

REFLEKS

#46

FILOSOFI SDU ODENSE

ISSN 0906-4664

Refleks er et uafhængigt filosofisk magasin, der udgives med støtte fra Institut for Filosofi, Pædagogik og Religionsstudier - Syddansk Universitet, Odense.

Redaktionen består af to studerende samt en underviser. Artikler skal ikke opfattes som givende udtryk for instituttets meninger og holdninger.

Oplag: 150

Adresse:

Refleks
IFPR
Syddansk Universitet
Campusvej 55
5230 Odense

Redaktion:

Anne Sofie Bang Lindegaard
alind07@student.sdu.dk

Thomas Hansen
thomh07@student.sdu.dk

Caroline Schaffalitzky de Muckadell
csm@ifpr.sdu.dk

Deadline for næste nummer: Medio maj 2011

Forord

Refleksredaktionen er blevet udvidet med et tredje medlem, Caroline Schaffalitzky. Caroline er adjunkt på instituttet, og hun er med på redaktionen for at Refleks' faglige kvalitet kan blive endnu bedre. Målet med Refleks er at give studerende og undervisere mulighed for at ytre sig fagligt og at udgive videnskabelige artikler på et niveau studerende kan være med på. Med en underviser i redaktionen håber vi i endnu højere grad at sikre god kvalitet og et Refleks som er fagligt interessant og gerne lidt udfordrende. Vi håber også at dette vil give endnu flere studerende og undervisere lyst til at bidrage til Refleks.

Vi har også benyttet lejligheden justere den redaktionelle linje. Således har vi ændret lidt på retningslinjerne for artikler som I kan læse bagerst i dette nummer. Artikler skal fortsat suppleres med boganmeldelser og her vil vi opfordre til at de bliver skrevet ud fra en vis baggrundsviden om det givne filosofiske emne og/eller forfatterskab. I dette nummer har Stig Børsen således anmeldt Wittgensteins *Kultur og*

Værdi – Spredte Bemærkninger, og vi håber at andre – undervisere og studerende – vil få lyst til på samme måde at anmelde bøger som berører netop jeres interesse- og beskæftigelsesområde.

I dette nummer af Refleks kan I læse anden del af Johannes Nietzkes opgave om forholdet mellem Foucault og Frankfurterskolen. Dernæst bidrager Sara Green med en artikel om Foucaults syn på og analyse af biologien. Så følger Thomas Hansens artikel om Spinozas politiske filosofi som beskriver hvilket syn på politik der følger af Spinozas metafysik. Dernæst kommer Thomas Victor Østerbergs artikel om overgrebet i filosofisk betydning, og til sidst kommer Stig Børsens nævnte boganmeldelse.

Rigtig god læselyst!

På vegne af redaktionen

Anne Sofie Bang Lindegaard

Indholdsfortegnelse

| | |
|---|----|
| Foucaults angreb på humanismen - Et forsvar af Adornos inkonsekvens mod apologeten af det store nietzscheanske forsknings projekt. <i>Af Johannes Nietzsche</i> | 6 |
| Biologiens historie - Foucaults analyse af humanvidenskabernes positive ubevidste <i>Af Sara Green</i> | 21 |
| Statens rolle og grundlag i Spinozas politiske filosofi <i>Af Thomas Hansen</i> | 40 |
| Overgrebet <i>Af Thomas Victor Ø. Rasmussen</i> | 53 |
| Nogle fokuserede bemærkninger angående Ludwig Wittgenstein: Kultur og Værdi – Spredte Bemærkninger <i>Af Stig Børsen</i> | 65 |

Foucaults angreb på humanismen

– Et forsvar af Adornos inkonsekvens mod apologeten af det store nietzscheanske forsknings projekt.

Af Johannes Nietzsche

”Wir hegen keinen Zweifel – und darin liegt unsere petitio principii -, daß Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken untrennbar ist“
Max Horkheimer og Theodor W. Adorno -
Dialektik der Aufklärung

B. Forord til anden del

Nedenstående tekst er det andet afsnit af mit bachelorprojekt. Første del blev offentliggjort i sidste nummer af Refleks. Dette afsnit er et forsøg på at differentiere på det normative plan. Det kan yderligere deles i to afsnit; et teoretisk og et praktisk. I det teoretiske afsnit vil jeg sammenligne Foucaults og Horkheimer/Adornos tolkning af Nietzsche og de Sade. I det praktiske afsnit vil jeg beskrive Foucaults positioner til vanvid og krig og kritisere dem ud fra den kritiske teoris perspektiv. Afslutningsvis vil jeg i dette afsnit se på de praktiske implikationer af Foucaults teori og de teorier der opstår i kølvandet af den. Implikationer der ytrer sig f.eks. i positioner til den iranske revolution og Auschwitz.

For at få plads til nogle kritiske og uddybende tanker vil jeg desuden offentliggøre et tredje

afsnit i næste nummer som går ud over min bacheloropgave.

Kritikken og uddybelserne vil hovedsageligt koncentrere sig om min fremstilling af Marx i opgaven og om Foucaults forhold til Althusser samt dens teser om Marx. Desuden vil den indeholde nogle korte redegørelser om Foucaults skelnen mellem diskursive og ikke diskursive magt praksisser.

1B. Den genealogiske metode

I sidste nummer henviste jeg til en differens mellem Foucault og strukturalismen. Begge beskriver strukturer. Men hvor strukturalismen beskriver dem statisk, tænker Foucault strukturerne historisk variable.¹ Metoden til at analysere disse historisk variable strukturer kalder Foucault genealogi. Et begreb som lånes fra Nietzsche og som kan fortælle os noget om Foucaults tolkning af Nietzsche. I 1971 udgiver Foucault et essay med titlen *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. I dette essay fortolker Foucault Nietzsches genealogiske metode. Foucault hævder, at den filosofiske eller

1 Hinrich Fink-Eitel Michel Foucault zur Einführung s.37

metafysiske historie opfattelse gør en fejl, hvis den vil fortolke historien i et gennemgående udviklingsforløb.

...Als hätten die Wörter ihren Sinn, die Wünsche ihre Richtung, die Ideen ihre Logik immer bewahrt; als hätte es in dieser Welt der gesagten und gewollten Dinge nicht Invasionen, Kämpfe, Entführungen, Überlistungen gegeben.²

Genealogien skal, ifølge Foucault, beskrive netop disse brud der går tabt i den traditionelle historieopfattelse. For at kunne give en sådan genealogisk beskrivelse, bliver man nødt til at se ud over fornuftens grænser. Genealogien skal lede efter brudene "*...in den Gefühlen, der Liebe, dem Gewissen, den Instinkten;*"³ Hvis Foucault kritiserer lineære geneser, er det især den hegelske historieopfattelse han har i baghovedet. Den tradition altså der leder os fra Hegel over Marx hen til Frankfurterskolen.

Beide [Genealogie und Hegelianismus] gehen davon aus, daß eine Sache nur aus ihrer Entwicklung heraus zu verstehen ist. [...] Nur

2 Michel Foucault Nietzsche, die Genealogie, die Historie, Subversion des Wissens s.69

3 Michel Foucault Nietzsche, die Genealogie, die Historie, Subversion des Wissens s.69

die Darstellung ihrer Genese kann aufzeigen, was wirklich hinter der Oberfläche steckt. [...] Während der Hegelianer, zumindest unterstellt Foucault das, ein selbst wieder zeitloses Geheimnis der Dinge entdeckt, findet der Genealoge – NICHTS.⁴

Det hvad der, her i Koltans ord, lyder lidt voldsomt, formulerer Foucault selv på en lignende måde.

Daß es hinter allen Dingen etwas ganz anderes' gibt: nicht ihr wesenhaftes und zeitloses Geheimnis, sondern das Geheimnis, daß sie ohne Wesen sind oder daß ihr Wesen Stück für Stück aus Figuren, die ihm fremd waren, aufgebaut worden ist.⁵

Dette *intet* Foucault finder i tingenes væsen fører ham, som sin inspirationskilde Nietzsche, til en afvisning af både den kristlig-versterlanske verdikanon i det konkrete og universalistiske normative betragtninger i det abstrakte. Da historien, og egentlig alt, i bund og grund er meningsløs kan vi ikke stille normative krav. Foucault havner i en nihilisme.

4 Michael Koltan, Marxistische Dialektik im 20. Jahrhundert - Foucault

5 Michel Foucault Nietzsche, die Genealogie, die Historie, Subversion des Wissens s.71

Foucaults angreb på humanismen

For at uddybe forskellene mellem den lineære eller platonistiske historieskrivning, som Foucault kalder den senere i teksten, og genealogien, vil han påvise, at Nietzsche har flere forskellige begreber for oprindelse. Selvom Foucault påpeger, at Nietzsche ikke har været konsistent i hans terminologi og aldrig eksplicit har differentieret. På den ene side *Ursprung* på den anden side *Entstehung* og *Herkunft*.⁶ *Ursprung* er den kategori der tilhører den traditionelle historieskrivning. *Ursprung* søger altid tilbage til et første startpunkt, ud fra hvilket der så bliver konstrueret en lineær historie. Nietzsche latterliggør denne opfattelse når han skriver:

Ehemals suchte man zum Gefühl der Herrlichkeit des Menschen zu kommen, indem man auf seine göttliche Abkunft hinzeigte: dies ist ein verbotener Weg geworden, denn an seiner Tür steht der Affe...⁷

Aben henviser selvfølgelig til Darwins evolutionsteori. "*Gott ist tot*", betyder hos Nietzsche ikke bare sekulariseringen og at der ikke er så mange kirkemedlemmer længere.

⁶ Foucault bruger selv de tyske begreber.

⁷ Friedrich Nietzsche Die fröhliche Wissenschaft § 111

Guds død implicerer tabet af værdierne. Ifølge Nietzsche kan vi ikke, med Darwin og Feuerbach i ryggen, proklamere at gud ikke eksisterer og samtidig bibeholde vores forståelse af moralens, tingenes og dermed i sidste ende historiens mening. Derfor er et hvert forsøg på at søge tilbage til en *Ursprung*, en første årsag ud fra hvilken vi konstruerer et meningsfuldt lineært forløb, fordømt til at havne i metafysiske vrangforestillinger. Derimod beskriver begrebet *Herkunft*, ifølge Foucault, tilhørsforhold i stand, blod og tradition⁸ uden at søge efter en dybere, metafysisk mening i det bestående. Derfor opfatter Foucault *Herkunft* som et genealogisk begreb der er egnet til at beskrive de brud, der ifølge Foucault, karakteriserer det historiske forløb. Også ordet *Entstehung* opfylder de genealogiske krav. I modsætning til *Ursprung* betyder det "...eher Auftauchen, das Prinzip und das einzigartige Gesetz eines Aufblitzens."⁹ Foucaults genealogiske metode er et krav om at forkaste en historieopfattelse, der forstår

⁸ Michel Foucault Nietzsche, die Genealogie, die Historie, Subversion des Wissens s.73

⁹ Michel Foucault Nietzsche, die Genealogie, die Historie, Subversion des Wissens s.75

historien som en kontinuerligt fremadløbene udviklingsproces. Her kunne man drage en parallel til Adornos kritik af Marx, som jeg havde henvist til i afsnit to. Således beskriver Adorno og Horkheimer deres grå billede af den moderne verden:

In der Gegenwart gibt es keine Wendung mehr. Wendung der Dinge ist immer die zum Besseren. Wenn aber in Zeiten wie den heutigen die Not am höchsten ist, öffnet sich der Himmel und schleudert sein Feuer auf die, die ohnehin verloren sind.¹⁰

Efter Auschwitz kan vi ikke opretholde den marxistiske optimisme om fremskridt. Men det hvad der, ved første øjekast, kunne virke som en parallel mellem Foucault og Frankfurterskolen, fremstår ved en nærmere betragtning som en modsætning. Godt nok er Horkheimer og Adorno enige med Foucault, at viden (underforstået det historiske viden) ikke opstår i et magttomt rum, og således aldrig kan være værdineutral. Men konsekvenserne er nogle helt andre. Hvor Foucault i forlængelse af Nietzsche opgiver tanken om at finde en dybere mening i tingene,

10 Adorno/Horkheimer *Dialektik der Aufklärung* s.232

og dermed opgiver det emancipatoriske projekt, står de kritiske teoretiker i den hegelianske historieskrivnings tradition og søger at ophæve modsætningerne, idet de dialektisk optager dem i deres tænkning. Selv i de mest mørke passager i *Dialektik der Aufklärung* forbliver der en lille smule lys der peger på noget andet.

Der Grundsatz der liberalen Philosophie war der des Sowohl-Als auch. In der Gegenwart scheint Entweder-Oder zu gelten, aber so, als ob es je schon zum Schlechten entschieden wäre.¹¹

Citatet virker pessimistisk men konjunktiven i formuleringen henviser til at alt også kunne være anderledes og i sidste ende bedre. Hvor Foucault vil opløse klassiske filosofiske begreber som det gode, det sande og det skønne prøver Horkheimer og Adorno at rede disse, mod oplysningens tilbagefald i barbari. Selvom de aldrig affirmativt taler om et utopisk samfund ligger troen på muligheden af et sådant i negationen af det bestående. Foucault derimod accepterer magtens princip. For ham er al tænkning kamp om magt. Den der formår at

11 Adorno/Horkheimer *Dialektik der Aufklärung* s.232

Foucaults angreb på humanismen

påtvinge sin epoke hans vilje er sejrherren og bestemmer hvad der er sandt og falsk og har dermed magten over epoken og dens diskurs.

Das große Spiel der Geschichte gehört dem der sich der Regeln bemächtigt, der seinen Nutzen aus ihnen zieht...¹²

Selvom det, af poststrukturalistiske tænkere, ofte hævdes at Foucault og Frankfurterskolen har en fælles kritik af den instrumentelle fornuft, vil jeg mene at citatet viser, at Foucault selv gør sig til talsmand for en form for instrumentel fornuft. Den er godt nok anderledes end den positivistiske eller enda den fascistiske version og dog søger den ingen sandhed men i stedet for viljen til magten. Det er en form for nyttetænkning. Men hos Foucault tjener nytten ikke engang et højere mål, som subjekternes emancipation, som i den hidtidige oplysningstænkning. Nytten tjener kun magten i sig selv.

I det tredje kapitel af *Dialektik der Aufklärung; Exkurs 2: Juliette oder Aufklärung und Moral*, opstiller Adorno Kant overfor Nietzsche og

Marquis de Sade. Også Foucault forstår begge tænkere stående i en tradition. Adorno opfatter Nietzsche og de Sade som mere moderne end oplysningstraditionen op til Kant. Hvor Kant stadig opererer med et suverænt subjekt indser Nietzsche og de Sade hvordan magten virker på subjekterne. Men i stedet for at kritisere den virkning som følge af samfundets opbygning, som f.eks Marx, affirmerer de magt som princip.

Verzweifelt schlug sie um ins Lob der macht, von der sie doch in der Praxis sich lossagten. Wo immer sie ihre Brücken baute.¹³

Denne kritik kan også anvendes på Foucault. Også Foucault roser magten, selvom han kritiserer den bestående magt. Som Nietzsche, kræver han, at vi følger viljen til magten. Da der hverken findes en absolut sandhed eller moral får begrebet fortolkning en helt anden betydning. Sædvanligvis betyder fortolkning, at man gennem en nær betragtning og refleksion over det iagttagede finder frem til en sandhed der ligger bag tingenes overflade, så betyder fortolkning hos Foucault, at man påtvinger et

12 Michel Foucault Nietzsche, die Genealogie, die Historie, Subversion des Wissens s.78

13 Adorno/Horkheimer Dialektik der Aufklärung s.111

system sin vilje.¹⁴Videnskabshistorien bliver en slagmark hos Foucault.¹⁵

Som jeg henviste til, kræver både Nietzsche og Foucault, at vi henvender os til følelserne. Men idet genealogien affirmerer følelsen uden at kræve en anden, bedre verden, i hvilken følelserne kan udfolde sig uden tvang, bliver følelser til ideologi. Følelserne bliver, ifølge Frankfurterskolen ikke virkelig befriet.¹⁶

Hvis Frankfurterskolen vil emancipere følelserne, så er det for menneskernes skyld. Foucault derimod vil afskaffe mennesket som princip og afviser dermed humanismen. I et interview med Paolo Caruso afgrænser Foucault sig overfor humanismen.

Ich behaupte, daß sich der Humanismus[...] als jene Einstellung definieren läßt, derzufolge es Zweck der Politik ist, das Glück herbeizuführen. Meiner Überzeugung nach kann aber der Begriff des Glücks nicht mehr gedacht werden. Das Glück existiert nicht und

das Glück des Menschen existiert noch weniger.¹⁷

Derimod er dette humanistiske og emancipatoriske mål drivkraften i den kritiske teori.

Foucault havde fremlagt tesen om menneskets opståen og dens forsvinden i *Les Mots et les choses*. Bogen er en slags videnskabshistorie i hvilken Foucault undersøger videnskaberne fra renæssancen til det 19. årh. Ifølge bogen, er viden ikke det primære resultatet af menneskelige tankeprocesser, men resultatet af diskursive magtstrukturer. Mennesket er kun genstanden for videnskabelige diskurser.

Vor dem Ende des achzehnten Jahrhundert existiert der Mensch nicht.[...] Es ist eine völlig junge Kreatur, die die Demiurgie des Wissens eigenhändig vor nicht einmal zweihundert Jahren geschaffen hat.¹⁸

Godt nok spillede mennesket allerede før en rolle, men først i starten af det moderne konstitueres mennesket som genstand for humanvidenskaberne. Mennesket, i den moderne forstand, konstitueres først i det øjeblik vi

14 Michel Foucault Nietzsche, die Genealogie, die Historie, Subversion des Wissens s.78

15 Michel Foucault Nietzsche, die Genealogie, die Historie, Subversion des Wissens s.80

16 Adorno/Horkheimer Dialektik der Aufklärung s.99

17 Michel Foucault, Paolo Caruso: Gespräch mit Michel Foucault, Subversion des Wissens s.25

18 Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge, s.373

Foucaults angreb på humanismen

erkender dens afhængighed af biologiske eller økonomiske strukturer som f.eks. Darwin og Marx påpeger. Lige som mennesket, i moderne forstand, er opstået gennem diskursive magtpraktiker vil det også opløses igen. Således, hævder Foucault i den kendte sidste sætning af *Les Mots et les choses*, at vi kan vædde på "...daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand."¹⁹

En sand kritik, dvs. en kritik, der søger at oplyse eller emancipere er dog anvist på mennesket. Hvis der ikke findes et væsen der skal emanciperes kan der heller ikke findes emancipation. I denne forstand er Foucault konsekvent. Han følger Nietzsches filosofi, idet han afviser enhver form for humanistisk, emancipatorisk tænkning. Som Nietzsche, siger han, at hvis der ikke findes guder længere så kan der heller ikke findes værdier.

