fulde, hvilket er lettere frustrerende som læser. Det burde have været klart fra starten.

Som forklaring på bevidsthed argumenterer Nagel for, at bevidsthed ikke kan reduceres til noget andet. Og han går så vidt i sin ikke-reducerbarhed af fænomenet, at han anser det mentale for et centralt aspekt af universet. Selv det mindste element i universet har således en form for mentalt "selv" ifølge Nagel. Han beskriver det da også selv som en form for panpsykisme. Fornuften anser han ligeledes for en ikke-reducerbar enhed. Fornuften er et resultat af den samlede helhed af andre elementer, hvor bl.a. bevidsthed indgår. Ideen om fornuft som noget, der er mere end mængden af sine delelementer og ikke kan reduceres yderligere, er ikke ny. Hvad der dog meget slående mangler er en forklaring fra Nagels side om, hvorfor det samme ikke kunne være tilfældet ved bevidsthed? Hvorfor kan fornuft være et resultat af en enhed, som ikke kan reduceres til sine delelementer, når bevidsthed ikke kan? Det er ellers også en meget almindelig teori inden for bevidsthedsfilosofi (Chalmers, David. 1996)

Når det kommer til spørgsmålet om værdi, er Nagels forslag at gå teleologisk til værks. Den teleologiske forståelse han lægger op til, er naturalistisk, men samtidig også en forklaring, som forklarer evolution som rettet imod at skabe væsener med bevidsthed, som er i stand til at erkende etiske sandheder. I forhold til en forståelse af, hvordan menneskets bevidsthed retter sig mod verden, er teorien muligvis kompatibel med en teleosemantisk udlægning, men Nagel går ikke nok i dybden med teorien til, at der kan konkluderes noget endeligt om det.

Nu kan det måske lyde som om, jeg fremhæver de negative aspekter af alternativerne meget, men i den forbindelse er det vigtigt at pointere, hvad Nagels intention er. Han ønsker, som tidligere nævnt, ikke at forsvare disse alternativer til sin død. Derimod skal man nok nærmere se det som en påpegelse af, at der faktisk kan skabes alternative teorier til de eksisterende. Nagels bud kræver – også ifølge ham selv – en masse finpudsning og videre udvikling, før de kan betragtes som gangbare, men disse udforskes ikke. Teorier som evolution og et kausalt, mekanisk verdensbillede (sat overfor f.eks. et teleologisk), antages som grundpiller for al forståelse med en påfaldende dogmatisk standhaftighed.

Nagels "Mind and Cosmos" er på mange måder mere et oplæg til diskussion af samtidige teorier, som han mener uretmæssigt anses for urørlige, end den er et bud på alternativer til det eksisterende. Således er bogen også klart stærkest i de passager, hvor den giver kritik af det eksisterende verdensbillede, og knap så stærk de steder, hvor

han prøver at give alternativer. Problemet er, at de alternativer han selv giver, ikke er stærke nok til at gøre læseren fortrøstningsfuld i forhold til udviklingen af sådanne alternativer. Hvor markant det problem er, er dog til diskussion, da han selv gør opmærksom på, at der er brug for en stor grad af finpudsning. Bogen taler meget til folk, der er trætte af visse populærvidenskabelige personers narrativer om, at vi er på kanten af det endelige videnskabelige gennembrud, hvor alt kan forklares, og alle der ikke accepterer dette, er fra stenalderen. Den kan dog også anbefales til folk, der måtte besidde et sådant synspunkt, da det i så fald vil give dem indblik i nogle af de ting, som den anden lejr anser for problematiske.

Litteratur

Nagel, Thomas. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. New York, Oxford University Press. 2012.

Chalmers, David J. "Can Consciousness Be Reductively Explained?" pp. 94-122, in *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental theory*, Cary: Oxford University Press USA – OSO, 1996. Accessed September 4, 2021. ProQuest Ebook Central.

Beretninger

Symposium: Træk af foreningens historie

Af Niels Thomassen



Lidt indledende historie

De første lærere, alle professorer, ved det nye universitet i Odense blev udnævnt i foråret 1966. Universitetet skulle aflaste de to eksisterende universiteter i København og Århus. De to mest trængte fakulteter var medicin og humaniora, så det var dem, man startede med i Odense. På humaniora var det de såkaldte skoleembedseksamensfag, der var brug for, dvs. de fag, der blev undervist i i gymnasiet. Fagrækken var derfor dansk, engelsk, tysk, fransk, russisk og historie. Det første hold studerende på omkring et par hundrede startede 1. september samme år, så det var flyvende fra start.

Under humaniora blev der også ansat en professor i filosofi, David Favrholt. Det skyldtes alene, at man dengang havde filosofikum, et filosofikursus for studerende fra alle fakulteter. Det løb med fire timer om ugen i to semestre og blev afsluttet med en mundtlig eksamen. Favrholt fik med det samme ansat en lærer mere, nemlig Jørgen Døør, der i øvrigt var hans gode gamle studiekammerat fra København.

Havde det ikke været for filosofikum, var der ikke blevet nogen lærestol i filosofi. Et fagstudium i filosofi var der ikke nogen som helst brug for. Ikke desto mindre gik Favrholt straks i gang med at lave et filosofistudium og opbygge et filosofisk miljø. Lad mig lige indskyde, at Døør sikkert har deltaget meget aktivt i det – jeg kender ikke noget nærmere til det – men dengang var det professorerne, der bestemte. Det var bl.a.

dem, der udgjorde fakultetsrådene. Andre lærere havde ingen formel indflydelse. Af den grund nøjes jeg med at skrive Favrholt.

Fagstudiet trak fra start overaskende mange studerende. Der var dels nogle lokale, i en vis udstrækning folk med en uddannelse, som gerne ville supplere eller læse videre. Men der var også studerende fra Købehavn, der flyttede med Favrholt til Odense. Han havde undervist et par år i København. Han var et særdeles forfriskende, inspirerende og i øvrigt også provokerende indslag i det støvede og stagnerende miljø i København, så forståeligt nok trak han studerende med til Odense.

I løbet af foråret 1967 fik Favrholt bevilget to faste stillinger mere. Jeg afsluttede min magisterkonferens i filosofi – dengang den eneste eksamen man kunne tage i faget – sidst i juni og søgte stilling. Vi var tre ansøgere; den ene var nordmand, de to andre var Jytte Strøm fra Århus og så mig, og vi fik stillingerne. Nordmanden fik i øvrigt ansættelse året efter og var i nogle år hos os, indtil han fik stilling i Oslo.

Det hed en amanuensisstilling, men svarer helt til vore dages lektorater. Mit ansættelsesbrev er dateret 10. august, men jeg havde dog fået mundtlig besked nogle uger før. Ansættelsen betød, at jeg fra 1. september havde seks timers forelæsninger om ugen, hvortil kom deltagelse i andre fælles aktiviteter.

Symposions oprettelse

Lidt inde i efterårssemestret indkaldte Favrholt til et møde med det formål at få oprettet en faglig forening, et vigtigt led i opbygningen af fagmiljøet. Han bad os samtidig indsende forslag til foreningens navn. Han gjorde nok også opmærksom på, at i København hed den faglige forening Selskabet for Filosofi og Psykologi, i Århus Filosofisk Forening.

Det eneste forslag, der kom, var mit. Jeg foreslog at kalde foreningen Symposion. Jeg begrundede det med, at vi dermed henviste til den sokratiske dialog som et ideal for vores faglige samvær, men også med, at Symposion betyder drikkelag – Platons ”dialog” Symposion er jo en række taler om eros ved et drikkegilde - og at vi med navnet angav, at det også gerne måtte være festligt, at foreningen kunne være ramme om fester.

På mødet blev der rejst indvendinger. Nogen fandt, at det var uheldigt, at det ikke fremgik af navnet, hvilket fag der var foreningens indhold. Symposion kunne lige så godt være navnet på en forening for Klassisk Filologi eller for dens sags skyld så mange andre fag. Så var det bedre at efterligne århusianerne og kalde den Filosofisk Forening.

Favrholdt syntes nu ganske godt om mit forslag, og kompromisset blev ”Symposion. Filosofisk Forening”.

30. november blev der afholdt stiftende generalforsamling, hvor et forslag til love, udarbejdet af Favrholdt, blev vedtaget efter behørig diskussion og mindre ændringer. Det var en forening for lærere og studerende i filosofi, men andre kunne optages som medlemmer efter særlige regler.

Der blev også valgt en bestyrelse. Om Favrholdt blev formand fra starten, husker jeg ikke. Jeg mener nu det var mig, ellers blev jeg det i hver fald hurtigt, dog med Favrholdt som en slags overordnet mentor. Al administration af faget hang på Favrholdt, hvortil kom arbejdet i fakultetsrådet, og der var nok at se til med at få opbygget det nye universitet. Det kom hurtigt til at hænge ham ud af halsen, og han overlod så meget som muligt til os andre.

I de første år fik vi en ret fast procedure med møder i Symposion. Instituttet inviterede gæsteforelæsere, universitetet betalte honorar og rejse, og så gæstede de Symposion om aftenen, hvor de fik en flaske for deres indsats. Allerede inden ansættelsen i Odense havde Favrholdt gjort sig kendt og respekteret, også uden for landets grænser. Han var en mand med mange talenter, et af dem var at kende kendte mennesker. Det kan man f.eks. få et indtryk af i hans *Æstetik og filosofi*. Det kom i høj grad både universitet og fag til gode. Uden Favrholdt ville så mange gode og kendte filosoffer fra ind- og udland næppe have besøgt det lille nye universitet.

Vi har vel også haft foredragsholdere, som ikke havde gæsteforelæst i universitetsregi, jeg husker ikke så meget om det, og der findes næppe arkivalier, der belyser det. Men vi havde også såkaldte klubaftener en gang om måneden. Det var mere uhøjtidelige møder med oplæg fra lærere eller studerende. Hvor længe det fortsatte, kan jeg ikke sige.

Tidsskriftet

Fra november 1968 begyndte foreningen at udgive et tidsskrift, også med navnet Symposion. Favrholdt var hovedredaktør, resten af redaktionen bestod af videregående studerende, herunder Klaus H. Jacobsen. Han var på det tidspunkt Favrholdts højre hånd i stort set alt administration, skønt han stadig var studerende. Det var i mangt og meget Klaus, der stod for redaktionsarbejdet, ikke mindst alt det praktiske med at få tidsskriftet trykt og publiceret. Det udkom fire gange om året.

Det var en relativt primitiv publikation i A4-format, maskinskrevet og duplikeret på en eller anden måde – det var før fotokopieringsmaskinerne. Indlæggene var hovedsagelig skrevet af stedets lærere og studerende. Magisterkonferensen afsluttedes med en offentlig forelæsning over et opgivet emne, og disse forelæsninger blev bl.a. trykt i tidsskriftet. Der blev faktisk uddannet en fire-fem magistre de første år.

Favrholdt havde fra starten lagt vægt på, at vi afholdt fælleskollokvier for alle lærere og studerende, for som han sagde, hvis vi ikke jævnligt var samlet alle sammen, kunne det let opstå mure imellem os. Oplæg til disse kollokvier blev også trykt i *Symposion*. – Sagt i en sidebemærkning, så afhjalp fælleskollokvierne ikke, at der i løbet af få år opstod ”mure” mellem lærerne i form af nok så skarpe fronter, der havde rod i fagpolitiske, i faglige og personlige modsætninger. Vi var fra 1971 ni faste lærere, mange af os jævnaldrende. Desværre var vi ni uhyre forskellige personligheder. Dertil kom, at tonen i debatterne var hård og voldsom. Det blev ofte til indædt akademisk nærkamp. Jeg mindes institutrådsmøder, som det tog mig dage at komme over – og jeg var ikke alene om det.

Allerede dengang var studieordninger et stort set konstant debattemne, og en del af debatten blev ført i tidsskriftet, især når det drejede sig om de mere overordnede og langsigtede mål. Favrholdt advarede meget tidligt om, at vores kandidater kunne se frem til stor arbejdsløshed, og det var med til at fremkalde debat om at gøre faget mere anvendeligt uden for det traditionelle arbejdsmarked, som primært var universiteter. Dengang var der så godt som ingen humanister ansat i offentlig administration eller det private erhvervsliv, hvad der langt senere er blevet meget almindeligt. – Endelig indeholdt tidsskriftet fra starten en del boganmeldelser.

I 1975 var tidsskriftet inde i en krise, der resulterede i, at numrene fra maj, september og november udkom samlet i november i et nyt udstyr, dvs. et mindre, næsten kvadratisk format og et bedre tryk – fra 1978 blev det til et A5-format. En ny redaktion var tiltrådt med bl. a. Gert Ditlev som redaktør. Gert må på det tidspunkt have været ældre studerende og fortsatte senere som kandidatstipendiat, forløberen for ph.d.-stipendierne. Det var især Gert, der kom til at præge tidsskriftet i de følgende år, der må kaldes dets glansperiode.

I en redaktionel bemærkning i novembernummeret står der: ”Tidsskriftet vil fortsat bringe artikler af fagfilosofisk indhold, men vil fremover desuden søge at behandle tværvideenskabelige og alment kulturelle emner og problemstillinger med filosofiske

aspekter. Vi håber dermed at åbne for en bredere filosofisk debat, så at tidsskriftet ikke blot vil have interesse for fagfilosoffer, men også for læsere med anden faglig baggrund”. Man må sige, at det lykkedes at indfri denne intention, og jeg mener, det først og fremmest var Gert Ditlevs fortjeneste, uden at jeg dog kender noget til arbejdet i den fem mand store redaktion. Forklaringen skjuler sig primært i formuleringen om at tage tværvidenskabelige emner og problemstillinger op. Det kræver lidt forklaring.

Tidens filosofiske miljø

Det filosofiske miljø i Danmark efter 2. Verdenskrig var meget lille og splittet. Det sidste kom jeg til at mærke ganske kraftigt på egen krop – mere om det nedenfor.

Op igennem det 20. århundrede havde filosofien været præget af især tre hovedretninger, mere eller mindre afsondret fra hinanden. Først skal lige indskydes, at filosofien her betyder den vestlige filosofi. Opmærksomheden over for ikke vestlig filosofi var nærmest ikke-eksisterende, i hvert fald uden for religionshistorikernes kredse. De tre skoler var den analytiske filosofi i de angelsaksiske lande. Den strakte sig fra den logiske positivisme til analytisk sprogfilosofi, det første bl.a. inspireret af Wittgensteins *Tractatus*, det andet af hans andet hovedværk *Philosophical Investigations*. Den anden hovedskole var fænomenologi og eksistenstænkning, egentlig to ting som imidlertid smeltede sammen i f.eks. Martin Heideggers og Jean-Paul Sartres værker. Mellem disse to skoler var der ingen kontakt, dårligt nok gensidig foragt. Man kunne højst svinge sig op til at latterliggøre hinanden. Der gik, som K. E. Løgstrup sagde, et filosofisk jerntæppe igennem den engelske kanal.

Den tredje hovedskole var marxismen. Den var blevet gjort til den eneste sande, videnskabelige livsanskuelse i Sovjetunionen omkring 1930. Den havde en del tilhængere i Vesteuropa, hvor der dog var også andre marxistiske skoler. I 1960 udgav Sartre sin *Kritik af den dialektiske Fornuft*, der er et forsøg på at sammentænke hans eksistensfilosofi med marxismen i, hvad man kan kalde en humanistisk socialisme. Denne meget grove skitse kunne suppleres med en masse nuanceringer, men det må blive en anden gang.

Herhjemme var filosofierne udelukkende orienterede mod den analytiske filosofi. I København var miljøet stærkt præget af positivismen. Det skyldtes ikke mindst professor Jørgen Jørgensen, der var en ivrig og internationalt kendt positivist. I Århus tiltrådte Justus Hartnack som professor i 1954, det var han til 1972. Hans interesse var den engelske dagligsprogsfilosofi med Gilbert Ryle og hans bog *The Concept of Mind*

(1949) som det store forbillede. Positivisternes opfattede videnskab, dvs. naturvidenskab, som det sande forbillede for al erkendelse og betonedes dermed den tætte sammenhæng mellem videnskab og filosofi, mens Hartnack fandt, at filosofi og videnskab ikke havde noget med hinanden at gøre. Der var så godt som ingen kontakt mellem de to miljøer i København og Århus.

De danske teologer var derimod vendt mod den kontinentale filosofi. Som en af de vigtigste forudsætninger for moderne eksistenstænkning kom Søren Kierkegaard til at høre med i den sammenhæng – ham havde positivisternes ikke noget til overs for. Det var især de to århusteologer, Johannes Sløk og Løgstrup, der tog sig af den kontinentale filosofi. Sløk havde en livslang kærlighed til Kierkegaard og skrev ganske meget om ham. Løgstrup havde en solid rod i tysk filosofi, var meget optaget af Heidegger og især af fænomenologen Hans Lipps, men også af Kierkegaard.

Modsætningen mellem analytisk og kontinental filosofi gik altså tværs igennem de to danske universiteter og det danske kulturliv i øvrigt. Man kan vel ikke tale om et filosofisk jerntæppe mellem de teologiske og humanistiske fakulteter – det var små miljøer, og folk kendte trods alt hinanden – men gensidig interesse var der ikke noget af. Man rystede højest på hovedet ad hinanden. Der var dog én undtagelse, og det var Løgstrup. Han havde undervist til filosofikum engang i halvtredserne under vacance i filosofiprofessoratet og brugt Jørgensens pensum fra København; foruden en mindre logik var det den store *Psykologi på biologisk grundlag*, en bog som Løgstrup gentagne gange refererer til i sit forfatterskab med stor respekt. I sine værker diskuterer Løgstrup ganske meget med analytiske filosoffer som Bertrand Russell, G. E. Moore, Gilbert Ryle og R. M. Hare.

Af en filosofistuderendes erindringer: En digression

I 1958 blev jeg student fra Århus Katedralskole. Efter nogle måneder i København som ingeniørstuderende vendte jeg tilbage til Århus for at læse litteraturvidenskab – Almindelig og sammenlignende litteraturhistorie hed det dengang. Det medførte, at jeg skulle have filosofikum. Det var Løgstrup, der havde filosofikumundervisningen. Hartnack havde fået et års orlov til ophold i USA. Der var ikke andre lærere i filosofi, og så havde Løgstrup altså fået opgaven. Han brugte Hartnacks pensum. Det var først og fremmest hans *Filosofiske Problemer*, en noget selektiv filosofihistorie med nogle systematiske essays til sidst. – Som et kuriosum kan nævnes, at jeg med min matematiske studentereksamen også skulle have den store latinprøve, svarende til nysproglig

studentereksamens latinpensum – det skulle alle humaniorastuderende dengang. Det var fem timers latin om ugen i hele det første år oven i fagstudium og filosofikum.

Løgstrup gennemgik først dagens stof ved at udspørge en studerende, der havde indvilget i det. Derefter gav han en gennemgang med sine egne ord, udvidede og uddybede det og sluttede med en stillingtagen til stoffet. Det sidste gjorde han selvfølgelig ud fra sine egne filosofiske forudsætninger og fik således bragt et helt andet perspektiv ind i Hartnacks stof. Det var brobygning henover det filosofiske jerntæppe. Løgstrup havde alting skrevet ned og læste op af sine manuskripter. Det var sandt at sige ikke det hele, jeg forstod. Men jeg blev dybt fascineret af det.