I det sidste afsnit afviste jeg at Foucault kan kategoriseres som kritisk teoretiker. Denne påstand kan opretholdes. Anderledes ser det ud med påstanden om Foucaults værk som en mere konsekvent gennemført kritik af det moderne

samfund og tænkning. Denne påstand viser sig at være rigtig. Mens Adorno og Horkheimer fastholder tanken om mennesket og muligheden for dets emancipation, så tager Foucault konsekvensen af kritikken af subjektets suverænitet og afviser begge ting. Spørgsmålet er bare om drivkraften i den kritiske teori ikke netop ligger i denne inkonsekvens. Den kritiske teori er en videreudvikling af den hegel'ske og marxistiske dialektik. Dialektik i sig selv er inkonsekvent i det den søger at integrere modsætningsforhold. Dialektisk tænkt er det således muligt for Frankfurterskolen både at forkaste oplysningen og samtidig at kræve den. Kravet om konsekvens derimod er et funktionalistisk krav, der må tilbageføres på en grusom form af instrumentel fornuft. Hvor oplysningens tradition endnu søgte at kamouflere dens tilbagefald i barbari og myte, idet den gennemgående hævdede at den tjente menneskets befrielse, har Foucault ikke længere brug for denne kamuflering. Foucaults tænkning tjener kun sig selv.

19 Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, s.462

2B. Vanvid, frihed, Iran

Både Foucaults og Adorno/Horkheimers teori er praksisorienteret. Dette skal ikke forstås på den måde at teorierne er brugsanvisninger der formulerer et politisk eller moralsk program. Men begge teorier beskæftiger sig ikke med udelukkende abstrakte tankeeksperimenter, som den traditionelle politiske eller etiske filosofi²⁰, men inddrager også empiriske iagttagelser om samfundet. Frankfurterskolen undersøgte praktiske spørgsmål om den autoritære karakter, arbejderklassen og Auschwitz. Foucault undersøger ligeledes praktiske emner som vanvid, straffesystemet eller seksualitet. Hvis man ønsker at finde belæg for at Foucaults værk ikke kan kategoriseres som kritisk teori, at den er antiemancipatorisk og at den kritiske teoris styrke ligger i dens inkonsekvens, er det afgørende at man undersøger disse empirisk baserede analyser af det praktiske. For at gennemføre dette vil jeg fortolke tekster af Foucault der ligger i den praktiske sfære såsom tekster der er opstået i kølvandet af teorierne.

20 Jævnfør kontrakt teorierne i den politiske filosofi eller Kants kategoriske imperativ i moralfilosofien.

Før jeg vil vende mig til de praktiske, empirisk baserede analyser vil jeg kort vende tilbage til Foucaults foredrag om kritik. I foredraget henviser Foucault til at han som *Puissance* ikke forstår beherskelse.²¹ "...*Macht – das ist nur ein Analyseraster.*"²² Forskellen mellem magt og beherskelse er interessant. For Foucault er *Puissance* et forhold i et felt af interaktioner. Dette er et abstrakt princip. Den konkrete beherskelse af kapitalisten over arbejderne, statens over de enkelte individer osv. kan med Foucaults teori højst tolkes som et udtryk for *Puissance*. I modsætning hertil er Adorno/Horkheimers tolkning inspireret af Marx' historiske materialisme. I mit første afsnit citerede jeg dem med: "...die Herrschaft in der Sphäre des Begriffs, erhebt sich auf dem Fundament der Herrschaft in der Wirklichkeit."²³ Selvom dette citat i *Dialektik der Aufklärung* er anvendt på den moderne logik kan den læses som Frankfurterskolens marxistiske credo. *Wirklichkeit* betyder her ikke, som hos Foucault, det der påtvinges som konsensusholdning af

21 Foucault, Michel (1992): Was ist Kritik? s.40

22 Foucault, Michel (1992): Was ist Kritik? s.33

23 Adorno/Horkheimer Dialektik der Aufklärung s.20

Foucaults angreb på humanismen

epokens dominerende diskurser. Hvis der tales om beherskelse i virkeligheden tænkes der netop på de forhold som Foucault nedvurderer til effekter af *Puissance* f.eks. kapitalistisk lønarbejde og statslig terror. Tilspidset kunne man sige, at beherskelse for Foucault opstår som en effekt af magten, mens magten for Frankfurterskolen opstår som en effekt af beherskelse. Denne forskel er afgørende. Beherskelse er en politisk kategori der kan forandres eller måske endda afskaffes. Dette skaber mulighed for menneskets befrielse. Antager man derimod, som Foucault, *Puissance* som et foranstående princip, kan beherskelse kun modificeres men aldrig afskaffes.

Hvor problematisk Foucaults magtbegreb er kan ses i hans praktiske analyser. Foucault udgav i 1961 hans første værk *Folie et déraison* der beskæftiger sig med vanviddets historie. Vanvid forstås i bogen som det "andet af fornuften" eller fornuftens anden side. Den oplyste rationelle fornuft undertrykker vanviddet. Det sker gennem en form for isolation i institutioner som f.eks. psykiatriske klinikker men også i tænkningen, idet rationaliteten bliver ophøjet

overfor følelserne. Den moderne rationalitet har en udelukkende repressiv funktion. Denne isolation af sindssyge fører Foucault tilbage til spedalskhusene i middelalderen. Med oplysningen bliver strukturerne af isolationen af de spedalske overført på det der for den rationelle fornuft fremstår som dets andet; vanviddet.

Die Lepra verschwindet, die Leprakranken sind fast vergessen, aber die Strukturen bleiben.²⁴

Vanviddets isolation sker i to faser. Fra middelalderen til renæssancen var vanviddet, ifølge Foucault, en væsentlig æstetisk og verdslig del af samfundet. I det 17. århundrede følger så den første isolationsfase. De sindssyge bliver spærret væk. Ikke kun strukturel viser Foucault sammenhængen til de spedalske. Rent faktisk blev de første institutioner for sindssyge oprettet i de bygninger der før havde tjent til isolationen af spedalske. I det 20. årh., anden fase af isolationen, bliver vanvidden så genstand for humanvidenskaberne og medicinen. På første øjekast virker det som om Foucaults beskrivelse og fortolkning af vanviddets historie bærer emancipatorisk potentiale. Den overskrider

24 Foucault, Michel, *Wahnsinn und Gesellschaft* s.22

måske endda Adornos tit patologiserende syn på psykisk syge som den kommer til udtryk i *Studien zum autoritären Charakter* eller i de sidste aforistiske betragtninger i *Dialektik der Aufklärung*²⁵. Foucault har ret, hvis han angriber de forhold og den praksis der er fremherskende i behandlingen af psykisk syge op til i dag. Problemet er bare, på den ene side, at Foucault ikke betragter psykiske sygdomme som et negativ resultat af et hierarkisk samfund m.m., men affirmerer vanviddet som et subversivt princip der retter sig mod magten, og på den anden side, at hans mål slet ikke er at befri menneskene da han betragter *Puissance* som et uovervindeligt princip. Godt nok er det indenfor Foucaults tænkning muligt, at befri enkelte grupper (som i dette tilfælde sindssyge) fra deres undertrykkelse, men frihed for alle er uopnåelig.

Denne opfattelse kommer også til udtryk i en foredragsrække om krig Foucault holdt i 1975/76 der posthum er blevet offentliggjort i Tyskland under navnet *In Verteidigung der*

Gesellschaft. I forelæsningerne undersøger Foucault de historiske diskurser om statslig suverænitet, krig, og nation i middelalderen. Foredragenes grundtese er, at krig er et gennemgående princip i vores samfund. For at anskueliggøre denne tese vender Foucault den kendte Clausewitzke formulering om; for Foucault er politik krigens fortsættelse med andre midler.²⁶ Her kommer igen Foucaults opfattelse af videnskab som slagmark til udtryk.

Die Geschichte ist zu einem Wissen um Kämpfe geworden und entfaltet sich und funktioniert in einem Kampffeld: Politischer Kampf und historisches Wissen sind von nun an nicht mehr voneinander zu trennen.²⁷

Som sagt undersøger Foucault ikke middelalderen men diskurser om middelalderen. Han hævder at historieskrivning i middelalderen hovedsaglig tjente den herskende magt eller suveræniteten. Dette forandrer sig i det 16. årh. med historikeren Boulainvilliers. Ifølge Foucault er Clausewitz formulering allerede en omvendelse af Boulainvilliers teser. Boulain-

25 Theodor W. Adorno, *Studien zum Autoritären Charakter* s.328/329

26 Foucault, Michel, *In Verteidigung der Gesellschaft*, s.198

27 Foucault, Michel, *In Verteidigung der Gesellschaft*, s.204

Foucaults angreb på humanismen

villers undersøger frankernes erobring af det romerske Gallien. Spørgsmålet er, hvordan kunne et, i den traditionelle opfattelse, mere primitivt folkeslag erobre en del af det romerske imperium? Svaret er for Foucault at de var mere frie. Men denne frihed er kun en frihed for nogle enkelte. De frankiske *leudes* er en frankiske overklasse. Dem som bærer våben og vælger kongen. Disse folk er frie, idet de kan gøre hvad de vil. Det betyder dog at de er undertrykkende overfor andre. Frihed for nogen betyder hos Foucault altid ufrihed for andre.

Die Freiheit dieser Krieger besteht nicht in Toleranz und Gleichheit für alle; sie kann nur durch Herrschaft ausgeübt werden. Sie ist alles andere als eine Freiheit des Respekts, sie eine Freiheit der Wildheit.²⁸

De frankiske *leudes* repræsenterer for Foucault idealtypen på den vilde nietzschiske barbar. Han idealiserer dette barbariske samfund idet han siger, at magten i fredstider var minimal i dette samfund og friheden dermed maksimal.²⁹ Denne idealisering bliver understøttet af en række positiv konnoterede ord. Ifølge Foucault er dette

samfund *lykkelig* og *stabil*³⁰ og Boulivillers analyse beskriver han som "... *wunderbare veralgemeinerung des Krieges.*"³¹ Foucaults lægger ikke engang mærke til, at denne karakteristik står i modsætning til hans hævde om lykkens uopnåelighed. Mens Adornos og Horkheimers filosofi kan tolkes som et forsøg på at forhindre et moderne barbari, er barbaren for Foucault, som allerede for Nietzsche, idealtypen. Frihed er kan kun opnås som vildhed og kun for en form for moderne barbarer. Og den frie barbar behøver ikke at bekymre sig om de andres frihed. Tværtimod skriver Foucault, at han ikke ville være fri længere.³²

Hvem kunne være en kandidat på sådan en moderne barbar? Jeg vil hævde, at islamisterne kunne være oplagte kandidater. Som frankernes angreb rettede sig mod den daværende verdensmagt Rom, retter islamismen sig imod USA som den mægtigste model af det borgerlig kapitalistiske samfund. Og lige som frankerne kæmper islamisterne hensynsløst, og grusom.

28 Foucault, Michel, In Verteidigung der Gesellschaft, s.178

29 Foucault, Michel, In Verteidigung der Gesellschaft, s.178

30 Foucault, Michel, In Verteidigung der Gesellschaft, s.181

31 Foucault, Michel, In Verteidigung der Gesellschaft, s.192

32 Foucault, Michel, In Verteidigung der Gesellschaft, s.188

Angrebene fra den 11. september er udtryk for en antimodernisme midt i hjertet af det moderne samfund.

Foucaults solidaritet med den iranske revolution kunne måske underbygge denne tese. Iran havde indtil revolutionen i slutningen af i 70'erne været et vestligt orienteret monarki. Både den anakronistiske statsform og den vestlige orientering stod i modsætning til både konservative islamistiske og til progressive borgerlige og socialistiske strømninger. Den islamiske revolution kan læses som et godt eksempel på Horkheimers/Adornos tese om oplysningens drejning til mythos og barbari. Godt nok var revolutionen mod shahen et progressivt projekt men den førte til et endnu mere repressivt teokrati. De antisemitiske, religiøs fundamentalistiske strømninger stod fra starten af klart. Der kan ikke være tale om en infiltrering af bevægelsen. På trods af de fundamentalistiske strømninger var den vestlige venstrefløj solidarisk med den iranske revolution. Den blev opfattet som en del af den internationale antiimperialisme og en bevægelse der skulle modernisere det iranske samfund. Set

ud fra Frankfurterskolens perspektiv må den dog fortolkes som en reaktionær antimodernistisk bevægelse. Foucault derimod var, som en stor del af den vestlige venstrefløj, solidarisk med iranernes revolution. Dette resulterer hos Foucault ikke i et marxistisk antiimperialistisk og moderne verdensbillede. Hans fortolkning af revolutionen er af anden slags. For Foucault er den iranske revolution en søgen efter politisk spiritualitet, hvilket han opfatter som positivt.³³ Foucaults tese er, at skaren er anakronistisk, lige netop fordi han er moderne.

Die Archaik von heute- das ist sein [des Schares] Modernisierungsprojekt, seine Despotenwaffen, sein Korruptionssystem.³⁴

Hvor en sådan antimodernisme fører hen kan iagttages i Iran den dag i dag. Seksisme og homofobi³⁵ er velintegrerede ideologier i det iranske samfund. Kvinder bliver dræbt for utroskab og mænd pga. homoseksuelle

33 Didier Eribon Michel Foucault Biografie s.408

34 Didier Eribon Michel Foucault Biografie s.406

35 Homofobi og seksisme kan fortolkes som antimoderne fænomener, idet kvindedefrielsen såvel som homoseksualitet står i modsætning til den traditionelle kønsrolle og familiebillende. Vil man bevare det traditionelle og forkaste nye livsformer retter man sig mod det moderne.

Foucaults angreb på humanismen

handlinger. Det iranske samfund er gennemsyret af en som antizionisme kamufleret antisemitisme. Med atomteknologien er faren af en udslettelse af Israel blevet mere sandsynlig. Antisemitismen må betragtes i sammenhæng med antimodernismen. Jøden er for antisemitten netop repræsentanten af det moderne, oplyste, og i hans øjne, dekadente og fordærvede samfund. Ønsket om udslettelsen af Israel er, det bevidste eller ubevidste, ønske om at gentage eller fuldende Holocaust.³⁶ Foucault er ingen antisemit. Men den antimodernisme Foucault sympatiserede med i Iran er netop den der i dag truer Israel, som beskyttende stat af jøderne. Hvis Adorno mente, at hans kritik af det moderne skulle have konsekvenser, så var det netop for at umuliggøre endnu en Auschwitz. Dette kræver Adorno af opdragelsen, i foredraget *Erziehung nach Auschwitz*. Dette abstrakte kategoriske imperativ bliver i lyset af Irans trussel mod Israel meget konkret.

³⁶ Den moderne antisemitisme i den arabiske verden er næppe kun religiøs inspireret. Den har ikke kun ideologiske men også historiske rødder i den nationalsocialistiske antisemitisme. Nationalsocialisterne sendte massevis af propaganda til den arabiske verden. Se hertil Mathias Künzels bog „Die Deutschen und der Iran“.

Mens forholdet til shoaen hos Frankfurterskolen er fokuspunktet, idet Auschwitz bliver opfattet som det ultimative civilisatoriske brud, oplysningens omslag til barbari, har Foucault aldrig beskæftiget sig med Holocaust i et af hans hovedværker. Måske fornemmede han hvilke svagheder hans teori om magten ville støde på hvis den skulle anvendes på shoaen.

Hvilke farlige relativistiske holdninger en sådan overførelse af Foucaults teori på gerningen Holocaust kan føre til har Phillip Lenhard vist i en analyse af Agambens tekster om Auschwitz, i det tyske tidsskrift *Bahamas*.

Agamben anvender Foucaults konception af magten på Holocaust. Den nationalsocialistiske politik bliver analyseret ud fra Foucaults begreb *bio-magt*. *Bio-magts* mål er reguleringen af befolkningen. Det politiske system udøver medicinsk kategorisering, kontrollerer fødslerne, livstid m.m. Denne udøvelse af *bio-magt* er dog et karakteristika for alle moderne samfund. Hvis man udelukkende analyserer nationalsocialismen ud fra dette princip, kan man kun svært få øje på det specifikke ved nationalsocialismen. Da Agamben tolker det national-

socialistiske massedrab ud fra Foucaults magtbegreb går han, ifølge Lenhard, glip af det specifikke. Hvorfor fandtes der fascisme i netop Tyskland, Italien og Spanien og ikke i USA eller England? Og hvorfor førte kun den tyske fascisme, nationalsocialismen til den industrielle udryddelse af jøder, sinti, roma, homoseksuelle og anderledestænkende? Svarene på disse spørgsmål kan ikke præciseres ud fra en forståelse af magten som et gennemgående ontologisk princip der altid har og altid vil gennemsyre samfundet. "Er [Agamben] bagatelliseret die Massenvernichtung der europäischen Juden"³⁷

Rent faktisk forsvinder differenserne i Agambens anvendelse af Foucaults teser. Han sammenligner den amerikanske lejer i Guantanamo med Auschwitz uden at lægge mærke til de fundamentale forskelle mellem lejrene. Mens fangerne i Guantanamo bliver fastholdt og afhørt blev jøderne i Auschwitz sendt i gaskammeret. Mens lejeren i det Guantanamo, har en strategisk funktion i en

asymmetrisk krig var formålet med Auschwitz udryddelsen.