Da forårssemestret var omme, blev jeg klar over, at litteraturvidenskab var for meget form, stilistik, genrer. Indholdet trådte i baggrunden, og det var det der interesse-rede mig. Jeg kunne ikke rigtig finde et studium, der tiltrak mig. Det eneste der blev tilbage, var filosofi. Jeg valgte faktisk efter udelukkelsesmetoden, men jeg havde næppe valgt filosofi uden det kendskab til faget, som filosofikum havde givet mig. Dengang var filosofi et stort set ukendt fag i en bredere offentlighed, trods filosofikum.

Jeg var klar over, at faget i både Århus og København var præget af den analytiske tradition, som jeg gennem Hartnacks pensum havde fået en vis afsmag for. Men jeg så ingen vej udenom. Jeg ville gerne hjemmefra igen, og det lykkedes mig at overbevise mine forældre, der betalte mit studium – statslig studiestøtte kom først nogle år senere – om, at det var bedst at læse i København. Mine forældre havde truffet Jørgen Jørgensen og var blevet fascineret af ham; det var da Jørgensens datter Inger blev gift med min morbror Ole. – Familierelationen førte i øvrig til, at jeg som studieintroduktion blev inviteret til et par dages ophold hos Jørgensen og hans kone i sommerhuset i Vejlbj i Nordsjælland i august måned.

Selve studiestarten i København i 1959 var noget af en nedtur. Da jeg mødte op 1. september på Filosofisk Laboratorium – i Århus hed det institutter, i København laboratorier – kunne jeg på opslagstavlen læse, at den første forelæsning fandt sted 23. september. Lærerne startede lidt i spredt orden, den sidste først den 10. oktober, når han var flyttet ind fra huset på landet. I øvrigt blev jeg budt velkommen af videnskabelig assistent Helmuth Hansen. Han var en meget venlig mand, men da jeg fortalte ham, at jeg kom til filosofi, fordi jeg var interesseret i folk som Kierkegaard, Nietzsche og Dostojevski, antog hans ansigt et dybt bekymret udtryk, og han sagde: ”De må gøre Dem klart, at her studerer vi videnskabsfilosofi. Tror De ikke hellere, De skulle søge

over til litteraturvidenskab med de interesser?” Jeg måtte jo så fortælle, at det var der, jeg kom fra, og så sagde han ikke mere.

Denne modtagelse blev begyndelsen til den outsiderposition, jeg havde studiet igennem, og som jeg også til en vis grad har haft med mig gennem hele min universitetsansættelse. Kierkegaard og Nietzsche blev dengang ofte kategoriserede som digterfilosoffer, dvs. som amfibier og dermed andenrangs filosoffer.

De tre professorer og de andre lærere, en skare der voksede noget i min studietid, brugte alle fire timer om ugen på filosofikum. De havde så to timer til rest til de filosofistuderende. Al undervisning var i øvrigt for studerende på alle trin. Vi var vel 12 – 15 aktive studerende med en stor aldersspredning, og et hold var typisk på 5 - 10 studerende. Der var ingen introduktion til studiet, ingen undervisning for begyndere, ingen studieplan, og lærerne udbød timer i det, de nu havde lyst til. Således gik jeg det første semester hos Witt-Hansen til en gennemgang af arbejdsværditeoriens historie fra engelske filosoffer i 1600-tallet frem til Marx, til engelsk metaetik hos Mogens Blegvad og til en historisk gennemgang af metafysik hos den moderne videnskabs grundlægger fra Copernicus til Kepler hos Svend Erik Stybe – det var faktisk interessant. Witt-Hansen anbefalede i øvrigt, at jeg læste Brehier' *Histoire de la philosophie*. Jeg anskaffede værket, der er i 9 bind, og gav mig i kast med den. I og for sig en god filosofihistorie, som jeg ikke fik læst alverden i, men det havde da den sidegevinst, at mine franskkundskaber ikke forfaldt helt i løbet af studietiden. Rygraden i mit studium var faktisk den filosofihistorie, som jeg havde fået lært til filosofikum efter Hartnacks bog. Uden den ved jeg ikke, hvordan jeg skulle have klaret de første år.

Studiet var i høj grad selvstudium. Jeg sled mig igennem en del af den overvejende positivistiske litteratur de andre var optagede af, fulgte stort set ikke et kursus til ende, også fordi de fleste af lærerne var nogle elendige undervisere. For mig selv læste jeg så bl.a. Løgstrup, Villy Sørensen, Freud og nogle af hans efterfølgere mm.

Efter et studieophold i Århus i efteråret 1962, hvor jeg alene gik til timer hos Sløk og Løgstrup, tog jeg, stærkt inspireret af Løgstrup, fat på at forberede et speciale om Kierkegaard og Heidegger. Jeg gik i gang med at læse *Sein und Zeit*. Det var hård kost, jeg havde kun haft tre års tysk i folkeskolen. Problemet med bogen var nu ikke kun at læse tysk, men nok så meget at læse Heidegger.

Tilfældet kom mig til hjælp. På opfordring fra en professor i tysk spurgte Witt-Hansen i efteråret 1964, om jeg kunne undervise i noget eksistensfilosofi. Det blev til et kursus om Kierkegaard og Heidegger med start 1. februar 1965. Jeg fik tildelt et mindre

lokale i det gamle Zoologiske Museum i Krystalgade. Det var en del af universitetskomplekset på Frue Plads. Det var et underligt spøgelsesagtigt sted. De udstoppede dyr var først for nylig flyttet ud i det nye museum på Nr. Allé, og der var stadig et par grå hvalskeletter i kælderen. I gangene stod glasskabe side om side uden dyr, og huset var fuldt af støvede skygger. Da jeg noget nervøs nærmede mig lokalet til den første time, kunne jeg høre en forbløffende masse stemmer, og da jeg trådte ind ad døren, fik jeg lidt af et chok, for lokalet var proppet til bristepunktet. Jeg havde forventet et af de sædvanlige små hold på filosofi.

Jeg fik et større lokale til næste time, og det hele udviklede sig sådan, at mit ugentlige timetal blev udvidet til to, og det ene semester til to. I det første forelæste jeg over Kirkegaard, i det andet over Heidegger. Jeg havde et hold på omkring tredive studerende fra mange forskellige fag, og frafaldet i løbet af de to semestre var ubetydeligt. Eksistentialismen var stadig noget af en modefilosofi, i København lidt forsinket i forhold til Tyskland og Frankrig. De københavnske fagfilosoffer var helt andre steder henne.

Som underviser fulgte jeg Løgstrups forbillede. Jeg havde alt skrevet ned og læste i timerne op af mine manuskripter, afbrudt af hyppige pauser til spørgsmål og diskussion. Jeg knyttede også mine egne refleksioner af mere eller mindre kritisk art til stoffet. De omfattende manuskripter kom til at fungere som kladder til mit speciale, en seks ugers bunden hjemmeopgave, som jeg skrev i foråret 1967. Det blev på omkring 240 sider.

Studerenteroprør og videnskabsteori

I maj 1968 startede et studenteroprør i Paris. Det bredte sig hurtigt til Danmark. Ungdomsoprøret kaldes bevægelsen også. Det var i virkeligheden en meget bred og mangefaceteret bevægelse. Jeg mener, man bedst kan sammenfatte det som en socialistisk humanisme. De parisiske studenter inspiration var Sartre, mens man i Danmark som i USA læste Herbert Marcuse, især hans *Det éndimensionale menneske*. Herhjemme flød bevægelsen som også i USA sammen med voldsomme protester mod Vietnamkrigen.

På universiteterne blev bevægelsen et opgør med, hvad man kan kalde det fremherskende videnskabsideal, der var mere eller mindre positivistisk. På humaniora blev det tillige et opgør med et elitært, overvejende historisk dannelsesbegreb. Det gav en tiltrængt fornyelse til de fleste fag og førte også til indførelse af nye discipliner og

fagområder som massekommunikation, sociolingvistik, kvindestudier og inddragelse af populærkultur som tegneserier.

Men – og nu nærmer vi os Symposium – afgørende var en anderledes forståelse af videnskab, benævnt kritisk teori og udmøntet i et ideal om *det kritiske universitet*. Inspirationen kom fra den ældre frankfurterskole, især Theodor W. Adorno og Max Horkheimer. Kort sagt går tanken ud på, at videnskab ikke er værdifri, hverken som ren eller som anvendt erkendelse. Universiteterne er ikke institutioner placeret i en ren erkendelsens verden, hævet over samfund og politik, men led i den sociale struktur. Universiteterne må derfor blive kritiske i den forstand, at de gør sig videnskaberne værdifunktioner bevidst, tager dem op til kritisk vurdering og dermed ændrer betingelserne for anvendelse af videnskabelig viden. Nøgleord i diskussionen om det kritiske universitet var kritik og bevidstgørelse, der stort set dækkede det samme.

Diskussioner om videnskabernes værdifrihed opstod især i humaniora og samfundsvidenskab, men også på de andre fakulteter. Det var en videnskabsteoretisk diskussion, og derfor kom der pludselig en enorm interesse for videnskabsfilosofi, som den traditionelle betegnelse var. Når man prøvede at komme den i møde med undervisning, i diskussioner og debatindlæg, viste det sig ofte, at interessen rakte langt videre. Hvis man vil diskutere værdifrihed, må man selvfølgelig vide noget om værdier; det fører ind i etik, politisk filosofi og andre former for værdifilosofi. Vil man diskutere videnskabelig erkendelse, er man på vej ind i erkendelsesteorien. I virkeligheden blev videnskabsteori et kodeord for filosofi. Den eneste klassiske filosofiske disciplin, som ikke rigtig kom ind i varmen, var metafysikken. Den store prygelknabe var positivismen, de store inspiratorer frankfurterfilosofferne, og hurtigt blev Jürgen Habermas den helt centrale figur. Han var uhyre bredt orienteret og brugte ivrigt ganske mange tanker fra den analytiske filosofi. Han var i høj grad med til at nedbryde det filosofiske jerntæppe i Kanalen.

Det hele førte også til en ny filosofisk disciplin: humanistisk videnskabsteori. Selvom jeg var uddannet i et videnskabsfilosofisk miljø, havde jeg aldrig hørt noget om det, og det havde mine kollegaer heller ikke. Men det måtte vi selvfølgelig gøre noget ved. Vi fandt så ud af, at i Tyskland havde man beskæftiget sig med det, i hvert fald siden Schleiermacher, og at Gadammers *Wahrheit und Methode* var noget af en guldgrube i den sammenhæng. Det førte bl.a. til, at jeg kom til at undervise i området på en del forskellige, tværfaglige kurser.

Bølgerne gik højt. Tanken om det kritiske universitet blev fremherskende på Roskilde Universitetscenter, grundlagt i 1972. De dermed forbundne røde holdninger blev en torn i øjet på politikerne. Engang i slutningen af halvfjerdserne blev der i folketinget stillet et forslag om at lukke RUC. Der var lige akkurat et flertal for beslutningen, men en konservativ politiker, forfatteren Hans Jørgen Lembourn, brød partidisciplinen og reddede RUC. Det var også i de tider den fremtrædende politiker Erhard Jacobsen lancerede angreb på indoktrinering i folkeskolen (underforstået rød indoktrinering) og angreb hvad han kaldte de røde lejesvende i Danmarks Radio.

Symposion og 68-bevægelsen

Gert Ditlev var optaget af dette nybrud, hvor et af de vigtige kodeord var tværfaglighed. Et centralt led i uddannelserne på RUC var tværfaglige projekter. Det var samtidig et forholdsvis uskyldigt kodeord, hvad f.eks. videnskabsteori bestemt ikke var. Gert brugte endda ordet tværvidenskabelig i sin programerklæring. Han har højst sandsynligt været klar over det minefelt, han var på vej ind i og valgt sine ord med forsigtighed. Det kan lyde underligt, at et ord som videnskabsteori var farligt. Det skyldes ganske enkelt, at det blev brugt og opfattet som et kodeord for alt det, venstrefløjen stod for: det kritiske universitet, tværfaglige projekter, samarbejde mellem teori og praksis, aktivitetsforskning og opgør med tesen om videnskabernes værdifrihed. Favrholdt var f.eks. en ivrig modstander af meget af dette, som han også så som en trussel om udvanding og opløsning af al faglighed.

I første omgang fik Gert ansatte fra andre fagområder og fra de andre danske universiteter til at skrive i *Symposion* og lidt senere var det filosoffer fra andre nordiske lande. Det resulterede i, at tidsskriftet fik en bred kreds af abonnenter, der i blandt også en del i Norge og Sverige. Der kom temanumre om humanistisk og samfundsvidenskabelig videnskabsteori, moderne Marx-læsninger, humaniora og marxisme, hermeneutik, objektivitet i videnskaberne, psykoanalyse og humaniora mm. Det var alt sammen emner og belysninger af disse emner, som var interessante for hele det videnskabelige og kulturelle nybrud, som "studenteroprøret" satte i gang. Man kan også sige, at tidsskriftet blev lidt af en videnskabelig – og kritisk – bannerfører for universiteternes venstrefløj. Der skød i de år ganske mange andre tidsskrifter og institutpublikationer med samme tendens op i tilknytning til fag som historie, psykologi, sprogvidenskab og litteraturvidenskab.

Firkantet sagt: fra at have været en institutintern publikation blev *Symposion* noget af et internordisk tidsskrift.

Omkring 1982 forlod Gert Ditlev universitetet, og dermed holdt tidsskriftet op med at udkomme. Der kan have været flere årsager, men det drejede sig også om intern strid. Halvfjerdsjerne var som sagt præget af bitre modsætninger i lærergruppen mellem højrefløj og venstrefløj, også kaldet Favrholdt-fløjen og Dør-fløjen. Desværre bredte striden sig ind i de studerendes rækker og prægede i øvrigt også det næste tiår. Tidsskriftet var med interessen for den kritiske videnskabsteori kommet til at svinge over mod venstrefløjen, hvad Gert som person faktisk også gjorde. Da han forlod redaktionen, var der ingen, der kunne eller ville tage over. Favrholdt brød sig ikke om den linje og den faglige bredde, Gert havde anlagt. Det er muligt, jeg gør ham uret, men jeg tror faktisk gerne han så tidsskriftet lukket. Han kunne nok have fået det videreført, hvis han ville.

Religion i firserne

Som foredragsforening var *Symposion* hensygnende på det tidspunkt. Der var vist gået et par år uden aktivitet. Så fik jeg en interesse, der gjorde, at jeg tog initiativ til at få gang i den igen. Det hang sammen med følgende.

Favrholdt fortalte, da jeg blev ansat, at han som medlem af det nye fakultet i Odense med det samme havde slået til lyd for, at der var en række humanistiske kernefag, der hørte med til sådan et fakultet, foruden filosofi var det almen litteraturhistorie, almen sprogvidenskab, kunsthistorie, musikhistorie, religionshistorie og psykologi. Det havde ført til, at fakultetet nedsatte et ekspansionsudvalg, som han var medlem af. Litteraturhistorie blev oprettet i 1967 og almen sprogvidenskab kort efter. Resten blev ikke til noget.

Det skyldtes oliekrisen i 1973. Derefter handlede det kun om at spare, og ekspansionsudvalget blev nedlagt. Men i 1978 tog undervisningsminister Ritt Bjerregaard for første gang skridt til landsplanlægning af de humanistiske uddannelser. Resultatet blev bl.a., at de små gymnasiefag kunne oprettes på alle universiteter. Jeg var medlem af fakultetsrådet. Det bredte sig en næsten euforisk stemning i forsamlingen ved tanken om at kunne genoptage tråden fra ekspansionsudvalget. Der blev nedsat udvalg, der skulle arbejde for at få kunsthistorie og kristendomskundskab oprettet ved fakultetet.

For at gøre en lang og i øvrigt ret dramatisk historie kort, så medførte det, at ministeriet i april 1982 gav tilladelse til, at der blev oprettet et religionsstudium ved Odense Universitet som et forsøg på tre år. Første optag skulle være 1/9 samme år, og faget skulle oprettes som en afdeling under Filosofisk Institut.

Jeg havde meldt mig som interesseret, ikke så meget af interesse for religion som for at kunne holde lidt fri fra det dårlige arbejdsklima på filosofi, eller som jeg også tænkte: for at få min egen sandkasse. Der var en skitse til studieplan, overordnede principper for fagets profil, men intet studienævn og ikke andre lærere. Der blev hurtigst muligt opslået en stilling som religionshistoriker. Jeppe Sinding Jensen blev ansat i begyndelsen af august, og så gik han og jeg i gang med at lave studieordning mv. Det var start i raketfart.

Da jeg havde sundet mig lidt, begyndte jeg at tænke over, at det at have min arbejdsforpligtelse i religion førte mig noget væk fra det filosofiske miljø. Jeg fik da den tanke, at jeg passende kunne bevare kontakten gennem *Symposion*. Dertil kom, at religion også skulle have en faglig forening. Institutfællesskabet gjorde det oplagt at udvide *Symposions* medlemsskare til også at omfatte lærere og studerende i religion.

Jeg allierede mig med Niels Ole Bernsen, der var lektorvikar, og som jeg havde haft noget undervisningssamarbejde med. Han blev formand, og vi fik tre studerende med i bestyrelsen. Vi havde dog ét problem: vi kunne ikke finde foreningens love. Det endte med, at jeg rekonstruerede dem efter hukommelsen, og i nogle år var min håndskrevne version det eneste eksemplar vi havde af lovene. Det kunne vi have undgået, for faktisk var foreningens love blevet trykt i *Symposion* fra september 1969, som jeg havde (og stadig har). Men det huskede ingen af os.

Jeg havde også forestillet mig, at *Symposion* kunne bringe filosofi- og religionsstuderende sammen, de to grupper studerende, som jeg havde så mange relationer til. Men sådan gik det ikke. Når vi lavede en aften med et filosofisk tema, kom de religionsstuderende ikke, og omvendt når vi havde et foredrag, som mere henvendte sig til de religionsstuderende. I det hele taget var de to grupper af studerende ganske forskellige. Med en grov generalisering var de religionsstuderende, hvad jeg vil kalde typisk sproglige studenter, mens de filosofistuderende var typisk matematisk-naturvidenskabelige studerende. Det hører med i billedet, at vi på religion kun måtte optage studerende, der havde bestået et hovedfag i et andet humanistisk fag. – Denne forskel mellem de to grupper af studerende blev med årene langsomt mindre og mindre.

Fester

Inden jeg slutter disse erindringer om Symposium tidlige historie, hører et par ord om festerne med. De sidste mange år har julefrokosten været en fast del af foreningens aktiviteter. Hvordan vi fik mad de første år, husker jeg ikke. Mon ikke vi selv havde noget med? Men på et tidspunkt blev det til, at Jørgen Hass lavede maden. Hass er en fremragende kok, og den mad han leverede, var fantastisk. Der var bare det problem, at maden normalt kom flere timer for sent. Det var selvfølgelig mange mennesker, der skulle bespises, og det var imponerende, at Hass kunne lave alt denne raffinerede mad i et almindeligt lille køkken. Han fik også nogle studerende til at hjælpe sig, men lige meget hjalp det, for sent kom maden altid. Det satte jo sit præg på festerne. For når man sidder og venter på mad, så kan man jo passende underholde sig med at drikke lidt. Resultatet var, at forsamlingen var mere end højroestet, når maden endelig kom, og at festerne varede til langt ud på natten. Ved to-tiden kom der nogle vagter. Jeg tror, Hass bestak dem med god mad, så vi fik lov at fortsætte.