3B. Konklusion

Kategoriseringen af Foucault som kritisk teoretiker har vist sig at være forkert. Der kan iagttages afgørende forskelle både på den deskriptive og den normative plan. Deskriptivt leverer Foucault en poststrukturalistisk genealogi. Viden og sandhed er begreber der konstitueres af magten. Derimod opretholder den kritiske teori troen på at man kan opnå viden og nærme sig sandheden. Begge teorier hævder, at subjektet konstitueres af magten, men den kritiske teori understreger muligheden for, at subjekterne kan emancipere sig fra magten, mens magt hos Foucault er et uovervindeligt princip og subjekterne måske vil forsvinde igen. På det normative teoretiske plan tager Foucault konsekvenserne af hans modernitets kritik og afviser, med Nietzsche i ryggen, moral. Denne konsekvens fremstår som en form for instrumentel fornuft. Horkheimer/Adorno derimod opretholder begrebet om det gode ligesom de opretholder sandhedsbegrebet.

37 Phillip Lenhard, Wir sind alle KZ-Insassen, Bahamas 58-2009

Foucaults angreb på humanismen

Dette er mindre konsekvent men også styrken i teorien, da den således kan frisætte emancipatoriske kræfter. De forskellige holdninger kommer også til udtryk i Foucaults praktiske analyser. Således affirmerer han fænomener som Horkheimer/Adorno sandsynligt havde fordømt, som f.eks. den antimodernistiske revolution i Iran eller Frankernes vildhed i middelalderen.

Betyder det nu, at vi kan komme udenom Foucault og bare kan holde os til Frankfurter-skolen, hvis vi vil levere en kritisk teori af samfundet? Det vil jeg bestride! Min kritik af jour-fix initiativets fremstilling af Foucault som „eine Kritische Theorie der Gesellschaft auf der Höhe der Zeit.”³⁸ hæftede sig ikke så meget ved *teori på tidens højde*, men mere ved ordet *kritiske*. Rent faktisk har Foucault med sit livsværk leveret en aktuel analyse af samfundet der ikke kan ignoreres. Hans fokus på marginaliserede grupper, som psykisk syge og straffefangere, er af både videnskabelig og politisk relevans der ikke kan undervurderes.

F.eks. kunne *gender studierne*s succes i den akademiske verden næppe tænkes uden Foucaults analyse af seksualitetsdiskurserne (der i opgaven desværre ikke kunne finde plads af hensyn til problemstillingen). Derfor er det for en kritisk teori af samfundet i dag uomgængelig at beskæftige sig med Foucault. Kritikerne må bare sikre sig mod at følge apologeten af det store nietzschanske forskningsprojekt i sin grusomme, nihilistiske konsekvens.

38 Jochen Baumann/Elfriede Müller/Stefan Vogt (Hg.): Kritische Theorie und Poststrukturalismus. Theoretische Lockerungsübungen, Hamburg: Argument 1999, S. 5.

Biologiens historie

- Foucaults analyse af humanvidenskabernes positive ubevidste

Af Sara Green

Formålet med artiklen er at redegøre for Foucaults analyse af biologiens udvikling med udgangspunkt i *Les mots et les choses* fra 1966. Når jeg vælger at belyse et filosofisk værk, som efterhånden har mange år på bagen, skyldes det, at opmærksomheden omkring biologiens historie ikke har været så tydelig i debatten som for de øvrige discipliner. Samtidig bygger Foucaults analyse af biologiens historie en bro til nyere videnskabsfilosofi, og til en sammenligning med bl.a. Kuhns analyse af fysikkens historie, som forbavsende få har interesseret sig for, udover en overfladisk sammenligning (og misvisende ligestilling) af begreberne episteme og paradigme.³⁹ Målet med artiklen er ikke at give et forsvar for Foucaults filosofi, selvom jeg har valgt at undlade en kritisk analyse. Baggrunden for dette valg er snarere pladsmangel og en prioritering af at forstå Foucaults filosofi

frem for at kritisere den, da dette uanset må gå forud for kritikken.⁴⁰

Erkendebetingelser og diskontinuiteter

Lad mig starte artiklen med at udrede den tilsyneladende misforståelse i overskriften; hvordan kan Foucaults analyse af *humanvidenskaberne* kaste lys over biologiens historie? Forklaringen er, at humanvidenskaberne i denne sammenhæng ikke er dét, vi i dag kalder *humaniora*, men er slet og ret *videnskaber om mennesket*, såsom sociologi, kultur-, ide- og videnskabshistorie. Til denne definition hører biologien som et studie af *livet* og som dermed har mennesket selv som genstand.

Meget kort sagt er Foucaults pointe, at videnskaben og erkendelsen generelt har nogle transcendentale betingelser, som den ikke selv ved af. Dette vises gennem en særlig analyse, kaldet *arkæologien*, af det empiriske materiale, som de tidligere videnskaber har efterladt.

³⁹ Undtagelser er Gary Gutting og Friedel Weinert. Jeg vil ikke i denne artikel tematisere denne sammenligning, men blot antyde, at Foucault og Kuhn kan kaste lys over hinandens projekter, styrker og svagheder. Dette projekt forudsætter selvfølgelig en viden om begge tænkere. Hvor Kuhns filosofi er mere kendt som en del af den generelle undervisning i videnskabsteori, håber jeg kan kunne bidrage til uligevægten ved at redegøre for Foucaults filosofi.

⁴⁰ Jeg kan dog henvise til et overblik over relevante kritiske reaktioner i Gutting (1989), som i øvrigt er en god og pædagogisk fremstilling af Foucaults filosofi.

Biologiens historie

At erkende verden er at sætte ord på den, og derfor er erkendelsens historie en historie om forholdet mellem ordene og tingene, eller som den engelske titel *The Order of Things* antyder; hvordan vi ordner tingene med ordene. Ifølge Foucault handler videnskabens historie om mere komplicerede fænomener end opfindelser, tekniske fremskridt og akkumulering af viden. Disse opfattes kun som overfladefænomener, og arkæologiens opgave er at udgrave dybere-liggende lag, som viser, hvad der har været *betingelserne* for at videnskaberne kunne gøre noget bestemt til genstand for viden. Med andre ord afsløres videnskabens positive ubevidste strukturer. Herved forstår Foucault ikke det, der udgør en begrænsning for videnskaben, men videnskabens transcendentale betingelser som åbner op for en bestemt måde at "ordne tingene på". Foucault anvender ordet *episteme*⁴¹ som det historiske a priori, der udgør grundlaget for

vores tale og viden, og som altså giver aktørerne mulighed for at gøre noget til genstand for viden. Indirekte sætter de positive ubevidste strukturer dog en grænse for, hvilke udsagn der inden for en videnskabelig tradition er meningsfulde at ytre.

I *Les mots et les choses* redegøres der for nogle afgørende skift (eller transformationer) i tanke-systemerne, som ifølge Foucault har affødt bemærkelsesværdige diskontinuiteter i menneskets erkendelse af naturen. Disse er så radikale, at de vanskeliggør en sammenligning af videnskaber i forskellige epoker. Selve benævnelsen af diskontinuiteterne udgør et opgør med den traditionelle videnskabshistorie, som beskriver videnskabens historie som en række kronologiske begivenheder og en successiv akkumulering af viden og teorier mod et stadigt fremskridt. Dette punkt vender vi tilbage til i slutningen af artiklen.

Det tænkelige og det utænkelige

Et par briller virker optimalt, når bæreren ikke mærker, at vedkommende har brillerne på. Først når de dugger eller bliver snavsede, bliver den

⁴¹ Episteme kommer af det græske ord *ἐπιστήμη*, som betyder viden eller videnskab, som kommer af verbet *ἐπίσταμαι*, "at vide". For kort at berøre sammenligningen med Kuhn, må Foucaults brug af ordet "episteme" ikke forveksles med Kuhns paradigmebegreb, da epistemebegrebet rækker ud over rammerne for videnskaben og udtrykker en *generel* erkendelsesteoretisk underbevidsthed.

synshæmmede påtrængende bevidst om brillernes funktion som det medium, han eller hun oplever verden igennem. Man kan sammenligne dette billede med Foucaults beskrivelse af den usynlige og stumme orden, som ligger implicit i alle vores erfaringer og beskrivelser af verden. Ordenens værensmåder åbenbarer sig først i det øjeblik, at der sker en forskydning i de empiriske lag, så ordenen mister sin tilsyneladende transparens og selvfølgelighed. Ordenen er en transcendental betingelse for at "se" noget overhovedet, men er også en begrænsning, idet en given ordning af ordene og tingene udgør strukturen i den optik, vi forstår verden i, ligesom brillerne for den meget nærsynede er selve betingelsen for at kunne se tingene klart. Forskellen mellem Foucaults beskrivelse og min simple analogi er, at den menneskelige erkendelse ikke er så simpel som øjets opbygning, og at forskellene i de mulige ordener ikke begrænser sig til forskellig styrke i et par brilleglas. Når det kommer til vores erkendelse af os selv og verden er vi alle nærsynede, og vi er ikke umiddelbart i stand til at skifte "brillerne" ud. Derfor har vi

svært ved at "se" ting, som vores forfædre så, eller rettere: vores historiske og kulturelle koder bestemmer mulighederne for, hvad der er muligt at tænke og forestille sig. Arkæologiens opgave er at beskrive, hvad det er for nogle "briller" de tidligere videnskaber har set verden igennem. Ved denne afdækning giver de historiske skrifter ikke blot ny mening. Tankegangens konsekvens er samtidig en skræmmende og befriende mulighed for, at verden kan tænkes radikalt anderledes, end vi forestiller os.

Arkæologiens arbejdsområde

Arkæologien laver sin analyse i "midterområdet mellem det allerede kodede blik og den reflekterede erkendelse"⁴², idet den tager en kritisk funktion overfor brugen af koderne, når den muliggør en refleksion over de herskende ordener. Arkæologien finder således ikke frem til de erkendelser, der gennem tiden er gjort, men går et lag dybere i forsøget på at genfinde det, hvorudfra erkendelserne af naturen har været *mulige*, og hvordan sproget har haft betydning for denne erkendelse.

⁴² Foucault 1966, s. 12.

Biologiens historie

Foucault påstår naturligtvis ikke, at de *fysiske* ting ontologisk set indretter sig efter sproget, men pointen er, at vi ikke kan anskue "verden i sig selv", og at verden derfor i dag ser radikalt anderledes ud end f.eks. i renæssancen, fordi tingenes og ordenes værensmåde *som givet for vidensfeltet* er ændret.⁴³ Med Heideggers ord "verdner verden" sig gennem den menneskelige forståelse. Derfor skal videnskabsteorien ikke kun sætte en videnskab i forhold til samme videnskab på en anden tid og skrive en kontinuert, kronologisk historie om et fremskridt. En videnskab skal også sættes i forhold til de samtidige videnskaber, idet der her åbenbares nogle "simultanitetssystemer". Fordi arkæologien ikke isolerer de enkelte videnskaber, men henvender sig til vidensfeltets *generelle* rum, afslører Foucault for os, hvordan biologien, økonomien og lingvistikken i 1700-tallet ligner hinanden mere, end den klassiske og moderne biologi ligner hinanden. Altså er diskontinuiteterne fælles for forskellige

videnskaber i samme perioder. Foucault opdeler historien i fire perioder; renæssancen (indtil 1650), klassicismen (1650-1800), moderniteten (1800-) og nutiden, som dog ikke behandles i bogen, men blot antydes i form af en opløsning af modernitetens subjekt. Jeg vil følgende opsummere forskellene i rammerne for vidensfeltet i de tre epistemer i kronologisk rækkefølge.

Tingenes orden i renæssancen – en fortælling om ligheder og fortolkning

I renæssancens erkendeorden er verden dækket af tegn, som mennesket er i stand til at afkode. Lighederne er på forhånd nedlagt i naturen og signaleres i form af en signatur på tingenes overflade. Planterne navngives efter, hvad de ligner og tildeles egenskaber efter samme billede. For den nutidige læser virker lighedsanalogierne banale og komiske. Her kan blandt andet nævnes troen på, at valnød i vinsprit kurerer hovedpine og at stormhatten helbreder øjensygdomme.⁴⁴ Begrundelsen for dette er ikke erfaringen med brugen af

⁴³ Begrebet vidensfelt anvendes i stedet for "viden", da viden for Foucault ikke betegner et abstrakt eller ideelt fænomen, men viden i en konkret fremtrædelsesform, der er umiddelbart tilgængelig for den empiriske analyse.

⁴⁴ Foucault, 1966, s. 41.

naturmidlerne, men derimod den simple analogi, at fordi valnødden ligner en hjerne og stormhattens frø har små prikker indfattet i hvide hinder, der ligner øjne, må disse billeder *nødvendigvis* svare til et *lignende billede* i den menneskelige krop.⁴⁵ Tingenes navne og egenskaber kan ganske vist ikke læses direkte i naturen, men for det trænedede øje erkendes den dybere sammenhæng, så ordene og tingene kun på overfladen er adskilte. Således bringes en semiologi (der virker som en ontologi) og en hermeneutik (der kan skelne mellem tegn og ikke-tegn) sammen i opdagelsen af ting, som er "mage til". Sproget opfattes ligeledes som en af naturens entiteter; en ugenomsigtig og mystisk samling af skrifttegn, som skal registreres og tydes.⁴⁶ Navnene er derfor ikke noget eksternt, der på nominalistisk vis nedlægges over tingene af mennesket, men udgør en egenskab ved

tingene. En korrekt navngivning er en del af en fuldstændig beskrivelse af naturen.

Erkendelse er derfor at opdage en semantisk symbolik og føre tegnet "tilbage" til den iboende sproglige betydning.⁴⁷ At være i stand til at placere en ting i den guddommelige orden er det samme som at have forstået tingen. Filosofien er derfor henvist til en mindre betydningsfuld rolle; nemlig at løse en rebus, som er udstykket af teologien. Meningsfuldheden i den guddommelige sammenhæng står ikke til diskussion, og mennesket selv er ligeledes indlejret i denne sammenhæng. Der er således ikke noget skel mellem subjekt og objekt i naturforståelsen. Mennesket kan ikke drage ordene i tvivl, fordi det selv er indlejret i samme orden.

En dag træder mennesket dog ud af denne orden, hvorved naturen bliver *Gegen-stand*. For det nye subjekt fremtræder lighederne nu dunkle og uklare, og en kritik af ordenen og muligheden for at bemægtige sig magt over naturen bliver mulig. Prisen for subjektets etablering uden for den metafysiske orden er dog, at den meningsfulde verden glider

⁴⁵ Af andre eksempler kan nævnes planten Milturt, hvis blad ligner menneskets milt og derfor blev anvendt mod miltsygdomme; Slangarod, som blev brugt som modgift mod slangebite og Alrune (hvis rod ligner en penis), som blev brugt mod impotens.

⁴⁶ Her nævner Foucault Ramus' grammatik, som var opdelt i to partier; etymologien, hvor man undersøgte ordenes oprindelige betydning og syntaksen, hvor ordene ordnes i kraft af deres egenskaber og disse egenskaber konvens og fællesskab. Foucault, 1966, s. 49.

⁴⁷ Ibid, s. 55.

Biologiens historie

mennesket af hænde. Naturen er ikke længere ordnet efter et skema, der *umiddelbart* viser sig i billeder.

Bruddet med det før-klassiske episteme

Årene mellem 1600 og 1650 bliver en overgangsfase til et radikalt anderledes verdensbillede. De før renæssancemennesket indlysende ligheder drages nu i tvivl og forholdet mellem tegnet og det betegnede skifter. Don Quijote, hovedpersonen i Cervantes' parodi på ridderromanen, er et eksempel på en overgangsfigur fra før-klassisk til klassisk tid. Han er ikke til grin i renæssancen, men bliver det i den nye periode, fordi epistemet har skiftet og lighederne ikke længere eksisterer. Skriften ligner ikke længere de ting, som den bringer i tale. Den tapre ridder færdes derfor i en verden, hvor ordene og tingene vil "hver sin vej" - uden at opdage at dette er tilfældet. Lighedernes spejling er en illusion, og derfor griner vi ad ham, når han tror, at vindmøller er kæmper og bondepiger prinsesser. Men vi sørger også med ham på dødslejet og forstår, at verden har skuffet ham, fordi den ikke var som han troede. Han er

en sørgelig og latterlig figur, men man holder som læser af ham, fordi der er noget smukt over den naivitet, som senere går tabt i historien.

Kontinuitetsprincippet og arternes udvikling

Renæssancen er karakteriseret ved et ordens- og kontinuitetsprincip, der går igen både i filosofien og naturhistorien. Verden ses som et samlet hele og alle overgange mellem arter skal være kontinuerte – *natura saltum non fecit* (naturen gør aldrig spring). Paradoksalt nok opstår evolutionstankens urform i Moskvitins fremstilling netop i dette renæssancebillede i et forsøg på at "forene kontinuitetsprincippet med et dynamisk billede af det hierarkiske system".⁴⁸ Øverst i det hierarkiske system findes mennesket, og evolutionstanken bliver her et udtryk for en åndelig selvspejling, hvor man ser mennesket som evolutionskædens sidste og højeste led. I urformen fødes evolutionstanken således selvbiografisk, men vi er så langt fra den moderne evolutionsteori, at man kan sætte spørgsmålstegn ved, om det overhovedet giver mening at sammenligne disse. Den moderne

⁴⁸ Jurij Moskvitin (1996), s. 89.

evolutionsteori er u-tænkelig indenfor rammerne af de platonisk og aristotelisk inspirerede tankesystemer, som udgjorde grundlaget for den filosofiske og videnskabelige tænkning indtil og inklusiv renæssancen. Dette bl.a. fordi klasserne i en *essentialistisk* fremstilling bliver det primære ontologisk set, og spørgsmålet om forandring og identitet må i disse rammer forklares radikalt anderledes end den moderne evolutionsteori, som inddrager forandringer både på individ- og overindivid-niveau. Dette vender vi tilbage til senere. Først er det givtigt at se på konsekvenserne af kontinuitetsprincippet for renæssancens naturfilosofi.