Ved en af de første julefester – vi var ikke ret mange – kom jeg på et tidspunkt til at sidde ved siden af en midaldrende mand. Jeg kendte ham ikke og undrede mig lidt over, hvordan han var kommet med til festen. Der var noget hippie over ham. Han havde en åbentstående læderjakke med pelskrave på, en stor dolk i bæltet, et stort vildt hår og fuldskæg, og så havde han et mellemstort kors i bronze hængende i en kæde om halsen. Det var et kors jeg ikke kendte, jeg blev nysgerrig, tog korset og løftede det lidt frem i lyset for at se nærmere på det, så langt kæden tillod, og spurgte, hvad det var for et kors. Så greb han dolken, løftede den godt op og jog den i bordet mellem os, hvor den dirrende blev stående. ”Nu skal jeg sige dig én ting, hvis du ikke kender et dagmarkors” for han løs. Hvad han mere sagde, husker jeg ikke. Jeg pakkede pænt sammen og skyndte mig at finde andet selskab.

En anden gang hørte jeg vilde skrig ude fra gangen uden for festlokalet. Der lå en af vores studerende, lidt ældre end mig, på ryggen på gulvet og spændte op i bro som et spædbarn, mens han skreg: Jeg vil ikke ha’ jeres fisefilosofi, jeg vil ikke ha’ jeres fisefilosofi! Vi prøvede at komme i kontakt med ham for at få ham standset, men det var helt umuligt, han blev ved. Til sidst tog vi ham fire mand høj i arme og ben og bar ham udenfor, lagde ham i sneen og gik ind igen. Så holdt han op med at skrike.

På et tidspunkt var jeg involveret i et udvalgsarbejde – jeg var vist formand – som drejede sig om at se på mulighederne for at arbejde videre med idéerne fra en humanistisk basisuddannelse, som havde kørt som et eksperiment i nogle år, men til sidst

var blevet lukket. I udvalget sad nogle studerende og løse lærere, der tilhørte den såkaldte venstrefløj, de røde. Ved julefesten var jeg langt hen på aftenen kommet i snak med min gode kollega, Carsten Bengt-Pedersen. Carsten havde som ung været med til at grundlægge partiet Venstresocialisterne og i den sammenhæng bl.a. været med til at lede en ungdomsrejse med ca. 5000 deltagere fra forskellige europæiske lande til Cuba. Om det var et resultat af mødet med Fidel Castros kommunistiske Cuba, ved jeg ikke. Men i hvert fald skiftede han politisk side, blev medlem af Det konservative Folkeparti og var god til at få drejet ethvert af sine ordrige indlæg på institutrådsmøderne til at blive en mere eller mindre aggressiv tale for Gud, konge og fædreland.

Som sagt var jeg faldet i snak med Carsten på et tidspunkt, hvor han havde taget godt til sig af de våde varer. Jeg havde da også fået noget. Som sædvanlig kom han hurtigt til at tale om politik, og det blev konkret på den måde, at han langede voldsomt ud efter "de røde" på universitetet, specielt dem jeg sad i udvalg med. Jeg kan ikke lide dine røde venner, sagde han aggressivt – det var nu ikke mine venner, men det opgav jeg at forklare ham. Carsten hidsede sig op, mine røde venner var nogle slyngler, dem burde jeg ikke have som venner. Til sidst rejste han sig truende op, jeg kunne godt se han ikke var farlig, men rejste mig dog også. Men idet han svingede højre arm med den knyttede næve tilbage for at stange mig en kæberasler, mistede han balancen og tumlede bagover.

Da vi fik ham samlet op mellem bordben og stole, sat ham på en stol, havde fundet hans briller og sat dem på næsen af ham igen, havde han glemt alt om mine røde venner. – Det skal tilføjes, at Carsten hørte til den gruppe mennesker, der bliver aggressive af at drikke spiritus. Det vidste jeg ikke på det tidspunkt, men jeg har senere på et nordisk møde oplevet, at han morgenen efter en lidt fugtig aften gik rundt og sagde til en hel masse mennesker, at de måtte undskylde, hvis han havde fornærmet dem aftenen før, også nogen han dårligt nok havde vekslet et ord med. – I øvrigt havde jeg især i de senere år et glimrende forhold til Carsten.

Symposions videre historie og underholdende episoder fra festerne med de farverige filosoffer vil jeg overlade til andre at berette om.

Filosofi i Danmark i Symposions tid. En sidste digression

Som afslutning vil jeg minde om, at filosofi i Danmark har ændret sig radikalt i de 50 år Symposium har eksisteret. Som sagt var faget, da jeg begyndte at læse, ukendt uden for ganske snævre kredse. Det ændrede sig så småt efter 1968, tilgangen af studerende

til faget tog fart i firserne, og udviklingen fik en foreløbig kulmination i 1987, hvor filosofi blev indført som fag i gymnasiet. Det kom i øvrigt fuldstændig bag på mig, at jeg blev udpeget til formand for det 13-mandsudvalg, der lavede det første regelsæt, bekendtgørelse og vejledning, for faget.

Faget blev fra start et tilløbsstykke i gymnasiet, dets lærere var meget glade for de regler vi havde fået lavet, og grundtæk af dem er vist aldrig blevet ændret.

I dag er det almindeligt, at folk bruger *filosof* som betegnelse for deres erhverv. Det gjorde absolut ingen de første mange år, jeg havde med faget at gøre. Jeg husker, at jeg overvejede det, men syntes det lød alt for prætentøst, som om jeg ville gøre mig selv til en anden Sokrates. Dengang brugte man ofte betegnelsen fagfilosof om de universitetsansatte filosoffer, af og til med en negativ klang. Vanskeligheden med betegnelse skyldes, at mens sproget skelner mellem f.eks. forfatter og litteraturvidenskabsmand, så findes der ikke for filosofiens vedkommende en tilsvarende distinktion. Både for den skabende udøver og den der forsker i de andres skabende udfoldelse, har vi kun det ene ord *filosof*. Der er heller ikke noget skarpt skel.

Det kan jo også nævnes, at i skrivende stund (begyndelsen af 2018) har landets kulturminister Mette Bock, kunstmuseet Louisianas direktør Poul Erik Tøjner og Det kgl. Teaters direktør Morten Hesseldahl alle en hovedfagseksamen eller konferens i filosofi. Morten er i øvrigt netop på vej til at blive administrerende direktør på forlaget Gyldendal. En uddannelse i filosofi kan føre til lidt af hvert.

Filosofi er i løbet af de 50 år blevet et anerkendt, respekteret og vigtigt element i dansk kultur, sådan som det f. eks. altid har været i Frankrig.

En selektiv moralfilosofisk status

Af Anne-Marie Søndergaard Christensen



Som en del af genlanceringen af Refleks har redaktørerne bedt ansatte ved filosofi SDU om at skrive et oplæg om, hvad der foregår i vores felt for tiden. Mit er helt overordnet moralfilosofi, og efter at have tygget lidt på spørgsmålet er jeg nået frem til, at det korte svar må være: Der sker rigtig meget!

Hvis svaret skal være lidt længere, så kan man for det første pege på, at moralfilosofien i øjeblikket er i en tilstand af opbrud og forandring i forhold til metoder og tilgange, en øget interaktion mellem forskellige teorier, og et styrket samarbejde med andre discipliner. Moralfilosofien er p.t. så forskelligartet og undergår så store omvæltninger, at det er svært at sige noget generelt om, hvor det alt sammen er på vej hen. Jeg har derfor valgt i stedet at fokusere på nogle af de områder, som jeg arbejder med i min egen forskning, og som på den ene eller anden måde kan siges at være eksemplariske for den nuværende udvikling, nemlig Wittgensteiniansk etik, dydsetik, og kontekst-orienteret moralfilosofi. Temaerne afspejler også en del af en kronologi i min egen forskning, som havde sit udgangspunkt i undersøgelsen af Wittgensteins filosofis betydning for moralfilosofi, men som gennem tiden, som en rullende snebold, er vokset i omfang og efterhånden integrerer en række andre positioner.

Wittgensteiniansk etik

Da jeg omkring årtusindskiftet arbejdede med at skrive en ph.d.-afhandling om Wittgensteiniansk etik, havde jeg det store privilegium, at jeg på daværende tidspunkt kunne læse næsten alle akademiske tekster skrevet på engelsk eller tysk indenfor dette område. Det var noget sværere at finde frem til litteraturen, og det krævede for eksempel en del tid på Statsbiblioteket med kartotekskort og gennemgang af printede oversigter over ph.d.-afhandlinger fra alle del af verden. Men da jeg en forårsdag i 2005 var kommet levende gennem mit forsvar, havde jeg nok en antagelse om, at jeg havde skrevet en ganske dækkende fremstilling af *hele* forskningen om de etiske perspektiver i den tidlige og sene Wittgensteins tænkning, og at jeg dermed havde haft muligheden for at diskutere alle relevante aspekter ved samme.

Udviklingen i forskningen inden for Wittgensteiniansk etik har siden (ikke overraskende) vist, at jeg tog fejl. Forskningen er siden eksploderet, både inden for den mere eksegetiske interesse i Wittgensteins skrifter, og inden for den mere generelle moral-filosofiske tradition, som er vokset ud af hans filosofi. Denne særlige partikularistiske etik-forståelse og metodiske tilgang til moralfilosofiske spørgsmål er særligt etableret af forløberne Cora Diamond, Lars Hertzberg, Stanley Cavell og Raimond Gaita, og den har udviklet sig til en selvstændig og omfattende tradition inden for moralfilosofi. Men det er altså i dag ikke mere menneskeligt muligt for en person at læse alt, der er skrevet om 'Wittgensteiniansk etik', og der er nok ingen, der (som jeg) mere forfalder til illusionen om at have diskuteret alt det væsentlige indenfor området.

Den forskning i Wittgensteinsk etik, som har et eksegetisk udgangspunkt og fokuserer på at udfolde og diskutere temaer fra Wittgensteins egne tekster, samler sig i dag ofte om særlige temaer, for eksempel ideen om en uudsigelig etik (inspireret af Wittgensteins tidligere værk *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1922), afvisningen af en 'fact-value' distinktion i moralfilosofi, den moralske betydning af aspekt-seen (begge inspireret af hovedværket *Philosophical Investigations*, 1953), og ideen om moralske visheder.

Som eksempel på et tema, der særligt har vind i sejlene i disse år, kan man netop fremhæve moralske visheder. I sit sene værk *On Certainty* (1969) viser Wittgenstein, hvordan vores epistemiske sprogspil omfatter en særlig form for *visheder*, som udgør rammen om vores videns-sprogspil, men som ikke selv tager form af viden, da vi ikke meningsfuld kan betvivle dem. Visheder står fast for os, idet intet i vores eksisterende

sprogspil reelt kan rokke ved vores tiltro til dem. Som eksempler nævner Wittgenstein bl.a. visheden om, at jeg har en hånd, at der er fast grund udenfor min dør, når jeg går udenfor, at jorden har eksisteret i lang tid før jeg blev født, og visheden om hvad mit navn er. Disse visheder har forskellige oprindelse og forskellige karakteristika, nogle synes fx at være knyttet til fysiske kendsgerninger, men andre er kontingente, som et andet af Wittgensteins eksempler, som var en vished i slutningen af 40'erne, da Wittgenstein skrev sin tekst, men ikke er det mere, nemlig at intet menneske har været på månen. Ideen om epistemiske visheder har ansporet en diskussion om, hvorvidt vores moralsk liv også omfatter moralske visheder, som ikke kan betvivles, men som er med til at etablere forudsætningerne for vores moralske diskussioner og muligheden for at give moralske grunde. Diskussionen af dette spørgsmål er omfattende (se for eksempel Pleasants 2008, 2009, 2015, Christensen 2011, Herman 2015, O'Hara 2018), og særlig intens lige nu er diskussionen om, hvorvidt der findes universelle moralske visheder, eller om disse altid er lokale (se fx diskussionen mellem Ariso 2020 og Laves 2021). Denne diskussion knytter også an til en pågående diskussion om moralske forandring (Moody-Adams 2016, Härmäläinen 2017, Eriksen 2021).

Dydsetik

Gennem min forskning i Wittgensteins filosofi og Wittgensteiniansk moralfilosofi har jeg været med til at udfolde en række kritiske argumenter mod former for etisk teori, som hviler på abstrakte principper, ikke engagerer sig særlig i kontekstens betydning for moralske spørgsmål og ikke tillader megen plads til udvikling og udøvelse af praktisk fornuft. I årene efter færdiggørelsen af min afhandling ledte dette til en interesse i dydsetik, som kulminerede med, at jeg i 2008 udgav den første danske monografi om emnet, *Dydsetik – arven fra Aristoteles*. På dette tidspunkt var der fokus på, med udgangspunkt i den klassiske græske tænkning, at udvikle en moderne form for dydsetik, som kunne være relevant i en virkelighed præget af et større fokus på værdipluralisme og individualitet, end vi finder i den græske tænkning, ligesom der var et ønske om at etablere dydsetikken som et alternativ til de på det tidspunkt fremherskende teorier indenfor moralfilosofien, konsekventialisme og deontologi.

Begge målsætninger er i dag lykkedes til fulde, og forskningen inden for dydsetikken har derfor vendt sig mod andre opgaver, som undersøgelser af specifikke dyder, spørgsmål om dydsetikkens bidrag til at belyse praktiske etiske spørgsmål – det man kan kalde anvendt dydsetik – og forholdet mellem dydsetik og andre etiske positioner.

Som et særlig interessant eksempel på det sidste kan nævnes Irene McMullins bog *Existential Flourishing* (2018), der kombinerer dydsetikken med indsigter fra en række eksistenstænkere. McMullins særlige bidrag er at vise, hvordan moralske spørgsmål ofte rækker ud til tre forskellige normative domæner. Fra et første-persons perspektiv udfordres vi moralsk til at blive det bedst mulige selv, en udfordring som knytter direkte an til dydsetikkens centrale ide om det moralske selv som noget, der skal udvikles. Fra et andet-persons perspektiv viser McMullin, med inspiration fra Levinas, hvordan vi udfordres i ansigt-til-ansigt relationen med den anden. Og fra et tredje-persons perspektiv stilles vi overfor spørgsmål om vores fælles standarder og institutioner. I arbejdet med disse perspektiver lægger McMullin desuden særlig vægt på Iris Murdochs ide om, at det er en del af undersøgelsen af moralske spørgsmål at afgøre, hvad vi overhovedet skal se som moralsk relevant, og hvordan vi skal begrebsliggøre relevante aspekter der omgiver moralske spørgsmål.

Jeg har ikke selv bidraget meget til denne diskussion om forholdet mellem dydsetik og andre fremherskende etiske positioner (med en mulig undtagelse i Christensen 2019), idet min egen forskning snarere har ledt til en ide om at arbejde i moralfilosofi kræver et bredt kendskab til moralske positioner, af grunde som er inspireret af både Wittgenstein og Murdoch. Generelt mener jeg, at moralfilosoffer har brug for en omfattende forståelse af moralsk relevans og et bredt kendskab til begreber for at kunne give en adækvat beskrivelse af alle aspekter af et moralsk spørgsmål.

Kontekst-orienteret moralfilosofi

Det sidste område jeg vil nævne, adskiller sig fra de to foregående ved ikke at være en veletableret forskningstradition inden for moralfilosofi, idet området endnu er ved at blive bygget op, nemlig kontekst-orienteret moralfilosofi. Området trækker dog på indsigter fra både Wittgensteiniansk etik, dydsetik og traditioner som pragmatisme, feministisk etik og anvendt etik, særligt bioetik. Grundideer er, at mange moralske spørgsmål kræver indgående kendskab til den kontekst, hvori de opstår, og at moralfilosoffer må opgive en teoretisk drevet top-down tilgang til fordel for et engagement i de kontekster, hvori spørgsmålene optræder. En sådan kontekstualiseret tilgang betyder, at filosoffer må finde samarbejdspartnere uden for filosofien, og de må engagere sig i andre vidensområder som historie, antropologi, litteratur eller vende sig mod praktikere og relevant empirisk forskning for at kunne undersøge deres spørgsmål. Dette er en krævende øvelse, ikke bare fordi man som filosof skal bevæge sig udenfor

sin filosofiske 'comfort zone', men også fordi der må udvikles nye metodologiske tilgange, der kan integrere filosofisk refleksion med andre aktiviteter og former for viden. På et metaetisk plan betyder en kontekstualiseret tilgang desuden, at man ikke på forhånd kan afgøre hvad der har moralsk relevans, det afgøres først gennem undersøgelsen af et konkret moralsk spørgsmål.

Mit arbejde indenfor dette område er i øjeblikket fokuseret inden for et internationalt forskningsprojekt, *Contextual Ethics*, hvor vi samarbejder om at udvikle forståelsesrammer og begreber og metodiske tilgange som kan anvendes i realiseringen af, hvad der endnu nok mest er et ideal eller en målsætning for moralfilosofisk arbejde. Projektet blev indledt med en meget vellykket workshop på SDU i efteråret 2019, men blev hårdt ramt af følgerne af covid-19, idet denne form for udforskende og udviklende forskningsarbejde ikke særlig godt kan udfolde sig over Zoom. Vi genoptager dog projektet dette efterår samtidig med, at vi kan glæde over, at den ufrivillige pause ikke er helt spildt, idet vi har fået udgivet vores første samlede tidsskriftnummer om emnet (Christensen og Eriksen 2020), ligesom individuelle artikler også begynder at vokse frem (Christensen 2020b, Hämmäläinen 2021). I øjeblikket er min interesse samlet om at udvikle metodiske tilgange til at integrere filosofisk og kvalitativ empirisk arbejde i sundhedsetikken, et arbejde som også er knyttet til forskningen i Center for Sundhedsfilosofi og etik.

Afsluttende bemærkning

Et fantastisk og frustrerende aspekt ved at arbejde inden for filosofi er, at der sjældent er noget som bliver rigtigt 'færdigt'. Derfor er det imidlertid også altid en udfordring at blive spurgt, hvad jeg arbejder med 'lige nu'. For i et eller andet omfang arbejder jeg stadig med de fleste af de ting, jeg har berørt igennem min forskningskarriere. Så ovenstående er bare et udvalg – et snapshot om man vil – af relevante områder. Andre muligheder kunne have været etik og litteratur (forthcoming), moralfilosofiens status og metode (se for eksempel 2020a og 2020c) de etiske aspekter ved kærlighed (2020d), K.E. Løgstrups tænkning (Christensen og Eriksen 2021), professionsetik (2021) eller, som sagt, i stigende grad sundhedsetik (Oxholm et al 2021). Men det må blive ved en anden lejlighed...