Problemet for datidens naturforskere var, at der skulle være en kontinuitet mellem arterne. For at opnå glidende overgange mellem formerne, blev der inddraget en række dyr, der for det moderne blik afviger så meget fra de naturlige klasser, at klassifikationen fremstår naiv og latterlig. Eksempelvis medtager Aldrovandi fabeldyr såsom drager, havfruer og enhjørninger, og Cardano virkeliggør i sin klassifikation fantasifigurer som paradisfuglen,

som lever af vand og morgenrøde.⁴⁹ Disse sammenblandinger af observationer og legender undrer Buffon sig senere over, men som Foucault gør opmærksom på, er der ikke blot tale om galemandsværk. For Aldrovandi og Cardano var naturens væsener *legenda* – fortællinger, der skal læses. Der er ikke tale om unøjagtighed eller mangel på rationalitet, men derimod at Aldrovandi og Cardano betragter en natur, der er sammenhængende og skreven, mens Buffon ikke ordner organismer i en klassifikation i kraft af samme system.⁵⁰ Mens relationen mellem tegnet og det betegnede er treleddet i renæssancen (med ligheden som det tredje led), er forholdet i klassicismen binært (toleddet).

Klassicismen – orden og repræsentation

Fra det 17. århundrede bestemmes relationen mellem ordene og tingene, med Port-Royal skolens grammatik, af tegnenes egen struktur eller orden.⁵¹ Hermed opstår et nyt problem,

⁴⁹ Ibid s. 92. Aldrovandi (1522-1605), italiensk naturalist og læge. *Cardano* (1501-1576), italiensk læge, matematiker og naturfilosof.

⁵⁰ Foucault, 1966, s. 54. G. Buffon (1707-1788), fransk skribent og naturalist.

⁵¹ Foucault, 1966, s. 57.

Biologiens historie

nemlig spørgsmålet om, hvordan et tegn kan være forbundet med det, som det betyder, hvis der ikke gives en mening forud for tegnet. Tegnene ligner ikke længere de ting, de betegner, men *repræsenterer* dem blot. At repræsentere skal her ikke forstås som en oversættelse, men skal forstås i streng forstand, således at repræsentationerne åbner et nyt rum, hvis interne strukturer giver anledning til en ny form for mening.⁵² Når teorien om tegnenes orden anvendes på simple naturer, fremstilles de mulige tegnkombinationer i en sorteret orden, *mathesis*, som fastlægges via bogstavernes og tallenes klare repræsentationer og aksiomer. Anvendt på en kompleks repræsentation som naturen, udgør tegnene efter samme algebraiske *mathesis*-model en *taxonomi*. Adanson mente ligefrem, at man med tiden kunne behandle botanikken som en streng matematisk videnskab, hvilket giver en idé om tilliden til, at ordnen og kontinuiteten i naturen svarede til ordnen i algebraen og grammatikken.⁵³

⁵² Ibid s. 90.

⁵³ Ibid s. 149. Michel Adanson (1727-1806), fransk naturalist og opdagelsesrejsende.

Den dualistiske tegnteori har den konsekvens, at talen om tingene bliver en fordobling af *tableauets orden*. Således etablerer ordene deres egen sproglige orden *ved siden af* tingene og ikke *i* dem. Gennem denne fordoblede repræsentation ordnes naturens entiteter i skemaer – tableaux – efter identiteter og forskelle og ikke efter ligheder. Det kan virke forvirrende, at Foucault kalder perioden fra 1650-1800 for klassicisme, men navnet skal tjene til at benævne det episteme, som de store klassiske filosoffer tænkte i. Det er her, man holder op med at tro på lighederne, fordi fortolkeren ofte tager fejl. Kritikken af ligheden findes allerede hos Bacon; betegnelsen *markedets idoler* anvendes om den fejlagtige benævnelse af ting af forskellig natur under samme navn.⁵⁴ Menneskets søgen efter ligheder begynder nu at blive opfattet som en naiv tilgang til verden.

Fornuftens orden

I denne periode opstår et nyt behov for at universalisere erkendelsen og "oprense" den, frigjort fra den dunkle metafysik af tvivlsomme

⁵⁴ Ibid s. 65.

ligheder. Descartes søger derfor grundlaget for erkendelsen i fornuftens egen begrebslige orden, og ikke i "naturens kosmologiske orden". At filosofien overhovedet føler sig nødsaget til at skabe et grundlag for erkendelsen viser, at erkendelsen med overgangen er i en form for krise. Når sproget, og dermed også fornuften eller "tænkningen", løsrives fra "verden" og de absolutte tegn forsvinder, opstår muligheden for en tænkning, som kan spørge kritisk til grundlaget for klassifikationen, fordi lighedernes forbindelse ikke længere implicerer relationen mellem årsag og virkning. Tegnets relation til tingene kan nu ikke længere sikres med henvisning til tingenes egen orden. Derfor bliver Humes filosofi i denne periode mulig, og den vestlige tænkning indtræder i "l'âge du judgement".⁵⁵ I heideggersk terminologi sker der i denne periode et skift fra en tro på en metafysik til en tro på en logik, som også kan findes i Kants erkendelsesteori.

Hvor man i renæssancen gav tydingen af de skrevne legender forrang, ses i klassicismen en tildeling af denne forrang til synet. Desuden

bliver der – som vi skal se hos Linné - sorteret i, hvilke af de synlige former der var væsentlige for klassifikationen. Renæssancens analoge hierarki i klassisk tid udskiftes med *analysen*, hvor sproget trækker sig tilbage fra at være en del af tingene i naturen til at være et gennemsigtigt og neutralt medium for tænkningen. Tegnet ophører altså med at have en ontologisk status som værende "derude", i verden. Med *mathesis* er en fuldstændig opmåling af verden mulig, modsat renæssancen hvor spillet af ligeartetheder var uendeligt.⁵⁶ I klassisk tid bliver det altså muligt at opstille naturens identiteter i en ordnet rækkefølge i et skema, *tableau*, af både målbare og ikke-målbare ting. Når nøglefiguren Linné klassificerer, afgrænses de nødvendige observationer stringent af *systemet*, og alle andre elementer, som i renæssancen var en del af klassifikationen, anses for ligegyldige.⁵⁷

⁵⁵ Foucault, 1966, s. 75.

⁵⁶ Ibid, s. 64-69.

⁵⁷ Ibid s. 152.

Biologiens historie

Linnés binære nomenklatur

Skabelse af en *taxonomi* tilfører studiet af naturen en ny grad af empiriorientering. I denne periode seksdobledes antallet af kendte arter, men dette skyldes ikke en fornyet interesse for planter og dyr som sådan. Stigningen i antallet af klassificerede organismer, botaniske haver og zoologiske samlinger skyldes først og fremmest, at botanikernes og zoologernes mulighedsbetingelser i form af det rum, hvori de kan beskrive arterne, ændrer sig.⁵⁸ Naturhistorien kan kun eksistere i et rum, hvor tingene og sprogene er blevet adskilt samtidig med, at de dog har et fælles tilhørsforhold til repræsentationen. Linnés klassifikation er deskriptiv og går ikke "dybere" i tingenes væsen end til benævnelsen af det synlige. At observere er for naturhistorien ikke at lave eksperimenter, men *at se*.

Linnés botaniske karaktertræk omhandlede ikke billedlige sammenligninger og analogier; han klassificerede efter de morfologiske og fysiologiske karakteristika i plantens seksuelle organer (frugtanlæg). Linné rensede dermed

naturen for renæssancens billedlige symboler og skabte det moderne binominale system, hvor alle arters navne bærer en videnskabelig bestemmelse med to navne: et slægtsnavn og en artsbetegnelse. Slægten bliver det nye "fixpunkt", som konstituerer særpræget – og ikke omvendt. Således angiver organismens navn nu forbindelsen mellem organismen og andre organismer.

Det systematiske blik

Linnés succes og forklaringen på, at hans *taxonomi* i revideret form stadig anvendes den dag i dag skyldes, at han *systematisk* så nogle få ting. Mens frugtanlægget blev grundigt undersøgt, så Linné systematisk bort fra forskelle og ligheder vedrørende plantens øvrige dele. Hvorvidt skemaet giver mening er altså afhængigt af, om man har udvalgt de mest betegnende træk ved organismerne, som skal sammenlignes, og som dermed danner grundlag for skemaet. Skemaet lader sig altså ikke fortolkningsløst afdække ved iagttagelse af planterne. Naturhistorien er således ikke blevet mulig, fordi man går grundigere til værks og

⁵⁸ Foucault, 1966, s. 142-144.

"kigger bedre efter", men snarere fordi man begrænser sit "synsfelt". For at man kan tale om tingene, skal de således igennem et "filter", hvor det uvæsentlige frafiltreres; altså står botanikkens fremskridt i udelukkelsens tjeneste.

Det er dog vigtigt at forstå, at Linnés system - på trods af vores bibeholdelse af den binominale nomenklatur - ikke er en fylogenetisk systematik med en medtænkt udvikling af arterne, som vi forstår skemaet i dag.⁵⁹ Systemet beror på arternes konstans; "Das klassische Sein war ohne Fehler; das Leben ist ohne Randzone und Abstufung".⁶⁰ Arterne er ordnet i et kontinuert system, ud fra hvilket det er muligt at lede efter "huller" i skemaet. Denne antagne kontinuitet er fundamentet for den klassiske naturhistorie og udgør også grundlaget for den kemi, som i midten af 1800-tallet begynder at lede efter de "manglende" grundstoffer i det periodiske system. Tabellen over arter og slægter er ligeledes en liste over de entiteter, der findes i verden; en tabel, der præsenterer entiteterne i en sorteret orden, en *mathesis universalis*.

Opgøret med Linné

Som vi har set, bygger *scala naturae* på forestillingen om en kontinuitet i naturen, der kan minde om renæssancens kontinuitets-tænkning, men det er dog et system, som er rensat for de billedlige ligheder. For så vidt denne kontinuitet kunne opretholdes, ville naturhistorien være et fejlfrit sprog. Problemet opstår imidlertid i det øjeblik, hvor den "moderne" geologi begynder at forklare Jordens nuværende beskaffenhed ud fra en historisk forklaring, der indebærer *forandringer*. Det får bl.a. Buffon at sætte spørgsmålstegn ved gyldigheden af de hierarkiske systemer. Buffon er inspireret af Locke og ønsker at gøre op med essentialismen, som efter hans mening reducerer naturen til menneskeskabte analogier, hvor ordener og klasser opfattes som selvstændigt eksisterende. Han antager dog ikke en radikal skepticisme men udelukker blot eksistensen af essentielle karakterer og definerer arter ud fra succession af individer. Selvom Buffon skyder langt under Jordens faktiske alder i teorien om Jordens opståen for 60.000 år siden ved Big

⁵⁹ Begrebet *phylum* indføres først i 1876 med Ernst Haeckel.

⁶⁰ Sarasin, 2009, s. 58.

Biologiens historie

Bang, ses betydningen af det moderne fokus på historien i teorien.⁶¹

Den samtidige franske matematiker Maupertuis synes at have haft en forestilling som naturlig selektion som parallel til husdyravl, hvor det bærende element er et spekulativt begreb kaldet "en slags hukommelse". Variationerne inden for arterne forklares ud fra en uorden i denne hukommelse. Imidlertid anes også anti-moderne elementer hos både Buffon og Maupertuis, idet sidstnævnte stadig kan "redde" arternes essens gennem den fælles indre hukommelse, ligesom Buffon fastholder Descartes opfattelse af, at mennesket står øverst i hierarkiet og i modsætning til dyrene ikke fungerer som maskiner⁶². Buffons inspiration fra oplysningsfilosofien ses derved at såvel menneskets som dyrenes historie opfattes som en fortælling om stadig forfald og degeneration, ligesom det er tilfældet med mennesket i Rousseaus fremstilling.

⁶¹ Buffon er her – som det også er tilfældet med alle andre nævnte naturforskere – kun et eksempel på en tendens i tiden. Af andre eksempler kunne også den danske palæontolog Niels Steensen være gennemgået.

⁶² Ligeledes klassificerer Buffon dyrene efter deres nytteværdi i forhold til mennesket. Bryson 2004, s. 358.

Man aner således en spirende evolutions-tanke hos Buffon og Maupertuis⁶³, men Foucault fastholder, at disse tænkere blot repræsenterer periodens vanskelighed ved at forklare naturen på klassisk vis. Der er ikke tale om et udviklingsprincip, der kan knytte an til den moderne udviklingstanke.⁶⁴ Udviklingstanken hos disse tænkere vedrører ikke arternes *evolution*, men forskellen i serien af *successive* hændelser. Ligeledes er Bonnets system for Foucault blot en forskydning af Guds skala.⁶⁵ På trods af forsøget på at gøre op med Linnés essentialisme, forbliver Bonnet for Foucault præformationist og er nødt til at forudsætte, at den uendelige organismekæde bevæger sig i retning af en uendelig forbedring. Der er således ikke tale om en udviklingslære, men om en taxonomi, der blot omfatter tiden. Således opretholder både Buffon, Bonnet og Maupertuis

⁶³ Diderot og Robinet kunne også tilføjes til rækken.

⁶⁴ Foucault, 1966, 161-163.

⁶⁵ Charles Bonnet (1720-1793), schweizisk naturalist med interesse for filosofi. I sin metafysik var han særligt inspireret af Leibniz, og han mente, at organismerne udviklede sig i uendelig perfektion. Der er dog ikke tale om en forestilling om organismernes udvikling fra hinanden, men at de hver især er skabt med plads til forbedringer inden for samme art.

det gamle kontinuitetsprincip og henregnes derfor til den klassiske tænkning.

Lamarck og Cuvier

Af samme grund placeres også Lamarck på listen over klassiske tænkere.⁶⁶ Begrundelsen er, at Lamarck stadig forudsætter væsenernes ontologiske kontinuitet. Foucault bytter om på de roller, som Lamarck og Cuvier har i den traditionelle videnskabsteoretiske fremstilling, hvori Cuviers katastrofeteori ses som en tidligere og mere naiv teori, idet han ikke tror på evolutionære hændelser, mens Lamarcks teori er en forløber for Darwins evolutionsteori. Hos Foucault og Hoffmeyer beskrives Lamarck som rationalist ligesom Descartes.⁶⁷ Evolutionen hos Lamarck er ikke tilfældig, men retningsbestemt, og han kunne ikke acceptere Cuviers katastrofeteori, fordi en uddøen af arter var imod "naturens balance". For Lamarck var naturen stadig harmonisk, og det er derfor misvisende, at han er blevet tildelt formuleringen af den første videnskabelige teori

⁶⁶ Foucault, 1966, s. 287-292.

⁶⁷ I "Fra Lamarck til Lysenko", i Bonde et al (red), 1996, s. 173-196.

om evolution, når den netop var frugten af en konservatisme og forsøget på at "redde" de påståede uddøde arter.⁶⁸ Forskellen mellem Lamarck og Darwin består ikke i en forskellig opfattelse af muligheden for at nedarve erhvervede egenskaber, som det ofte fremstilles. For det første afviste Darwin ikke, at erhvervede egenskaber kunne nedarves. For det andet skal den radikale forskel findes et helt andet sted, nemlig i Darwins udgangspunkt i kampen for tilværelsen, inspireret af produktions- og populationstænkningen hos Malthus.

Moderniteten: det historiske menneske og biologiens opståen

Light will be thrown on the origin of man and his history⁶⁹

- Charles Darwin.

Det kan virke overraskende, at Foucault omskriver biologiens historie uden at tematisere Darwins evolutionsteori. Men forklaringen er, at

⁶⁸ Dette punkt kan dog diskuteres, alt efter hvilke træk af teorierne, der fokuseres på. Se bl.a. Greene (1980), der inspireret af Kuhn analyserer samme periode i biologiens historie – dog uden at forholde sig til Foucaults analyse.

⁶⁹ Darwin, Charles, *The Origin of Species*, 1979, s. 458.

Biologiens historie

Darwins revolutionære figur og personlige historie ikke er det interessante for Foucault. Objektet for arkæologien er ikke de historiske figurer eller videnskabelige resultater, men netop de strukturer, der muliggør disse.

I det moderne episteme forlader tingene repræsentationsrummet og humanvidenskaberne kan for første gang indtræde i den vestlige verdens vidensfelt, som er et episteme der tænker i produktion, historie og evolution. Opkomsten af biologien og humanvidenskaberne hænger uløseligt sammen med en ombrydning af historiebegrebet. Hidtil havde man opfattet "historien" som en cirkulær tilbagevenden til det samme og beskrevet forandringer som variationer over essenser, der grænser op til hinanden. Men i det moderne episteme får historiebegrebet *udvikling* som omdrejningspunkt.⁷⁰ Humanvidenskaberne kan først opstå, når historiens begivenheder og forandringer hos arterne ikke længere blot blev set som tidslige

repræsentationer af en overordnet guddommelig og tidløs metafysik eller orden, men som en selvudfoldelse eller selvberørende udvikling.

Det erkendende subjekt bliver nu et historisk subjekt og arten en *historisk* enhed, der i modsætning til fortolkningsskemaet hos Linné bliver præsenteret ud fra dens funktion og slægtskab. Det nye er altså et studie af *livet selv*. Det nye historiebegreb manifesterer sig inden for naturhistorien med bl.a. Cuvier, der retter opmærksomheden mod funktionerne snarere end organernes morfologi. Herved åbenbares nogle ligheder, som på trods af deres usynlighed konstituerer sig gennem deres fysiologiske *livsfunktioner*. Forskelle og ligheder åbenbares altså på baggrund af en dybere identitet, og relationer som sameksistens og afhængighed på et højere plan sættes i forhold til eksistens- og relationsfunktioner. Således genoplives elementer af Aristoteles' teleologi i biologien, som får en formålsrettethed på organismeplan. Cuviers jord-revolutions-model var et væsentligt opgør med Leibniz' teori fra "Protogaea", og Cuviers elev Beaumont kunne yderligere give en geologisk forklaring på "revolutionerne", nemlig

⁷⁰ Historiebegrebet skal her forstås i lyset af Hegel og Marx, hvor verden ikke betragtes essentielt som en substans, men som en organisme i bevægelse og forandring. Herfra er individet ikke et rent fornuftsvæsen, men også et produkt af sin tid. Altså bliver mennesket (som art) et *historisk* subjekt, og for biologien bliver arten en historisk enhed.

bjergkædefoldninger. Cuvier destruerede "naturstigen" og inddelte dyrene i 4 grupper efter funktioner såsom nervesystemet, der stadig den dag i dag danner baggrund for en del af systematikken.

Biologien fødes således gennem en analyse af organismen, hvor de enkelte organismers variation er noget grundlæggende. Årsags-sammenhænge og fokus på (re)produktion af liv bliver dominerende, og forklaringerne må findes ud fra en anden form for empiri end den, der ligger til grund for naturhistoriens beskrivende systematik. De klassiske naturforskere var også feltforskere, men tiltroen til den selvindlysende repræsentation var så stor og sproget så "gennemsigtigt", at forholdet mellem naturen og vores beskrivelse af den ikke blev et problematisk felt, idet sproget direkte reflekterede både sin egen og naturens orden. I moderne tid mister sproget denne privilegerede plads, og systemet af tegn, som var gennemsigtig for værens kontinuitet, er ikke længere gyldigt. Derfor opstår den moderne tænkning i kølvandet på repræsentationens tilbagegang og frigørelsen af sproget og det levende. Darwins første vigtige

punkt var at betone hver enkelt organismes individualitet. Dermed skærpede han et erkendelsesteoretisk problem, nemlig hvordan naturens orden kan erkendes - ud fra den empiriske iagttagelse af, at individer ofte, men ikke altid, videregiver deres egenskaber. Dette er ikke blot en befrielse fra taxonomien baseret på overfladiske iagttagelser, det er et helt nyt udgangspunkt for biologien.

Det ontologisk primære i biologien

I den førdarwinistiske naturhistorie var det filosofiske problem at afgøre, hvilken ontologisk vægtning man skulle give hhv. klasser og individer. Dette blev en begrænsning for muligheden af at tænke evolutionsteoretisk, fordi diskussionen stivnede i en uenighed om, hvorvidt essentialismen (der så klasserne som det ontologisk primære) eller atomismen (som så individerne som de grundlæggende biologiske enheder) var den korrekte teori. Darwins centrale bidrag var at sprænge individ-/klassetænkningen ved at fokusere på de enkelte organismers variation, således at biologien kunne håndtere spørgsmålet om foranderlighed

Biologiens historie

og identitet. Ontologisk set antager Darwin eksistensen af både enkeltindivider og overindividuelle enheder (slægtskaber) i naturen, og det er herefter muligt at anse evolutionsprocesser for enheder af foranderlighed og identitet.⁷¹

I et historisk tilbageblik kan man undre sig over, at man ikke tidligere tænkte evolutions-teoretisk. Allerede på Darwins tid undrede man sig over dette, jf. det velkendte citat af Darwin's ven Thomas Huxley, der efter at have læst *The Origin of Species* udbrød: "How extremely stupid not to have thought of that". Ligeledes kan det undre, hvor mange år det tog at formulere den grundlæggende arveligheds lære.⁷² Selv da principperne blev formuleret af Mendel, slog teorien ikke igennem. For Foucault er forklaringen, at evolutionsteorien såvel som arveligheds læren forudsatte en ny begrebslig ramme og metafysisk forståelse for overhovedet at give mening. Mendels teori om skjulte arvelige træk peger hen mod en ny teoretisk horisont, som

ikke kunne sammenstilles med daværende. Det var ikke blot en ny teori, men et nyt biologisk erkenderum, der antager skjulte statistiske regler såsom den recessive nedarvning. Sagt med Canguilhems ord *talte* Mendel sandt, men var endnu ikke *i det sande*, forstået som en overholdelse af de regler datidens diskurs om sandhed opstillede.

Fremskridt eller relativisme?

Det korte svar på spørgsmålet er et hverken- eller. Når Foucault afviser en gennemgående kontinuitet i videnskaben, afviser han samtidig synet på videnskabens historie som et uafbrudt fremskridt op mod vores tid. Forklaringen på fremskridtet synes hos mange at ligge i en fortælling om mere og mere minutiøs empirisk udforskning af verden. Foucault ser dog dette som et overfladefænomen; den empiriske forskning søger ikke blindt, men leder efter noget bestemt. Foucaults "arkæologi" viser, at dette bestemte er forskelligt til forskellige tider, og at der ikke er en lineær orden, der går kronologisk fra renæssancens biologi til den moderne, men derimod en orden, der går på tværs af

⁷¹ Ringgaard, i Bonde et al (red), 1996.

⁷² Darwin kendte ikke selv de genetiske principper bag den naturlige selektion.

videnskaberne inden for *samme* episteme, afbrudt af diskontinuiteter. Foucault tager ikke stilling til, om det ene episteme er bedre end et andet, men beskriver dem blot systemimmanent som forskellige.

Foucault er ikke anti-realist i den radikale betydning, men han fastholder, at verden for mennesket kun er givet efter at mennesket selv i erkendeakten *konstruerer* eller *konstituerer* denne verden som noget bestemt. Derfor er "konstrueret realisme" måske mere betegnende for Foucaults filosofi, selvom betegnelsen ikke siger meget uden en forståelse for, hvordan tankerne konstrueres eller hvor denne mellemform efterlader videnskaben. Pointen er, at det sociale i kraft af sprogets rolle for tænkningen omformaterer erfaringerne af verden og får forskellige ting og forbindelser mellem ting til at træde frem i forskellige epistemer. Som andre franske tænkere såsom Bachelard, Koyré og Canguilhem søger Foucault at forstå, hvor tanken kommer fra, når den ikke opstår spontant af empirien. Både empiriens herkomst som genstand for fortolkning og de

deraf udledte teorier skal forklares ud fra indretningen af de underliggende tanke-systemer. Videnskaben vil altid møde "naturens modstand" i teoridannelsen, men der er ikke én, men mange måder at beskrive denne natur på. Fordi erkendelsen ligesom naturen er kompleks og derudover styret af forskellige magtforhold og ordener, kan beskrivelserne antage så forskellige former, at vi har svært ved at sammenligne dem. Således forstået er der ikke langt fra Foucault til nutidens videnskabsteoretikere, der taler om "plural realism", f.eks. Rheinberger og Pickering. Foucault er i denne sammenligning tættere på relativismen, men vi må også huske, at Foucault ikke udtaler sig om de "hårde" naturvidenskabelige discipliner. Derfor er det heller ikke en alvorlig indvending mod hans filosofi, at diskontinuiteterne ikke gælder al naturvidenskab. Dog er det tankevækkende, at Kuhn og andre tænkere mener at kunne se lignende diskontinuiteter i fysikkens og kemiens historie. Hvorvidt dette gælder generelt er dog et stort spørgsmål, der vil kræve årelange empiriske studier at besvare.

Biologiens historie

Biologiens historie er her et eksempel på, at videnskaben ikke er forudsætningsløs, og at tankesystemer er bestemmende for, hvad der kan gøres til genstand for viden og accepteres som viden. Foucaults filosofi er således en slags transcendental-filosofi, hvor epistemet er bestemmende for, hvad videnskaben kan have som genstand. Men modsat Kants idé om det transcendentale jeg som bestemmende for erfaringen, mener Foucault ikke, at der gives et universelt episteme. Tværtimod er videnskaberne præget af historiske diskontinuiteter. Deraf følger, at vi ikke kan sammenligne nutidens biologi med renæssancens naturforståelse uden at analysere deres respektive epistemiske betingelser.

Ofte har jeg hørt forsøg på at afvise Foucault ud fra påvisningen af videnskabens fremskridt. Når vi er nået så langt, skulle dette være "bevis" for, at sproget indretter sig efter den fysiske virkelighed – og dermed at Foucault tager fejl. Foucault benægter dog ikke eksistensen af de tekniske fremskridt; han problematiserer blot dét at slutte fra et teknisk fremskridt til et universelt fremskridt for erkendelsen. Talen om

fremskridt i *absolut* forstand forudsætter et arkimedisk punkt for målingen af videnskaberens overensstemmelse med "virkeligheden" og et fælles grundlag for epistemerne. Men eftersom sandhed og falskhed ingen eksterne kriterier har uden for den menneskelige diskurs, kan filosofien ikke tematisere en sprogtranscendent virkelighed. I denne forstand er Foucault relativist, men ikke i den forstand at "anything goes" indenfor videnskaben.

Problemet med sammenligningen er, at de moderne videnskabelige spørgsmål slet ikke kan stilles i de foregående perioder, og at vi med en moderne optik ikke længere er i stand til at forstå tidligere epistemers spørgsmål og svar. De tidligere teorier fremstår således kun håbløst naive, fordi vi anskuer dem i en retrospektiv fantasi om vores egen overlegenhed. Videnskabshistorien er således ikke længere en fortælling om fejltagelsernes historie – men om tankesystemernes forskellige problemer og sandheder. Den er nu en fortælling om, hvordan nogle spørgsmål pludselig blev mulige og andre umulige at stille, og bliver derved langt mere interessant.

Litteratur

- Bonde et al., *Naturens historiefortællere*, GAD, Bind 1 og 2, 1996.
- Darwin, Charles, *The Origin of species*, Gramercy, 1979.
- Foucault, Michel, *Le mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966. På dansk: Foucault, Michel, *Ordene og tingene, En arkæologi om humanvidenskaberne*, DET lille FORLAG, 2006.
- Foucault, Michel, *Talens forfatning. Forelæsningsrapport: Viljen til viden. Nietzsche – genealogien, historien*. På dansk ved Søren Gosvig Olesen. Hans Reitzels Forlag, 2001.
- Foucault, Michel; *The Birth of Biopolitics, Lectures at the Collège de France 1978-1979*, ed. Graham Burchel, Palgrave Macmillan, 2008.
- Greene, John, C. "Kuhnian Paradigm and Darwinian Revolution" i *Paradigms and Revolutions*, Ed. Gary Gutting., Notre Dame Press, 1980.
- Gutting, Gary, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason: Science and the History of Reason*, Cambridge University Press, 1989.
- Sarasin, Philipp, *Darwin und Foucault, Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*, Suhrkamp, 2009.

Statens rolle og grundlag i Spinozas politiske filosofi

Af Thomas Hansen

1. Statsdannelse

Overgangen i Spinozas filosofi fra det individuelle til det kollektive samfundsmæssige tager sit udgangspunkt i begrebet om magt og selvopretholdelsesdriften. Med Spinozas etik, som udelukkende har rødder i menneskets bevarelse, og hvor godt og ondt ses i forhold til dette, så kunne man nemt få forestillingen om en tilstand, hvor menneskene kunne begrunde at være egoistiske og handle på bekostning af andres ve og vel. Men når hans etiske ræsonnement bliver fulgt til ende, bliver fokus flyttet fra det individuelle til det samfundsmæssige. De begyndende og grundlæggende tanker til fællesskab kommer til udtryk i forlængelse af, at Spinoza har sagt at enhver som elsker sig selv, søger det, der er nyttigt for ham.

Menneskene kan ikke ønske sig noget værdifuldere til Bevarelsen af deres Væren, end at alle i alle henseender stemmer saaledes overens.⁷³

Intet er nyttigere for menneskets bevarelse end et andet menneske, der lever efter fornuften. Det følger i sidste ende af fornuften at

Mennesker, der er under Fornuftens ledelse søger det, der er nyttigt for dem, ikke føler Trang til noget for sig selv, som de ikke også føler Drift til for de øvrige mennesker⁷⁴

Motivationen for at indgå i fællesskab bliver altså, at det sikrer menneskets bevarelse. Det er centralt at lægge mærke til, at der ikke er tale om, at "det gode menneske" kun føler trang til det, som de også ønsker for andre, eller at der er tale om en moralsk regel til efterlevelse, men Spinoza udleder simpelthen, hvad der følger af det fornuftige menneskes natur.

1.1. Begrebet magt

Grunden til at overgangen til det kollektive er nært forbundet med magt, er, at Spinoza kobler begreberne *ret* og *magt* sammen, således at ret bestemmes ved magt. Hvad mennesket gør, det gør det ud fra sin naturs love, og så vidt dets magt rækker, så vidt rækker dets ret i naturen.⁷⁵ Spinozas hensigt er på ingen måder normativt men det er snarere deskriptivt. Det handler ikke at begrunde meningen af ret, som ville ende med

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ TP; Kap 2 § 4

⁷³ Ibid.

udtrykket "magt er ret", men formålet er at udvikle et adækvat begreb om, hvordan det faktisk hænger sammen.⁷⁶ Ligesom med hans etik er hans fremgangsmåde snarere konstaterende, hvor det der sker som følge af naturen og den menneskelige natur, ikke kan siges at være godt eller ondt i sig selv. Her kommer ligeledes hans naturalistiske syn på naturen til udtryk. Naturens lov, som alle er født under, forbyder intet, hverken vrede, had eller nogen form for lyster.⁷⁷

for Naturen er ikke underkastet den menneskelige Fornufts love, som ikke tilsigter andet end menneskenes sande nytte og deres livs opretholdelse; men den er underkastet andre uendelige love, som tager sigte på ordenen i hele den Naturen, i hvilken mennesket er en lille del⁷⁸

Alle er lige ved, at alle er under naturens ret og love, og med naturens ret er hvert menneske sin egen dommer, hvilket Spinoza illustrerer ved at sige, at hvis man skønner, at der følger mere skade end nytte af et mundtligt løfte, som man

har indgået, og man har magt til at bryde det, så vil man gøre det med naturens ret.⁷⁹ Der bliver altså ikke plads til nogen form for naturlige rettigheder, som mennesket har blot i kraft af at være menneske. Ret skal forstås som noget aktuelt, som relaterer sig til en aktivitet, og derfor giver principielle udsagn som "alle er født frie og forbliver lige i rettigheder" ikke mening,⁸⁰ da det er et faktum, at mennesker er ulige i styrke, hvis ikke der er nogen form for regulering.

Så længe hver enkelt bliver betragtet isoleret for sig selv, så er hans magt meget begrænset i forhold til den store mængde, men to individer, som forener sig med hinanden er mægtigere end hver for sig, da de til sammen formår at udrette mere. Dermed betyder det at jo flere, der tilsammen forener sig, jo større ret vil de have samlet set⁸¹. Sammenkoblingen af magt og ret har for Spinoza den konsekvens, at i naturtilstanden eksisterer den enkeltes naturlige ret kun i indbildningen, eftersom hans magt som enkelt menneske og modi af naturen netop er

⁷⁶ Balibar (1998) s. 59

⁷⁷ TP; kap 2 § 8

⁷⁸ *ibid.*

⁷⁹ TP; kap 2 § 12

⁸⁰ Balibar (1998) s. 60

⁸¹ TP; kap 2 § 13

Statens rolle og grundlag i Spinozas politiske filosofi

forsvindende lille. Der er ingen garanti for at ens magt kan bevares, når vi blot lever isolerede som enkelte individer uden fællesskab.⁸²

1.2. Fællesskab og naturtilstanden

Selvopretholdelsesdriften har derfor som konsekvens, at menneskene vil stræbe efter fællesskab. Spinoza ser da også mennesket som et grundlæggende socialt væsen, og siger at frygten for ensomheden sidder dybt i os alle, da ingen er i stand til alene at sikre sig det nødvendige til livets opretholdelse⁸³. Det er altså ikke ved fornuftens refleksion eller nogen form for forhandling, at vi har afgjort, at det kollektive er bedre end en tilstand, hvor alle lever uforenede med deres egne interesser for øje, men fællesskabet er et grundvilkår.

(...) så følger det, at menneskene af naturen ønsker sig samfundstilstanden, og at det ikke kan ske at de nogen sinde opløser den fuldstændigt. Det sker derfor aldrig, at borgerne opløser Staten på grund af stridigheder og oprør, som ofte fremkaldes i

den; men det sker nok, at de forandrer dens form til en anden⁸⁴

Mennesket befinder sig altid i en tilstand af fællesskab, så fornuften skal ikke bruges til at begrunde fællesskabet, da menneskene danner fællesskab, hvad enten de er barbariske eller civiliserede,⁸⁵ men fornuften får sin funktion inden for selve styringen af et samfund.

Det skal dog siges, at der findes forskellige tolkninger af, hvorledes Spinoza forestiller sig overgangen fra naturtilstanden til en samfundstilstand, og ligeledes er der heller ikke enighed om begrebet *naturtilstanden* skal forstås som refererende til en konkret begivenhed i tid, eller om Spinoza anvender det som et teoretisk grænsebegræb. Hvad der er konsensus omkring, er, at i naturtilstanden er menneskene næsten udelukkende styret af følelser, og søger sine egne interesser, hvilket resulterer i en form for konflikt.⁸⁶ Én fortolkning af Spinoza vil hævde, at det er ved, at menneskene ved fornuften indser nødvendigheden af at danne en social orden, at overgangen ud af naturtilstanden finder sted.