Litteratur

- Ariso, J.M. 2020. "Why the Wrongness of Killing Innocents is Not a Universal Moral Certainty". *Philosophical Investigations*. First published: 10 December 2020.
- Christensen, A.M.S. 2011. "What Matters to Us. Wittgenstein's Weltbild, Rock and Sand, Men and Women". *Humana Mente – Journal of Philosophical Studies* 18: 141-163.
- Christensen, A.M.S. 2019. "Boundless Nature. Virtue Ethics, Wittgenstein and Unrestricted Naturalism". In B. de Mesel & O. Kuusela (eds.): *Ethics in the Wake of Wittgenstein*, pp. 63-33. London: Routledge.
- Christensen, A.M.S. 2020a. "The philosopher and the reader: Kierkegaard and Wittgenstein on love and philosophical method", *European Journal of Philosophy* 28(4): 876-891.
- Christensen, A.M.S. 2020b. "How to Work With Context in Moral Philosophy?". *Sats. Northern European Journal of Philosophy* 21(2), special issues on Contextual Ethics: 159-178.
- Christensen, A.M.S. 2020c. *Moral Philosophy & Moral Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Christensen, A.M.S. 2020d. "Løgstrup and Lévinas on the Relationship Between Ethics and Love", special issue on Lévinas and Løgstrup edited by R. Stern & Irene McMullin. *The Monist* 103(1): 1-15.
- Christensen, A.M.S. 2021. "Professionsetikkens personlige dimensioner". In Kari Blume Dahl (ed.): *Professionspsykologi*, Aarhus Universitetsforlag.
- Oxholm, C., Christensen, A.M.S., Christiansen, R., Wiil, U.K., Nielsen A.S. (2021). "Attitudes of Patients and Health Professionals Regarding Screening Algorithms: Qualitative Study". *JMIR Formative Research* 5(8): e17971.
- Christensen, A.M.S. Forthcoming. "Plade, råbte jeg, plade! Om identitet og sprog i litteratur og filosofi". In Adam Paulsen and Leander Møller Gøttcke (eds.): *Identitetspolitik og kunstens autonomi*. København: U Press
- Christensen, A.M.S. og C. Eriksen (editors). 2020. Special Issue of *Sats. Northern European Journal of Philosophy* 21(2): "Contextual Ethics. Developing Conceptual and Theoretical Approaches".
- Christensen A.M.S. and Eriksen, C. (2021). "Each Other's World, Each Other's Fate—Løgstrup's Conception of Basic Trust". *International Journal of Philosophical Studies* 29(1): 24-43. doi.org/10.1080/09672559.2021.1885136.
- Eriksen, C. 2020. *Moral Change. Dynamics, Structure, and Normativity*. London: Palgrave Macmillan
- Hermann J. 2015. *On Moral Certainty, Justification and Practice: A Wittgensteinian Perspective*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Hämäläinen, N. 2017. "Three Metaphors Toward a Conception of Moral Change". *Nordic Wittgenstein Review* 6(2): 47-69.
- Hämäläinen, N.. 2021. "Contextuality, Bioethics, and the Nature of Philosophy: Reflections on Murdoch, Diamond, Walker, and the Groningen Approach". *IJFAB: International Journal of Feminist Approaches to Bioethics* 14(1): 103-119.
- O'Hara, N. 2018. *Moral Certainty and the Foundations of Morality*. London: Palgrave Macmillan
- Laves, S. 2021. "Why the Wrongness of Killing Innocent, Non-threatening People is a Universal Moral Certainty". *Philosophical Investigations*. First published: 29 June 2021.

- McMullin, I. 2018. *Existential Flourishing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moody-Adams, M.: "Moral Progress and Human Agency". *Ethical Theory and Moral Practice* vol. 20, no. 1, 2016: 153–168.
- Pleasant N. 2008. "Wittgenstein, Ethics and Basic Moral Certainty." *Inquiry* 51(3): 241–267.
- Pleasant N. 2009. "Wittgenstein and Basic Moral Certainty." *Philosophia* 37(4): 669–679.
- Pleasant N. 2015. "If killing isn't wrong, then nothing is: A naturalistic defence of basic moral certainty." *Ethical Perspectives* 22(1): 197–215.
- Wittgenstein, L. 1922. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translation. D.F. Pears and B.F. McGuinness. London: Routledge and Kegan Paul 1961.
- Wittgenstein, L. 1953. *Philosophical investigation/Philosophische Untersuchungen*, 4th ed. Wiley-Blackwell 2009.
- Wittgenstein L. 1969. *On Certainty*, trans. GEM Amscombe. Oxford: Blackwell.

Derfor læste vi Marcuse i -68.

Af Niels Thomassen

”Man kommer længst ad den rette vej, jo mere energisk man tager afstand fra det gale”.

Det er en af de markante aforismer, hvori Villy Sørensen i 1961 sammenfattede sit livssyn. Det var i bogen *Hverken-Eller* (s. 243). Vejen frem består ikke i at sætte sig gode mål og søge at realisere dem, men i kritik og bekæmpelse af det gale. Det gale er alt det onde, de traumer af psykisk, social og eksistentiel art, der forvrænger menneskers liv.

Men Villy Sørensens sentens er også en glimrende sammenfatning af et grundlæggende synspunkt i den ældre Frankfurterskole. Det var en gruppe filosoffer og socialvidenskabsmænd, der i 1920'erne og -30'erne var blevet samlet omkring Institut for Socialforskning i Frankfurt am Main. Blandt dem var Herbert Marcuse. De flygtede for nazisterne, de fleste til USA, hvor Marcuse blev og virkede til sin død i 1979.

Marcuse var ret ukendt, da han i 1964 skrev bogen *Det én-dimensionale menneske*, men den gjorde ham i løbet af få år verdenskendt. Han blev ungdomsoprørets filosof, i hvert fald i USA, Tyskland og Norden. I Frankrig var det primært Jean-Paul Sartre, oprørerne støttede sig til.

Det én-dimensionale menneske blev oversat til dansk efter maj 1968 og udkom i foråret 1969 – så overskriftens ord er lidt af en tilsnigelse, for herhjemme var det først fra 1969, Marcuses bog for alvor blev studeret. Men hvorfor lige den? Det er en solid akademisk afhandling, forudsætter ganske meget hos sin læser, nok så tung at komme igennem.

For at svare på spørgsmålet er det nødvendigt at minde om den historiske kontekst. Anden Verdenskrig efterlod et lemlæstet Europa. De materielle ødelæggelser var enorme og de menneskelige lidelser ufattelige. Al mening med tilværelsen havde fået et grundskud, fortvivlelse og angst gennemsyrede kulturerne. Det var den livsstemning, der fandt mæle i eksistentialismen, især i Sartres og Albert Camus' formuleringer. I en tilværelse behersket af tomhed og absurditet, er der kun den mening, du selv skaber. Du må vælge dit livsprojekt og dine værdier. Det er ikke værdierne, der bestemmer, hvad du skal vælge, men dig, der sætter værdier, ved at vælge. Sådan lød Sartres budskab.

Men Europa rejste sig af asken. I løbet af halvtredserne og tresserne kom der en kolossal vækst i velstand. Herhjemme var det meget synligt i landbrugets mekanisering, i maskiners aflastning af tungt legemligt arbejde på arbejdspladserne og i hjemmene, i den frembrusende bilisme og i de nye parcelhuskvarterer. Materialisme gennemtrængte sammenfundet som en eufori.

Men samtidig voksede en dyster skygge op over himlen: den kolde krig var under fuld udvikling. Europa blev tæt besat med atombevæbnede missiler. I øst stod der raketter, rettet mod byer som København, klar til affyring. Vi kom til at leve i en skov af atomraketter. Berlinmuren blev opført i 1969 som en massiv materialisering af det jerntæppe, der delte Europa i Vest og Øst.

På den ene side havde fornuften i form af genopbyggelse og velstand altså igen fået overtaget. På den anden side stormede våbenkapløbet af sted. Fornuft og vanvid filtret sammen i en absurd blanding. Det var præcis det, Marcuse satte ord på og blæste til kamp mod.

I halvtredserne og især i tresserne var der herhjemme en stor og voksende interesse for eksistentialisme og eksistensfilosofi. I løbet af et par år skiftede dagsordenen radikalt med studenteroprørets fremkomst. *Det én-dimensionale menneske* kom nærmest som en fanfare ind i det gamle universitetsmiljø.

Marcuses bog er fra først til sidst et engageret værk, der kalder til kamp mod alt det gale, som Villy Sørensen kaldte det. Som kritisk samfundsteori bygger bogen på værdier. Den ene er, "at menneskets liv er værd at leve, eller snarere, at det kan og bør gøres værd at leve". Den anden er, "at der i et givet samfund eksisterer bestemte muligheder for at forbedre menneskers liv og bestemte måder at realisere disse muligheder på" (s. 10f)¹. Et hovedpunkt i Marcuses bog er, at de højtudviklede industrisamfund realiserer disse muligheder på en måde, som overvejende tilfredsstillende falske behov. Dermed forvrænges menneskers liv. De gøres fremmede for deres egentlige selv. Det gælder om at beskrive samfundet på en måde, så alt det gale træder frem, så fremmedgørelsen kan blive bevidst og bekæmpes. Det drejer sig ikke om at udkaste utopier, men om det der kaldes en *bestemt negation* af det etablerede samfund (udtrykket stammer fra Hegel).

¹ Sidehenvisninger er til *Det én-dimensionale menneske*, Gyldendal 1969.

Et hovedtræk i Marcuses analyse er som sagt, at de store fremskridt i kampen for tilværelsen, den stærkt øgede velstand, som i sig selv er fornuftig, er gennemsyret af ufornuft. Værst er, at den teknologiske vækst i vid udstrækning motiveres af våbenkapløbet, af truslen om atomkrig, terrorbalancen mellem Øst og Vest. Men Marcuse kritiserer også, at den store produktivitet sker med indbygget spild. Varer produceres uden større tanke for holdbarhed, så forbrugerne kan smide væk og købe nyt, når tingene bryder sammen, og der produceres uden hensyn til ressourcer.

Marcuses kritik blev kraftigt underbygget af den skelsættende bog *Grænser for vækst*, der kom i 1972. Den var udarbejdet af et større panel af videnskabsfolk og erhvervsfolk, kaldet Romklubben. Troen på vækst uden grænser, der havde været fremherskende i europæisk kultur siden Oplysningstiden, fik et videnskabeligt begrundet grundskud. FN-rapporten *Vor fælles fremtid*, kaldet Brundtlandrapporten, fra 1987 knæsatte begrebet bæredygtighed.

For Marcuse skiller de moderne samfund sig ud fra tidligere ved, at det ikke er en bestemt klasse af kapitalister, der bestemmer og undertrykker, men det er produktionsapparatet, teknologien, der har selvstændiggjort sig. Den fornuftighed, der ligger i at øge velstanden, er blevet enerådende. Den er et led i virkeliggørelsen af et bestemt historisk projekt, ”nemlig det at opleve, omforme og organisere naturen som rent objekt for beherskelse” (s. 16). Med denne formulering får Marcuse sagt, at vores produktionsform ikke er et uomgængeligt livsvilkår; den er et menneskeligt projekt og dermed noget vi kan ændre. Men han får også sagt, at mennesket kan have andre forhold til naturen end at gøre den til middel for vores livsudfoldelse.