⁸² TP; kap 2 § 15

⁸³ TP; kap 6 § 1

⁸⁴ TP; kap 6 § 1-2

⁸⁵ TP; kap 1 § 7

⁸⁶ Den Uyl (1983) s. 24

Således er transformeringen sket ved, at hver enkelt har indset, at han vil kunne opnå et større gode ved at indgå i et fællesskab, og det betragtes overvejende som en historisk begivenhed, hvor fornuften har frembragt en autoritet.⁸⁷ På baggrund af, hvad jeg nævnte tidligere, er mennesket altid i en form for samfund.⁸⁸ Derfor vil jeg mene, at begrebet naturtilstanden ikke skal forstås som noget, der historisk har eksisteret, da menneskene altid indgår i et fællesskab, hvorfor naturtilstanden bliver et teoretisk begreb, som Spinoza anvender i en argumentation for stabilitet og sikkerhed i samfundet.⁸⁹

Spinozas forgænger inden for politisk filosofi kan vel siges at være Thomas Hobbes, som anvender begrebet naturtilstand om den tilstand, hvor der ikke er nogen autoritet eller øverste magt. I naturtilstanden hos Hobbes er den enkeltes naturlige ret hans individuelle frihed, og den er ubegrænset. Men da ressourcerne i naturtilstanden, som skal sikre livet, er begrænset, så fører den ubegrænsede frihed til

en destruktiv situation, der kan beskrives som alles kamp mod alle. I naturtilstanden er alle styret af frygt, og ingen kan vide sig sikre, derfor mener Hobbes også, at alle er lige i naturtilstanden, da alle må frygte for at miste, hvad de ejer. For at opnå fred og sikkerhed er det nødvendigt, at der etableres en øverste magtinstans, som alene har retten til at fastsætte love. Dette sker ved, at hver enkelt må opgive sine naturlige ret af ubegrænset frihed, som erstattes med civile rettigheder. Det er centralt for Hobbes, at magten og dermed retten til at fastsætte love kun overlades til én person, da der ellers ville kunne opstå nye kampe, hvis magten var delt mellem flere. Dette kan betegnes som en kontrakt, hvor den enkelte afgiver retten til magt, og til gengæld bliver lovet beskyttelse.⁹⁰ Sådan som Spinoza præsenterer staten i *Tractatus Politicus*, er der fællestræk med Hobbes' motivation for at indsætte suverænen nemlig med det formål at skabe fred og sikkerhed. I TP finder man den samme form for kontrakttankegang for statens grundlag som hos Hobbes, da statens årsager netop ikke skal findes

⁸⁷ Den Uyl (1983) s. 24-25

⁸⁸ TP; kap 1 § 7

⁸⁹ Den Uyl (1983) s. 45

⁹⁰ Balibar (1998) s. 55, Den Uyl (1983) s. 21-22

Statens rolle og grundlag i Spinozas politiske filosofi

ved en rationel erkendelse af statens nødvendighed, hvor man så derefter når til enighed om indsætte en højere magtinstans, men Spinoza deducerer staten som følge af de menneskelige følelser og den menneskelige natur.⁹¹ Det er en forudsætning for, at menneskene kan leve fredeligt sammen i en stat, at hver enkelt giver afkald på sin naturlige ret for i stedet at yde hjælp og beskyttelse til hverandre.⁹² Man kan sige, at mennesket ved at opgive sin naturlige ret, som er, hvad der tjener til egen selvopretholdelse, nu har fællesskabet og statens bevarelse som mål, og dermed går han fra at være et blot naturprodukt til at blive et socialt væsen. Forskellen mellem at befinde sig i sig naturtilstanden og at leve i en stat er, at i staten frygter alle det samme og borgernes sikkerhed grunder i det samme, hvor i naturtilstanden frygter man forskellige ting, og man må sørge for sin egen sikkerhed. Fælles for dem begge er, at menneskets natur er den samme, og derfor ledes det i begge situationer af håb og frygt.

⁹¹ Steinberg (2009) s. 43, fodnote 37

⁹² Ibid

2. Statens indretning

Det er først i staten, hvor der gælder love, at det giver mening at tale om lovovertrædelse eller *synd*, som relaterer sig til andre mennesker end en selv, eftersom man i naturtilstanden kun kan synde mod sig selv, da hver enkelt selv fastsætter godt og ondt.⁹³ Således kan synd egentlig kun tænkes i en stat, hvor godt og ondt fastsættes ved hele statens fælles ret.

Og følgelig kan synd ikke tænkes i Naturtilstanden, men vel i den borgerlige Tilstand, hvor det også efter fælles Overenskomst afgøres, hvad der er godt, og hvad der er ondt.⁹⁴

Dermed er der en tydelig lighed med Hobbes på det punkt, at godt og ondt er konventioner, som først bliver til ved fastsættelse af politiske love. Men Spinoza adskiller sig tydeligt fra Hobbes ved at pointere, at det sker i fællesskab og ikke blot ved en enerådig herskers bud. Det som skal forhindre lovbrud og dermed garantere borgernes sikkerhed, følger som konsekvens af Spinozas psykologi, nemlig at en følelse kun hæmmes ved en stærkere følelse eller en der står

⁹³ TP; kap 2 § 18

⁹⁴ E; 4. 37. anm. 2

i modsætningen til den.⁹⁵ Så bliver det et spørgsmål om håb og frygt, der er de motiverende faktorer, hvor statens middel er at indgyde frygt over for sine borgere, for således vil enhver afholde sig fra at påføre andre skade af frygt for en større skade for sig selv.⁹⁶ Man hører ofte nutidige diskussioner om, hvor vidt hårde straffe kan have en præventiv virkning, eller om de snarere skal begrundes med henvisning til ofret og de pårørendes retsfølelse. For Spinoza er det naturligt, at det er muligt at kalkulere med de menneskelige følelser. Han beskriver også sin fremgangsmåde som den "geometriske metode", og med et sådant matematisk ideal vil Spinoza fastslå, at man ikke vil påføre nogen skade, hvis der altså er en større en skade i vente til en selv.

Spinozas opfattelse af naturtilstanden afviger ikke meget fra Hobbes', og de er dermed også enige i nødvendigheden af at etablere en magtinstans. Hvordan overgangen præcis skal ske, det er Spinoza ikke nærmere inde på. Dette kan skyldes, at han nok snarere opfatter

naturtilstanden som en konstruktion, men staten mener han at kunne udlede af menneskelige natur. Spinoza udviser mere selvstændige synspunkter, når det kommer til statens indretning, og særligt også statens formål.

2.1. Forholdet mellem staten og borgerne

I TP præsenterer Spinoza statens formål som værende i kontrast til naturtilstanden. Statens værdi måles på dens evne til at sikre fred og sikkerhed for sine borgere, og til dette hører, at statens love overholdes, og at borgerne lever i harmoni.⁹⁷ Spinoza gør en del ud af at sige, at det er staten alene, som fastsætter og fortolker lovene, og borgerne er dermed forpligtet til at følge alle dens bud. Samtidig understreger han også, at det som staten har fastsat som godt og ondt, det er i egentlig forstand vedtaget af alle, da statslegemet bør ledes som af én ånd, og således betragter han statens vilje som værende alles vilje.⁹⁸ Man finder altså hos Spinoza et gensidigt forhold mellem borgene og staten. Dette ses også ved, at Spinoza siger, at statens ret

⁹⁵ E; 4. 7.

⁹⁶ E; 4. 37. anm. 2

⁹⁷ TP; kap 5. § 2

⁹⁸ TP; kap 3 § 5

Statens rolle og grundlag i Spinozas politiske filosofi

bestemmes ved folkets samlede magt. Man kunne jo let forstå det sådan, at når det nu er staten alene, som fastsætter lovene, og borgerne er forpligtet til at adlyde ubetinget, er der så ikke nogen grænser for, hvad staten kan bestemme? Til dette svarer Spinoza, at staten ikke har ret til noget, som vil skabe vrede hos de fleste af dens borgere. Det skyldes ikke, at en særlig stor folkemængde har ret til at blive hørt. Men Spinoza ser det som naturligt, at borgerne vil slå sig sammen enten af en fælles frygt eller motiveret af ønsket om hævn, og det vil naturligvis give anledning til uroligheder eller i værste fald oprør. Her ses det tydeligere, hvordan Spinozas begreb om magt får praktiske konsekvenser, da han konkluderer, at statens magt og dermed dens ret formindskes i samme grad, som den giver lejlighed til, at befolkningen vender sig imod den.⁹⁹ Når man som følge af dette skal fastsætte, hvilket moralsk grundlag staten er bundet af, så skal det ses i sammenhæng med dens eksistens. Staten synder, eller handler fejlagtigt, når den gør noget, eller lader noget

ske, som kan resultere i dens undergang.¹⁰⁰ Når man som følge af dette skal forstå forholdet mellem borgerne og regeringen, så skal man have Spinozas monistiske tankegang in mente, som generelt går i gennem hele hans tænkning. Ligesom han ikke vil opdele mennesket i sjæl og legeme, og Gud heller ikke kan separeres fra verden, så kan regeringen og borgerne heller ikke skilles helt ad; statens magt bestemmes ud fra folkets samlede magt.

Spinoza beskriver ligeledes en forening af mennesker, der kollektivt besidder retten til at bestemme som demokrati. Han tilføjer, at der er mindre grund til at frygte for absurde afgørelser i en demokratisk stat, da det er næsten umuligt, at flertallet ville være enige om de samme irrationelle afgørelser.¹⁰¹ Spinoza går så vidt som til at sige, at demokratiet er den mest naturlige styreform, da den tydeligst sikrer den frihed som naturen giver enhver.¹⁰² Denne frihed som enhver har fra naturen, er friheden til at tænke og fælde domme, som både har karakter af noget teoretisk og praktisk, idet det både relaterer sig

⁹⁹ TP; kap 3 § 9

¹⁰⁰ TP; kap 4 § 4

¹⁰¹ TTP s. 200

¹⁰² TTP s. 202

til goder og til sagforhold. Dette kommer til udtryk ved, at ingen ved naturens ret er bestemt til at leve efter en andens tankegang. Men dette kolliderer med, at det enkelte menneske netop ikke er i stand til at opretholde og forsvare sin egen frihed, og dermed må han tilpasse sine præferencer til fællesskabets retningslinjer. Således vil der inden for enhver samfundsstruktur være en spænding, hvorved hver enkelt forsøger at skabe så store udfoldelsesmuligheder for sin tankegang som muligt. Til dette er demokratiet den struktur, som bedst tilgodeser dette uden, at statsmagten bliver tilintetgjort, da demokratiet implicerer, at alle kan få deres præferencer til at blive en del af lovgivningsprocessen.¹⁰³ Så hvor man må gå på kompromis med sine præferencer for til gengæld at være garanteret sikkerhed, så er det centralt for Spinoza, at man aldrig afgiver sin ret til at tænke og udtrykke, hvad man vil. En stat der nægter dens borgere friheden til at udtrykke, hvad de tænker, er en voldelig stat.¹⁰⁴

3.1. Det normative element

Jeg har indtil nu vist, hvorledes Spinoza forsøger at udlede staten på det mere begrebsmæssige niveau, som en nødvendig konsekvens af den menneskelige natur.

Det ligger i begrebet stat, at den har monopol på magt. Og om en samfundstilstand, hvor staten ikke har fjernet årsagerne til oprør, hvor man stadig må frygte for krig, og hvor lovene ikke overholdes, der kan man ikke sige, at den adskiller sig fra naturtilstanden.¹⁰⁵ Dermed kan en sådan tilstand ikke siges at have en stat, da det netop er statens berettigelse, hvad enten den er demokratisk eller ej, at den opretholder sikkerhed og fred. Jeg er i det følgende nået til at vise den del af Spinozas politiske filosofi, hvor Spinoza tilstræber et mere normativt præg, og hvor han også retter en kritik mod Hobbes. Jeg har fremhævet, hvordan det for Spinoza er nødvendigt, at der eksisterer en stat til at sikre det enkelte menneske sikkerhed, da det ikke er i stand til at beskytte sig selv. Det følgende citat skal vise, hvorledes Spinoza tydeligt udtrykker, at han ønsker mere end blot sikkerhed, og

¹⁰³ Walther (2004) s. 98, 101

¹⁰⁴ TTP s. 251

¹⁰⁵ TP; kap 5 § 2

Statens rolle og grundlag i Spinozas politiske filosofi

hvordan han forestiller sig den fred, som staten har ansvaret for at tilvejebringe.

For freden er ikke blot fravær af krig; den er en dyd, som udspringer af åndsstyrke. For lydighed er den stadige vilje til at gøre det, som efter påbud fra den stat, som jo omfatter alle, skal gøres. Og den stat hvis fred afhænger af undersåtternes sløvhed, idet de lader sig lede som kvæg, for blot at adlyde, kan bedre kaldes en ørken end en stat.¹⁰⁶

En fredelig stat, kan for Spinoza ikke blot defineres negativt som et fravær af krig, men freden er en tilstand, som vil afspejle sig hos borgernes følelsesmæssige dispositioner.¹⁰⁷ Dette illustrerer Spinoza også med et eksempel fra erfaringen, når han peger på tyrkernes rige som det, der har eksisteret længst. Omvendt har ingen været mindre bestående end de demokratiske. Herefter fremhæver han ironisk trældom, barbari og ensomhed som symptomer af det tyrkiske rige, og siger, at hvis det skal kaldes fred, da er freden den største ulykke.¹⁰⁸ Dette skal understrege, at en stats varighed er et fattigt

mål for en stats succes, og konkluderende siger han henvendt til Hobbes, at det ikke vil fremme freden at overdrage al magt til ét menneske. Nok kan det være mere effektivt, at magten centraliseres hos én enkelt person, men borgerne vil da være styret af frygt og leve i trældom. Freden opstår derimod ved sindenes forening og samklang.¹⁰⁹

3.2. Statens rolle

I Spinozas tidligere værk TTP, siger han, at statens formål er frihed¹¹⁰, hvor statens formål i TP er fred og sikkerhed for livet.¹¹¹ Jeg vil i det næste afsnit fremsætte grunde til at de to opfattelser af statens formål ikke skal forstås løsrevet fra den frihedsopfattelse, Spinoza er fortaler for i Ethica. En mulig måde at forbinde de to forskellige udsagn på, kunne være ved at hævde, at det formål Spinoza omtaler i TTP som frihed, benævner en ønskelig samfundstilstand således, at frihed og fred egentlig betragtes som synonyme begreber. Ved denne udlægning er der tale om et svagere frihedsbegreb end det Spinoza

¹⁰⁶ TP; kap 5 § 4

¹⁰⁷ Steinberg (2009) s. 48

¹⁰⁸ TP kap 6 § 4

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ TTP s. 252

¹¹¹ TP kap 5 § 2

opererer med i Ethica, hvor det er et spørgsmål om ikke at være styret af følelserne, og besidde adækvate ideer. Motivationen for dette er, at det ville være utopisk at forvente en samfundstilstand, hvor borgerne var styret primært af fornuft. Således er Spinozas frihedsbegreb i Ethica snarere betragtet som et idealiseret personligt anliggende, der forstås adskilt fra den politiske tænkning. Dermed kan Spinoza placeres i tradition med Adam Smith og andre minimalstatsteoretikere.¹¹²

Grundlaget for at betragte Spinozas projekt i Ethica isoleret fra den mere praktiske tænkning, som det politiske er, og dermed opfatte de to frihedsbegreber som forskellige, kan findes i sætninger i femte bog af Ethica. Her beskriver Spinoza friheden som en bestandig kærlighed til Gud, og hvor åndens væsensbeskaffenhed alene består i erkendelse, da staten næppe kan frembringe en sådan frihed hos sine borgere.¹¹³

Det følgende vil handle om, hvordan statens funktion i Spinozas filosofi den kan siges at være mere end blot at sikre individet en sikker

tilværelse, hvor det har frihed til at udfolde sit eget liv, men at staten bør indtage en langt mere aktiv position i retningen af at påvirke borgerne. I afsnit tre har jeg beskrevet, hvordan frihed forstået som det at handle ud fra sig selv skal ses som et gradsspørgsmål, da intet menneske kan være den fulde årsag til sin egne handlinger således, og at det kun er Gud, der besidder den absolutte frihed. Hvad der alligevel gør, at det giver mening at tale om, at staten er i stand til at gøre borgerne mere frie, er det synspunkt hos Spinoza, at følelserne er forbundet med eksistenskraft, som også er forbundet med friheden. Staten kan således siges at være i stand til at skabe mere frihed hos sine borgere ved at forandre deres følelser og dispositioner.¹¹⁴ Dette skal ses i forlængelse af Spinozas opfattelse af fred, som ikke blot er et fravær, idet en god stat ikke blot forhindrer destruktiv adfærd, men den har tilmed en positiv rolle, som kommer til udtryk ved, at den fremmer fred og harmoni blandt borgerne.

Som tidligere nævnt, så er frygt et middel, som staten kan anvende, når den skal sikre, at

¹¹² Steinberg (2009) s. 37-38

¹¹³ E; 5. 36. anm.

¹¹⁴ Steinberg (2009) s. 47

Statens rolle og grundlag i Spinozas politiske filosofi

dens love bliver overholdt, og en konsekvent tankegang vil være tro mod staten alene, fordi naturtilstanden hvor der ikke er nogen autoritet, er en større frygt. Men i forlængelse af Spinozas insisteren på, at fravær af krig, som dog står i kontrast til naturtilstanden, ikke er tilstrækkeligt til at karakterisere fred, så er det tydeligt, at når freden har sin oprindelse i åndsstyrke og fællesskab, da kan staten ikke blot drives ved at indgyde frygt. Det er klart for Spinoza, at frygt er et middel, som er nødvendigt i nogle situationer, men i en stat som styres af frygt, vil borgerne være svagere og være mindre frie. Tværtimod skal staten lede sine borgere sådan, at de ikke ser sig selv som ledet, og i stedet skal borgerne være drevet af håb.

For et frit folk ledes af mere af håb end af frygt, men et undertvunget mere af frygt end af håb. Det første ønsker at leve livet, det sidste kun at undgå døden.¹¹⁵

Det primære grundlag for at skelne en sund, blomstrende og magtfuld stat fra en svag og sløv stat, er at finde i forskellen på, hvilke følelser borgerne er drevet af. En god regeringsførelse vil

resultere i mere håbefulde borgere, og en stat der kan skabe lydighed over for loven igennem etablering af håb, vil også have mere magt end en stat, hvor lydighed opnås gennem frygt og straf. Man er simpelthen mere villig til at være tro mod statens institutioner, når man ser den som en gunstig kraft sammenlignet med, hvis staten optræder som en fjendtlig kraft.¹¹⁶ Dette er igen et udtryk for, hvordan Spinozas monistiske tankegang viser sig i hans politiske filosofi; Man kan ikke lave nogen skarp opdeling mellem borgerne og regeringen, når man skal se på statens magt, da statens magt i høj grad er udtrykt ved, hvorledes borgerne føler sig knyttet til staten.

4. Afslutning

Statens rolle og ansvar kommer tydeligt til udtryk ved, at Spinoza siger, at menneskene ikke fødes som borgere, men de gøres til borgere.¹¹⁷ Da menneskene af natur ikke stræber efter det, som er mest til nytte for dem, hvis dette var tilfældet ville det ikke være noget problem at

¹¹⁵ TP; kap 5 § 6

¹¹⁶ Steinberg (2009) s. 49-50

¹¹⁷ TP; kap 5 § 2

blive enige,¹¹⁸ så er staten nødt til at gribe ind med love. I denne sammenhæng siger Spinoza også, at dersom der findes slethed i en stat, er det et produkt af, at staten ikke har etableret lovene klogt nok,¹¹⁹ og dermed slår Spinoza fast, at både borgernes laster og dyder er statens ansvar.¹²⁰ Staten fungerer altså som en erstatning for den manglende fornuft hos menneskene, således at lovene fungerer som korrektiver til den menneskelige natur. Regeringen skal indrettes således at både de der regeres og dem, som regerer, de lever efter fornuftens forskrift, hvad enten det er ved magt eller ud fra sig selv.¹²¹ Som jeg var inde på tidligere, så understreger Spinoza, at staten ikke har sin oprindelse i den menneskelige fornuft, men når det er kommet til selve indretningen og ledelsen af staten, så er det essentielt, at det bliver gjort i overensstemmelse med, hvad der er fornuftigt. Idet mennesket ikke er født som borger, men gøres til borger, så kan statens opgave forstås som at "tvinge" menneskene til at

handle i overensstemmelse med deres egne interesser. Til at illustrere dette vil jeg fremhæve afsnittet i TTP, hvor Spinoza diskuterer forskellen på at være en slave og et subjekt.¹²² Det at handle som følge af en ordrer, vil mindske ens frihed i en vis forstand, men det er ikke dette at handle efter en andens ordrer, som gør en til en slave, men snarere grunden til ordren. Hvis meningen med at man handler som følge af en andens ordrer, ikke er ens eget hensyn, men ham som befaler, da kan man siges at være en slave. Dette er ikke tilfældet i en stat, hvor det er hele folkets interesse og sikkerhed, der er det højeste formål og ikke blot dem, som regerer. Spinoza indfører denne skelnen for at sige, at en stat ikke gør folk til slaver ved at fortælle dem, hvordan de skal handle, det er nemlig en illusion at tro, at man er en fri person, blot fordi man kan gøre, hvad man ønsker, så længe man ikke har indset, hvad der er til ens bedste, og handler i overensstemmelse med det. Det frie menneske er det, som lever sådan, at han er ledet af fornuften.

¹¹⁸ TP; kap 6 § 3

¹¹⁹ TP; kap 5 § 2

¹²⁰ TP; kap 5 § 3

¹²¹ TP; kap 6 § 3

¹²² TTP s. 201

Statens rolle og grundlag i Spinozas politiske filosofi

Dermed giver det mening at skelne mellem at handle *fra* fornuftens forskrifter og handle i overensstemmelse *med* fornuftens forskrifter, hvor det at handle fra fornuften er at være rationel i den fulde betydning, og man har således adækvate ideer om menneskets essens som værende modi af resten af naturen. Det er at vide, hvilke handlinger, der fremmer vore grundlæggende interesser, og at handle i overensstemmelse med staten, der er til det fælles gode. Dette er i modsætningen til det at handle i overensstemmelse med fornuften, hvor ens motivation ikke er afgørende.

11. Litteraturliste

Primærlitteratur:

De store tænkere *Spinoza*, Berlingske Forlag (1965) s. 71-101 "En afhandling om staten" (Tractus Politicus)

Theological-Political Treatise, Cambridge (2007) Kap XVI s. 195-207 og Kap XX s.250-257

Etikken, Munksgaard (1969) Kap IV og V s. 131-210

Sekundærlitteratur:

Balibar, E.: *Spinoza and politics* (1998) s. 50-88

Bartuschat, W.: "The ontological basis of Spinoza's theory of politics" i *Spinoza's*

political and theological thought (1984) s. 30-36

Blom, H.: *Morality and Causality in Politics* (1995) s. 183-216

Bröchner, H.: *Spinoza* (1857) s. 108-161

Della Rocca, M.: "Determinism and human freedom" i *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, ed. Michael Ayers og Daniel Garber (1998) s. 1226-1236

Den Uyl, D. J.: *Power, state and freedom* (1983) s. 1-128

Høffding, H.: *Spinoza's Ethica* (1918) 70-94

Koch, K.H.: *Den europæiske filosofis historie - Fra reformationen til oplysningstiden* (2007)

McShea, R.J.: *The political philosophy of Spinoza* (1968) s. 45-91 & 105-136

Steinberg, J.: "Spinoza on Civil Liberation" i *Journal of the History of Philosophy*, vol. 47, no. 1 (2009) s. 35-58

Walter, M.: "Politisk og etisk frihed eller Spinozas frihedsdialektik" i *Slagmark*, nr. 39 (2004) s. 97-106

Overgrebet

Af Thomas Victor Ø. Rasmussen

Overgreb og fænomenologi

Når man i en fænomenologisk inspirerede eksistentiale tradition forsøger at give en beskrivelse af den menneskelige eksistens betingelser og vilkår, kan man ikke undgå spørgsmålet om "den anden". Den anden er et tema, man i forskellige former, møder både hos tænkere som Sartre, Levinas, Løgstrup, Arendt, Heidegger, Husserl og mange flere. Den anden står som et vigtigt tema gennem hele denne tradition. Den anden kan ses som den vilje der ikke er min og som en vilje der potentielt er modstridende, mod min viljes frie udfoldelse. Når vi taler om to mennesker med modstridende viljer, er der altid muligheden for at disse viljer kolliderer. Det er denne kollision mellem viljer jeg her vil beskæftige mig med. En kollision af viljer resulterer som regel med, at en vilje besejre en anden. Her befinder man sig i overgrebets domæne. Hvad er et overgreb, og hvordan gør det sig gældende? Til belysning af dette vil jeg undersøge Sartre og Levinas tænkning for at kunne tematisere overgrebet som en undergren af spørgsmålet om den anden.

Jeg vil også inddrage andre tænkere, men hovedvægten vil ligge på de nævnte.

Sartre og den anden

Når snakken falder på forholdet til den anden og de fænomener, der optræder i den forbindelse, er det næsten umuligt at komme uden om Sartre. I "*væren og intet*"¹²³ forsøger Sartre en fænomenologisk analyse af cogitoets betingelser i verden. Hele det 3. kapitel af værket er tilegnet spørgsmålet om den anden. Spørgsmålet er, hvordan fremtræder den anden for mig, som det der udmærker sig ved at være som mig, men som ikke er mig. Den anden træder ud af "omverden" som noget anderledes end alt andet ved, at den anden ikke kun er et passivt værende, der omgås¹²⁴ i verden. Når vi går gennem verden som subjekter, bestemmer vi hver især omverden. Min verden er fyldt med objekter. De viser i deres væsen tilbage til mig, da jeg som subjekt bestemmer min omverden ud fra mig selv. Blomsten foran mig er bestemt ved at være foran mig, bilen er bagved mig, bordet er ved

¹²³ *Væren og intet: L'être et le néant* - 1943

¹²⁴ Lig Heideggers "mitsein"

Overgrebet

siden af mig og så videre. Men alt dette bliver udfordret i det øjeblik, den anden træder frem. Pludselig er det hele organiseret på en ny måde, og ikke nok med det, at tingene er omorganiseret, jeg er også blevet organiseret på en ny måde. Mit forhold til disse ting er anderledes. Min rumlige plads er blevet flyttet fra midtpunkt til en del af scenen for den anden. På samme måde er den computer der står foran mig, bestemt som foran mig, og ud over det, er den mit redskab til at skrive på, min måde at kontakte andre over nettet og mit redskab til at afspille musik. Computeren er ikke det samme når min lille niece kommer på besøg. For hende er min computer et legeredskab hun kan bruge som podie for sine dukkers modeopvisninger. Disse bestemmelser af min computer er alle lige legitime, men særligt den sidste står i skarp kontrast til mine oprindelige bestemmelser. Computeren bliver af min niece bestemt til hendes verden. Her opstår et problem for min nieces bestemmelse og min bestemmelse af selv samme computer. Uoverensstemmelsen er ikke bare, om en rumlig bestemmelse af computerens plads i forhold til os hver for sig, nej uoverens-

stemmelsen er en uoverensstemmelse om computerens hele væsen, skal den være en computer eller dukkepodie? At en ting på den måde er genstand for forskellige tolkninger er ikke i sig selv et problem, to subjekter kan godt se på ting med forskellige intentioner, så længe der er et vist overlap. Min computer der ligger ubrugt hen på bordet kan godt ligne et dukkepodie, men det øjeblik jeg skal til at skrive på min computer opstår konflikten. Min bestemmelse fremtræder som en modstand mod min nieces bestemmelse og jeg bliver til en hindring i hendes udfoldelse af denne bestemmelse, og hun bliver til en hindring i min bestemmelse, af computeren til brug, som et skriveredskab.

Vi bliver altså hver især til objekter for hinanden, objekter der er i vejen for, at vi hver især kan handle som frie subjekter. Objektiveringen af den anden bliver til dommen af den anden; den andens væren bliver reduceret til min dom. For at illustrere hvor voldsom denne reduktion er, bruger Sartre eksemplet med lueren¹²⁵: en mand står og lurer ind gennem et

¹²⁵ Eksemplet er fra førnævnte 3 kapitel af Væren og Intet del IV om Blikket. Jeg skriver her rimelig frit

nøglehul til et elskende par. Midt i sin luren hører han noget bag sig, der står og kigger på ham. Den mand der før var i sin egen verden, bestemt som det subjekt der gennem sin luren bestemte de elskende som hans objekter for observation, er nu selv blevet til objektet. Lureren har altså mistet sin autoritet i situationen. Hans status er blevet udfordret, og hans plads i forhold til både det elskende par og hans forhold til den nyankommende er blevet ændret. Idet luren ser den anden, ser han også den anden, se ham. Denne mand der kunne bestemme de andre, er nu selv blevet reduceret til objekt, men denne bestemmelse går dybere end det, for han genkender det objekt, den anden ser ham som, som sandt, nemlig som lurer. Spontant opstår et indre forhold i luren, han skammer sig over det han ser sig selv præsenteret som.

Den mand der som subjekt, kommer gående og ser luren, bestemmer i det øjeblik han ser ham, rent spontant, ud fra sig selv, som værende subjekt; som et objekt. Lureren ser i den andens blik sig selv bestemt som objekt, samtidig med at han ser, at det objekt, han hos den anden er bestemt som, nemlig lurer også er bestemt som

rigtig i forhold for ham selv, i kraft af den skam, han føler. Han anerkender spontant denne bestemmelse i kraft af sin luren og bliver dermed ikke blot til lurerobjektet hos den anden men også hos sig selv. Den andens bestemmelse af lureren som lurer bliver nu lurerens væsentlige træk, og intet andet ved ham har nogen betydning for ham i situationen. Manden lader sig selv bestemme ud fra det dømmende blik fra den anden, han bliver som tingen, kun en henvisning til et subjekt.

Rigtigheden af denne bestemmelse er ikke relevant. Han kunne ligeså godt have været i gang med at pudse håndtaget; anerkendelsen af den andens bestemmelse af en selv står stadig fundamentalt fast. Det er ikke de bagvedliggende motiver, lureren ser reflekteret i den andens blik, men den faktiske handling. Jeg kan for eksempel forestille mig en dag, jeg kommer hjem fra arbejde, jeg er stresset og har travlt, jeg vil gerne ind i mit hjem og ordne de ting, jeg skal ordne. Jeg står uden for min dør og fumler i lommerne efter mine nøgler. Pludselig indser jeg den skrækkelige sandhed. Jeg har glemt mine nøgler inde i huset, da jeg smækkede døren efter mig i

Overgrebet

morges. Til alt held får jeg øje på et vindue, der står på klem. Jeg går derover og brækker det helt op og begynder at kravle ind. I det øjeblik jeg er halv inde, ser jeg til min skræk, at der er flyttet nye mennesker ind i naboens hus og at, der lige over hækken bag et vindue, inde i køkkenet, står der en fremmed kvinde og ser på mig. Med det samme bliver jeg meget opmærksom på min egen situation. Jeg er i min fulde ret til at stå som jeg står, jeg har retten og moralen på min side, men dommen er tydelig. Jeg er indbrudstyv, og jeg ser mig selv som indbrudstyv. Ingen har sagt noget, og jeg ved godt selv, at jeg ikke gør noget forkert, men kvindens blik bestemmer mig som tyv, der er i færd med at bryde ind i nabohuset, og det er ikke til at undslippe, og jeg ser mig selv set som tyv og anerkender dommen som rigtig i henhold til den faktiske situation, som den fremtræder for hende. Kvindens blik bestemmer mig, og jeg bestemmer mig selv ud fra dette blik. Blikket er for Sartre det, der bestemmer verden, og der hvor striden starter; en kamp om subjektiviteten. I blikket møder vi hinanden for første gang, dette betyder så, at mødet med den anden altid sker i kampen om retten til at være

subjekt. Men i situationen hvor skammen indtræder, der har mit blik ingen chance for at vinde, skammen er anerkendelsen af den andens forrang i forhold til mig som, subjekt og jeg er dermed reduceret den rene henvisning til den anden, som den der skaber verden, den verden jeg har skabt er tilintetgjort.

Mit og Dit Projekt

Mødet med den anden i blikket skal altså ses som en øjeblikkelig kamp, fra første møde med den anden bliver vi dømt, vores subjektivitet bliver udfordret, og hele vores eksistens bliver sat i fare. Min bestemmelse af mig selv som subjekt, der indordner verden som objekter, der henviser til mig, bliver til en tilstand, der til en hver tid kan blive taget fra mig af den anden. Truslen fra den alt overvindende bestemmelse ligesom i skammen, er en trussel, jeg ikke kan ignorere. Idet den anden fanger mig i en situation, der er værd at skamme mig over, mister jeg al selvbestemmelse, den anden kan her gribe ud over sin egen væren og ind i min, her kan han så bestemme mig ud fra sig selv. Jeg kan intet gøre

mod denne griben ind i mig for jeg forstår den og kan genkende mig selv i den.

Det er her vi støder på overgrebet, forstået som den andens griben ud over sig selv og sin egen væren og ind i mig og min væren, men hvad i mig er det, der bliver grebet ind i? Det er, det jeg vil forsøge at tematisere ved en gennemgang af Sartres senere tænkning, nærmere bestemt hans "*Hæfter til en moral*¹²⁶". I sit forsøg på at skabe en fænomenologisk eksistentiel etik fremdrager Sartre nogle temaer, han mener der er vigtige for at forstå den menneskelige sameksistens betingelser. Han gør dette ved at fremhæve fænomener i forholdet til den anden, fænomener vi møder overalt i livet, men som vi måske ikke ser vigtigheden af til dagligt. Fænomenerne projektet og målet er de første jeg vil se på, i mit forsøg på at vise at Sartre opererer med en ide om overgrebet, hvad enten han selv har sagt det eksplicit eller ej. Det er mellem målet og projektet, at en undersøgelse af noget så hverdagsagtigt som forholdet til den anden må finde sted, da disse danner ramme om en stor del af vores hverdags liv. Hver især sætter vi os i

vores dagligdag små mål, vi skal opnå, disse mål indordner vi vores dag efter, vi forbereder os på dem og de bliver til projekter, vi hver især ønsker at udleve. Projektet dækker altså hos Sartre over de forskellige mål, vi har for vores hverdag at skabe os et godt omdømme, at være gode til vores job, at købe mælk til morgenmaden og så videre, små projekter til at opnå mål i vores liv. Når vi bevæger os gennem livet med vores projekter og mål, møder vi af og til en forhindring, såsom hvis vi forestiller os en mand, hvis projekt er at nå et møde til en bestemt tidspunkt, men uheldigvis kommer han for sent til bussen. (Dette eksempel er taget løst fra Sartres *Hæfter til en moral*). Hans projekt ser ud til at mislykkedes, men midt i fortabelsen ser han en udvej. Han har fået øje på en mand der står på bussen, lige inden for på rampen. Hvis denne mand kan nå at trække den forsinkede mand ind, kan han stadig nå sine mål. Han rækker hånden ud mod manden på bussen¹²⁷. Idet manden rækker hånden ud bliver den anden til hans udvej fra denne forhindring i at nå hans mål. Men for at få den andens hjælp må manden først

¹²⁶ *Hæfter til en moral*

¹²⁷ Her er tale om busser der er åbne bagtil.

Overgrebet

appellere til den anden, som den anden. Appellen er den måde vi som "viljer" søger den andens bidrag til at opnå vores mål. Men i appellen er der altid en fare, for at vi så selv bliver til en "forhindring"; manden der står på bussen har sine egne projekter og sine egne mål. Det, vi i appellen gør, er at bede denne mand om at tilsidesætte sine egne mål og sætte sine projekter på pause og derved indregne vores mål i hans projekt.

Det vi beder om er, at den anden, i sin dagligdag med sine projekter og sine mål, sætter os eller manden, der forsøger at nå bussen, ind som en prioritet. Vi åbner i appellen vores projekt for den anden, idet vi, som manden der forsøger at nå bussen, rækker hånden ud til manden, der allerede står på bussen. Åbningen består i at sige "du er i gang med, at gøre de ting, der er vigtigt for dig, men vil du ikke hjælpe mig med at nå mine mål". Den udstrakte hånd bliver til en hengiven i mit væsen, til den andens skalten og valten. Gennem hånden viser jeg den anden tilliden til at han vil modtage mit projekt og mit væsen uden at misbruge det.