Den teknologiske udvikling skaber en lang række behov, som Marcuse karakteriserer som falske, behov der er pålagt individet udefra: ”De fleste af de herskende behov for at slappe af, more sig, at handle og forbruge i overensstemmelse med annoncerne, at elske og hade det, som andre elsker og hader, tilhører denne kategori af falske behov” (s. 25). Andre eksempler er tilfredsstillelse af behov uden hensyn til produkternes sikkerhed og farlighed. Hermed rejser Marcuse en diskussion om forholdet mellem falske og sande behov, som i mange versioner har gjort sig gældende siden og bl.a. har ført til regler om forbrugeroplysning på varer, som vi kender det i dag.

Den teknologiske rationalitet er blevet enerådende, og dermed er samfundene blevet én-dimensionale. Marcuse gør rede for, hvordan denne én-dimensionalitet gør sig gældende i samfundet på mange planer, ligesom den gør sig gældende i

”kulturindustrien” med dens glatte og harmløse produkter samt i filosofien. Et centralt begreb i den sammenhæng er repressiv tolerance. Derved forstår Marcus det fænomén, at kritiske synspunkter og holdninger accepteres af *Det Bestående* (*The Establishment*) på en måde, så de ikke er farlige. De undertrykkes og uskadeliggøres i og med de tolereres. De inddæmmes af det én-dimensionale samfunds ”harmoniserende pluralisme, hvor de mest modstridende værker og sandheder lever fredeligt og ligegyldigt side om side” (s. 78).

Et andet centralt element i Marcuses kritik er, at de højtudviklede samfund bruger menneskerettighederne til at legitimere sig selv, dvs. til at legitimere den ufrihed og undertrykkelse, der hersker. Det bør kritiseres på den måde, at man tager udviklingen på ordet for at se, om der faktisk er tale om fremskridt i menneskelighed. Når systemet hævder, at samfundet fremmer frihed, demokrati og det gode liv, så må den kritiske teori undersøge, om det rent faktisk forholder sig sådan, med andre ord om det i virkeligheden drejer sig om magt, penge, indflydelse. Kritikken var vendt mod både Vest og Øst.

Det var i første halvdel af Det 20. Århundrede en alment accepteret videnskabsfilosofi ved universiteterne, at videnskaberne gav objektive og værdifri beskrivelser af verden. Det er positivismens videnskabsopfattelse. Det kalder frankfurterskolen traditionel teori. Over for det stiller de deres kritiske teori.

For Marcuse befinder vi os som sagt inden for et bestemt historisk projekt, der handler om at opfatte og bruge naturen alene som middel for menneskelig behovstilfredsstillelse. Også de moderne videnskaber er del af dette projekt. Selv den matematiske fysik er altså ikke værdifri, så sandt den implicerer en bestemt vurdering af naturen. Videnskaberne bygger med på det historiske projekt ved at formulere dets naturerkendelse og levere viden, der anvendes mangfoldige steder i samfundet. Hverken som ren eller som anvendt erkendelse er videnskaberne værdifri. Universiteterne er ikke placeret i en ren erkendelses verden, hævet over samfund og politik, men led i den sociale struktur. De udøver en mere eller mindre skjult politisk eller ideologisk funktion.

Universiteterne må blive bevidste om deres rolle i det historiske projekt. De må gøre sig deres værdigrundlag bevidst og tage det op til kritisk undersøgelse. Videnskaberne må blive til kritisk teori, inddrage og forholde sig til de samfundsmæssige værdier, de

er med til at fremme. Det var grundtanken i det, der blev kaldt det kritiske universitet. RUC var fra starten stærkt præget af disse tanker.

Beherskelsen af naturen hænger sammen med menneskers kontrol af mennesker, ikke ved magt, men ved videnskabelige og tekniske metoder. Kampen for tilværelsen må fredeliggøres. I en fredeliggjort verden "ville videnskaben nå frem til væsensforskellige opfattelser af naturen og fastslå væsensforskellige kendsgerninger" (s. 177 – 78).

Det var provokerende ord, og i de følgende år blev spørgsmålet om videnskabernes værdifrihed heftigt og indædt diskuteret i mange danske universitetsmiljøer. Marcuses bog var et klart eksempel på kritisk videnskab eller altså kritisk teori.

Befolkningerne i det højt udviklede samfund var relativt tilfredse. For Marcuse måtte frigørelsen begynde med en bevidstgørelse af, at det i vid udstrækning var en falsk lykke. Men hvor skulle oprøret komme fra? De eneste muligheder, Marcuse så, var "outsiderne", de der på en den ene eller anden måde var helt uden for samfundet. Det var beboerne i ghettoerne, især de sorte, befolkninger i Den tredje Verden og så de studerende – Marcuse kom hurtigt til at nære store forventninger til studenteroprøret.

Men også kunsten havde for Marcuse en vigtig rolle. Det gjaldt mere direkte samfundskritisk kunst som Bertold Brechts dramaer, men også traditionen fra den store klassiske kunst frem til den mere eller mindre uforståelige modernisme. Thi for Marcuse som for f.eks. Adorno var "skønhed et løfte om lykke" (ordene skyldes den franske forfatter Stendahl). I selve den skønne form ligger et håb om en smuk, en lykkelig verden. Således forstået er der samfundskritik i en symfoni af Mozart lige så vel som i en novelle af Kafka.

En oplagt indvending mod Marcuse er, at han er utrolig enøjet. Det har han dog selv taget højde for. Han skriver faktisk i forordet, at "min analyse er rettet mod tendenser i de højest udviklede moderne samfund. Der er store områder både inden for og uden for disse samfund, hvor de beskrevne tendenser ikke gør sig gældende" (s. 17). Selvom Marcuse undervejs i bogen synes at glemme dette forbehold, så er det dog præcis deri, forklaringen på bogens gennemslagskraft ligger: Den satte ord på nogle fremherskende tendenser. Den gjorde det grundigt, klart og velunderbygget.

Hvad er det så for et samfund, et menneskeliv, Marcuse ser frem mod? Grundlægende er hans svar, at når vi har gjort op med og afskaffet alt det gale, så vil vi være frie til at bestemme, hvad vil med vores liv. Men lidt siger han dog. Det historiske alternativ til velfærds- og krigssamfundet (the welfare and warfare society), som han kalder det, er et samfund med en produktion uden spild og unødigt slid, et samfund hvor fritiden ikke opfyldes af kulturindustriens overfladiske tilbud, et samfund hvor kampen for tilværelsen ikke bare fortsættes bevidstløst, men sammen med forholdet mennesker imellem fredeliggøres. Med Marcuses egne ord: et samfund med "planlagt udnyttelse af ressourcerne for at tilfredsstille de livsvigtige behov med et minimum af slid, omformningen af fritid til *fri* tid, fredeliggørelse af kampen for tilværelsen" (s. 259). Med udgangspunkt i Freuds dybdepsykologi taler Marcuse tillige om en frisættelse af de erotiske drifter i videste forstand.

Men ellers er det tid at vende tilbage til Villy Sørensen. For han nåede nogle år senere til en anden erkendelse end den, hans citerede aforisme giver udtryk for. I *Uden mål – og med* (1973) skrev han: "Enhver menneskelig virksomhed behøver et mål til at samle energien, og ethvert menneskeligt samfund behøver et fælles mål til at samle energierne" (s. 177). Den indsigt mangler hos Marcuse.

68-bevægelsen startede herhjemme med et voldsomt oprør på Københavns universitet, parallelt med tilsvarende begivenheder i Paris. Det skyldtes bl.a. en universitetsstruktur, der slet ikke var indrettet på de mange studerende, der strømmede til i tresserne. 68-bevægelsen var også et generationsopgør, et opgør med autoriteter, en anti-autoritær bevægelse. Men 68-bevægelsen var meget mere end et studenteroprør og et ungdomsoprør. Det var en bred samfundsmæssig forandring, en kulturrevolution kunne man sige. Sammenfattende kan man vel bedst karakterisere bevægelsen som en *socialistisk humanisme*. Over for kommunismen i øst fremhævede man det enkelte menneskes værdighed og rettigheder, over for den vestlige kapitalisme fremhævede man socialismen – omend der var stor uenighed om, hvilken form for socialisme det skulle være. Et meget væsentligt aspekt af bevægelsen var i øvrigt kvindefrigørelse og seksuel frigørelse. I Danmark var der ikke noget "rødt" flertal i Folketinget mellem 1968 og 2011. Det var ikke en politisk, men en kulturel revolution.

68-bevægelsen var filosofisk og videnskabeligt funderet. Vil man have en lidt dybere forståelse af det, der skete, er der næppe nogen bedre vej end at tage fat på Marcuses *Den én-dimensionale menneske*.

PS: Jeg var i min studietid og de første par år på Odense Universitet især optaget af eksistensfilosofi, havde læst det politiske filosofi og samfundsteori, der stod på boglisten, men uden større interesse. Studenteroprøret vakte min nysgerrighed. I foråret 1969 gennemgik jeg *One-dimensional Man* med et blandet hold studerende. Midt på foråret tog en del af dem til København for at deltage i en Vietnamdemonstration. De kom rystede tilbage og fortalte, hvordan det var endt med, at de blev jaget af politi med knipler ind gennem Fælledparken. Der var endog blevet slået på en gravid kvinde.

Nogenlunde samtidig blev jeg bedt om at skrive en leksikonartikel om Marcuse til et Gyldendal-leksikon. Jeg fandt en Ludwig Marcuse, i øvrigt ikke uinteressant, men ikke Herbert. Jeg måtte opgive at levere artiklen.

Litteratur

Sidehenvisninger er til *Det én-dimensionale menneske*, Gyldendal 1969.