Løgstrup og overgrebet som overdrivelse af fordringen

Appellen kommer af bønnen, og som enhver bøn er der altid muligheden for at afvise. Når nogen appellerer til dig om hjælp, har du altid muligheden for at afvise projektet, der bliver åbenbart for dig. Her kan man med fordel inddrage Løgstrup. Løgstrup forsøger som Sartre at begrunde en etik i de fænomener, vi møder i hverdagen. Forskellen er at Løgstrup tænker etikken fra et kristent udgangspunkt, dette gør ham dog ikke mindre brugbar i denne sammenhæng. Tilliden er for Løgstrup et grundtræk ved den menneskelige tilværelse, fordi man uden tillid til den anden, ikke ville kunne interagere. Enhver mellemmenneskelig relation er en udlevering af sig selv, man holder altid noget af den andens liv i sin hånd¹²⁸. For Løgstrup er selve det ansvar, der opstår i mødet med den anden og den spontane tillid, der altid er i mødet, det der som i eksemplet forhindrer at manden på bussen ignorerer den løbende, og i stedet rækker hånden ud efter ham. Hos Sartre er svaret på appellen, accept, altså hjælpen, ikke givet i

¹²⁸ *Den Ethiske Fordring.*

samme omfang som hos Løgstrup, hvor Løgstrup opererer med et imperativ, der virker i kraft af den fordring, om varetagelse af den andens liv, der altid er nærværende i mødet. Overgrebet og volden er en beskadiget måde at forholde sig til den anden. Vores grundmodus er tillidsfuld og næstekærlig. Vi ligger altid under for en fordring om varetagelse af den andens liv. Men idet vi anmassende overtræder den andens intimsfære i forsøget på at hjælpe, forbryder vi os mod tilliden og vi risikerer at udviske den anden til fordel for vores vilje. Den andens, andenhed bliver annulleret og den anden bliver i stedet til mit "velgørenhedsprojekt", som en dukke der skal beskyttes og sættes på den højeste hylle, for at ingen kommer til, at ødelægge den. Det vi i fordringen skulle tage vare på, har vi taget patent på og behandler nu uafhængigt af den andens vilje¹²⁹.

Hos Sartre er afvisningen en afvisning af det den anden forsøger at lægge i vores hænder, overgrebet er en tagen den andens andenhed med "magt" og bestemme denne andenhed, uafhængigt af dennes andens egen vilje, ikke som

en del af en ønsken at gøre dig til mit projekt, som en misforstået kærlighed eller en anmassende bekymring. Afvisningen af appellen er en afvisning af den andens totale væren. Afvisningen er at sige; "Jeg forstår ikke dit projekt og ønsker ikke at hjælpe dig med dit mål, da det ikke er et mål for mig, der er værd at opnå". Appellen står i afvisningen klart som en åbenhed. Når appellen mødes af accepten som en modtagelse af denne åbenhed, forudsættes en forståelse af projektet og målet, der ligger for den anden. Åbenheden betyder ikke, at man nødvendigvis deler dette mål, men man forstår, at det kan være et mål for den anden, og man forstår også ens egen rolle i opnåelsen af dette mål, så man modtager det åbne væsen og indordner sine projekter til at imødekomme den andens. Men i afvisningen vises åbenheden således også som en sårbarhed, og det er som en sårbarhed åbenheden skal forstås, når man undersøger overgrebet. Sårbarheden består i en åbenhed og en given sig selv hen. Med afvisningen bliver hele denne, given sig hen, med sine projekter og mål, til en forhindring i den andens verden. Mine mål, er nogle mål jeg sætter

¹²⁹ Den Etske Fordring. Gyldendal 1991: s 37

Overgrebet

mig, i kraft af at være et frit væsen. Jeg er mine mål og mine mål er mig, når mine mål og projekter bliver afvist, er det en afvisning af mig som vilje, der vælger mål, den forhindring, der er for den andens projekter, er altså mig. Som forhindring, og med mine mål ophævet af afvisningen, bliver jeg til et objekt for den anden, en ren forhindring. Den anden bestemmer mig og mine mål som ubetydelig. Åbenheden er altså en åbenhed for den andens bestemmelse over mig som vilje, og som vilje står jeg sårbar overfor for overgrebet.

Spørgsmålet er om den åbne sårbarhed, der hos Løgstrup er i mødet med den anden og faren for fordringens overdrivelse, er det samme som den sårbarhed, Sartre ser i appellen. Hos Løgstrup skal afvisningen altid begrundes, da tilliden er umiddelbar, den fordring, der er til modtagelse af den anden er fundamental. Kun hvis fordringen er sat ud af kraft, i tilfældet hvor mennesket er i en situation af ufrihed, eller på anden måde bragt ud af den naturlige tillid, indtræder mistilliden.

For Sartre er overgrebet, både som bestemmelsen, af den anden gennem blikket i

"væren og intet" og som den dømmende afvisning af appellen i *"hæfterne til en moral"*, en del af det oprindelige forhold til det andet menneske, altså den anden. Overgrebet bringer den anden ind i vores verden ved, at vi sætter den anden på en plads overfor os, eller rettere sætter den anden os på en plads overfor sig. Afvisningen er ikke en afvisning af mig som menneske eller som individ, det er en afvisning af hele min bestemmelse som "andet end en forhindring i den andens forsøg på at nå sine mål". Når min appel om hjælp bliver afvist bliver hele mit projekt afvist og jeg som projektorienteret værende, der har valgt mine mål og projekter, bliver sat til side. Den åbenhed jeg viste, bliver mødt med en uforståen, som for den anden, der som essentiel del af mit projekt, i kraft af appellen, bliver til en ren svaghed, og udnyttelsen af denne svaghed har annulleret mit væsen som autonom frihed, der selv er i stand til at vælge mål og projekter.

Levinas og ansigtet

For Sartre er den anden altid et modsvar til min frihed og til min suverænitæt i situationen. Min situation er, en der kan bestemmes af den anden

på min bekostning. Den anden er en trussel mod min legitimitet som subjekt og til min totalt væren. Tilværelsens iboende kamp for retten til at være til, bliver, med den anden, til en eksplicit kamp om "retten til virkeligheden". Den anden intetgør mit værd, når jeg objektiveres. Objektiveringen gør mig til en ting blandt andre ting. Denne ting, der ikke selv kan bestemme verden og derfor er begrænset til den andens bestemmelse, i kraft af den andens bestemmelse er uden rettigheder og værdi.

Denne forståelse af den anden er i skarp kontrast til den forståelse, vi møder hos Emanuel Levinas. Levinas ser ikke selvet som en kamp eller en tragedie, for Levinas er selvet først og fremmest kendetegnet ved en "livsnydelse". Det gælder om at finde sig til rette med de nødvendige kropslige nydelser, man har behov for. Selvets plads i verden er der, hvor nydelsen finder sted, dette identificere Levinas som hjemmet. I sit forsøg på at nyde livet og sin indordning af hjemmet, som der hvor man nyder livet og har det behageligt, optræder den anden som det, der bryder ind i denne livsnydelse, som gæsten den ting, der i hjemmet ikke kan ordnes

og sættes på en plads. Ligesom hos Sartre står den anden ud som den anden vilje, det der vil noget andet, der ikke nødvendigvis er til at indordne under min vilje. Den andens tilstedeværelse er altså af en fundamental karakter, der viser ud over en selv. Gennem denne anden åbenbares andetheden. Den anden kan ikke reduceres eller kategoriseres, enhver anden er anden i forhold til alt andet. Det er ikke bare den andens faktiske væren anden, der som det første viser videre, den anden viser ud over sig selv, gennem ansigtet. Ansigtet er det frie, det ved den anden, der ikke lader sig indordne under en totalitetsbestemmelse så som hjemmet. Den anden er absolut anden, jeg kan aldrig slutte fra mig selv til den anden, fordi den andens andethed, lige netop består i den andens forskellighed fra mig selv. Den andens ansigt er mere end en henvisning. Ansigtet er en åbenbaring af den andens andethed og derud over til det andet, som fundamentalt andet, noget der ikke kan ordnes.

Når den anden er åbenbaringen af det andet, tolket som uendelighed, bliver den primære måde at forholde sig til det andet, til den måde at

Overgrebet

vi forholder os til hinanden, da det andet udspringer af den anden. Levinas erklærer, at filosofiens udgangspunkt altid må være forholdet til den anden, altså etikken. Når vi forsøger på at indordne den anden i vores verden, som en totalitet, står den anden og forhindrer dette gennem ansigtet. Ansigtet er for Levinas det, der viser ud over totaliteten. Ansigtet er der, hvor vi viser os som friheder, som det, der ikke lader sig fuldt ud bestemme imod vores egen vilje. Når vi forsøger at bestemme hinanden i en ordnet totalitet, ender vi samme sted som Sartre, når han forsøger at bestemme lureren som rent lurer. Hos Sartre er dommen over den anden et nødvendigt overgreb i mødet med den anden, vi møder altid hinanden i en kamp om situationen, hvor målet er den andens udslettelse som anden. Dette gælder dog ikke for Levinas, her er overgrebet godt nok alt altid nærværende i kraft af totalitetstankens dominans. Når vi forsøger at tænke den anden inden for totaliteten bliver vores forhold til et uoprindeligt forhold og den andens andethed bliver undertrykt. Men hos Levinas har den anden en dimension, der giver en udvej, der forhindrer tilintetgørelsen. Når vi

møder den anden og den anden forsøger at indordne os under sin totalitet, åbenbares denne umulighed for den anden i ansigtet. Ansigtet lader sig ikke indordne under totaliteten. I ansigtet bliver den anden klar over begrænsningen, der er for totaliteten. Man vil aldrig med sin tanke kunne beregne den anden om en rent ting. Den andens ansigt modstår enhver bestemmelse, der forsøger at dominere den anden. Intet kan forhindre friheden i at skinne igennem fra den andens ansigt, selv når ansigtet dækkes til, lader det sin frihed skinne igennem som talen. I talen kommer selvet til syne som frihed til tale, ligesom ansigtet er talen uendelig og uforudsigelig. Men hvor står vi i forhold til overgrebet? Overgrebet hos Levinas må blive det sted, hvor ansigtet og talen forsøges ignoreret, og hvor man forsøger at tvinge den anden ind i en bås i totaliteten, så tænkningen lader sig indordne om denne plads. Levinas vil så sige, at denne tvang ville være umulig. Det flygtige i ansigtet og talen lader sig nemlig ikke dominere. Selv konfronteret med volden, står friheden tilbage og lader sig ikke kue, friheden lader sig aldrig dominere. I den ultimative demonstration

af beherskelse og vold, mordet lader ansigtet, og talen som frihed, sig ikke bliver kontrolleret. En voldsmand der vil dominere og tilintetgøre dig, kan aldrig kue din frihed til at være fri. Morderen er det absolutte forsøg på dominans, jeg myrder dig så du ikke kan modstå min kontrol, men ved at ophøre med at eksistere undsluppet friheden, du kan ikke tvinge et lig til at gøre noget, du kan heller ikke få et lig til at give dig ret. Friheden er væk sammen med muligheden for totalitets tænkning og vil aldrig kunne blive til morderens herredømme.

Overgrebet hos Levinas bliver altså til det sted hvor man forsøger at tænke den anden ind i en totalitet, det vil sige, at man forsøger at bestemme den andens væren, ud fra en plads i en totalitetstænkning, det er altså et forsøg på, at bemægtige sig den andens væsen. Forskellen fra Sartre er måske ved første øjekast utydelig, men den er ikke desto mindre stor. Når Sartre kan gøre den simpleste afvisning til det overgreb, der i sidste ende vil tilintetgøre den anden, peger det på et forhold til den anden, der fra starten er mistroisk og farligt. Levinas overgreb varsler ikke om en tilintetgørelse, men en besiddelse af

”bestemmelsesretten”. Når den anden indlemmer dig i sin tanke og reducerer dig til en ting, er dit ansigt altid i vejen, ting har ikke ansigter. Den tilintetgørelse Sartre truer med, er hos Levinas forhindret af ansigtets uendelighed. Du kan allerhøjest bestemme den andens væsen, men din bestemmelse om denne anden vil altid være flygtig. Ansigtet viser altid ud over bestemmelsen.

Forskellen mellem Sartre og Levinas er altså overgrebets mulighed. Hvor overgrebet hos Sartre ender i viljens tilintetgørelse, ender det hos Levinas ved viljens sejr som det andet i ansigtet og talen. Men hvordan kan jeg så sætte disse to sammen i en snak om overgrebet, når de mener to vidt forskellige ting med overgrebet.

Fordi overgrebet, lige meget hvad det ender med, altid forbliver det samme, når jeg forgriber mig på en andens væsen og forsøger at bestemme den anden udefra. Ud fra min egen vilje, griber jeg ind i denne persons væsen, hvad enten det er noget jeg gør med mit blik i en kamp om retten til væren. Eller om jeg gør det i et forsøg på at tænke den anden som del af en totalitet. Her forsøger jeg at fortrænge eller

Overgrebet

bemægtige mig den andens væsen, at bekæmpe
den modstand der er fra den modsatrettede vilje,
i et forsøg på at gøre livet lettere for mig selv.

Nogle fokuserede bemærkninger angående Ludwig Wittgenstein: *Kultur og Værdi – Spredte Bemærkninger*

Af Stig Børsen

Wittgenstein, Ludwig: *Kultur og Værdi – Spredte Bemærkninger*. Oversat ved Hans-Jørgen Schanz. Forlaget Klim, 2010. 118 sider.

Indledning

Det høres til tider at de store tænkere ikke havde overlevet længe i nutidens bibliometrisk fikserede forskningskultur. I forbindelse med sådanne udfald mod den efterhånden herskende kultur kan den østrigske filosof Ludwig Wittgenstein med fordel trækkes i manegen. Han må siges at være den mest indflydelsesrige filosof i det 20. århundrede, og udover at ændre det filosofiske landskab på temmelig gennemgribende vis har han tjent som inspirator i felter som sociologi, teologi, lingvistik m.fl.. Ved sin død i 1951, efter mere end 40 års filosofisk virke (dog med noget der lignede et sabbatår i 20'erne hvor Wittgenstein forsøgte sig som folkeskolelærer, gartner og arkitekt) havde han udgivet to bøger og en noget søgende artikel om logik og sprogfilosofi. Den ene af bøgerne, *Tractatus Logico-Philosophicus*, diskuteres i disse år enormt i de filosofiske journaler, og har næsten konstant været genstand for intens

interesse i filosofien. Den anden bog er en form for lærebog beregnet til undervisning i grammatik i folkeskolen. Disse omstændigheder har selvsagt ikke rod i ubarmhjertige *peer reviews*, der hindrede Wittgenstein i at udgive. Han var sin egen stærkeste kritiker når det kom til udgivelse. Som man kan læse i den netop genudgivne *Kultur og Værdi – Spredte Bemærkninger* overvejede han af og til om ikke det han skrev blot var en utilstrækkelig stammen, eller ligefrem "noget ynkeligt lort" (*Kultur og Værdi*: 78). Han ønskede ikke at danne skole: "Jeg kan ikke grundlægge en skole, fordi jeg egentlig ikke vil efterlignes. I hvert fald ikke af dem, der offentliggør artikler i filosofiske tidsskrifter" (*Kultur og Værdi*: 74). Man behøver ikke at have set Monty Pythons *Life of Brian* for at vide at sådanne overbevisninger danner et ideelt grundlag for at danne skole og få et følge. I dag findes der flere store forskningsnetværk, selskaber og journaler dedikeret udelukkende til hans filosofi, og strømmen af kommentarværker synes ingenlunde at mindskes i styrke.

Wittgenstein skrev ikke traditionelle filosofiske artikler og bøger med et klart og

Anmeldelse

åbenlyst struktureret argument. Han var uddannet som ingeniør, og havde for vane at medbringe notesbøger når han arbejdede. Denne vane fortsatte han i sit arbejde med logiske og filosofiske spørgsmål, og det er primært gennem forelæsninger, private noter og dagbøger at vi til store kender store dele af Wittgensteins tænkning. Dele af skrivelserne var nøje arrangeret med henblik på udgivelse og udkom snart efter Wittgensteins død som *Filosofiske Undersøgelser*, ligesom samlinger navngivet efter nogle af notesbøgerne (*Blue and Brown Books*) senere udkom. Fra Wittgensteins righoldige posthume materiale, hans *Nachlass*, distillerede den finske filosof og Wittgenstein elev Georg von Wright i 1977 en samling af Wittgensteins skrivelser, der i 1990 blev oversat under titlen *Kultur og Værdi - Spredte Bemærkninger*. Samlingens genudgivelse i 2010 på forlaget Klim i serien *Kulturklassiker* er anledningen for dette indlæg.

Den typiske filosofiske skoling præsenterer Wittgenstein som en analytisk filosof, der arbejdede med grundlagsproblemer i logikken og med sprogfilosofien mere generelt. I

forbindelse med sine studier af aeronautik ved et ophold ved Manchester University meldte der sig spørgsmål om matematikkens væsen. Wittgenstein kontaktede Bertrand Russell for at komme til klarhed, *and the rest is history* - i hvert fald for den analytisk orienterede sprogfilosofi. Han arbejdede sammen med Russell på logicisme projektet (forsøget på at vise at aritmetikken er en gren af logikken) samt udviklingen af logisk atomisme og han havde sine besøg hos, og korrespondance med, Frege i Jena. Primært ud af dette kom hans tidlige hovedværk, som han senere delvist vendte sig imod med sin langt mere socialt orienterede sprogfilosofi.

Imidlertid fandt Wittgensteins opvækst sted i et intellektuelt næringssubstrat uden lige. Wien var ved overgangen til det 20. århundrede en intellektuel smeltedigel med førende tænkere og praktikere inden for bl.a. psykologi, arkitektur, litteratur og musik. Med deres banebrydende værk *Wittgenstein's Vienna* fra 1973 understregede Janik og Toulmin at "den vigtigste forudsætning for at forstå *Tractatus* er en klar forståelse af af distinktionen mellem filosofien i værket og den verdensanskuelse Wittgenstein

udtrykker i værket" (*Wittgenstein's Vienna*: 20). En sådan distinktion synes særlig væsentlig i forbindelse med Wittgensteins tidlige værk. Det fremstår som en ekstrem nøgternt redegørelse for logikkens og repræsentationens væsen, alt imens Wittgenstein i andre sammenhænge peger på det vigtigste ved bogen som værende den del han ikke har skrevet og forlader sig på formuleringer fra jødisk talmudisme i dets forord. I tillæg havde han nogle temmelig dysfunktionelle møder med Wiener kredsen, der i Wittgenstein ikke helt havde den fælle i deres antimetafysiske, antiteologiske kamp som de troede efter at have læst *Tractatus*. Men også Wittgensteins senere filosofi fremstår på overfladen, om end i form meget anderledes, som et forsøg på at gentænke sin sprogfilosofi

Som Janik & Toulmin grundigt understregede sker der meget andet bag kulissen, og Wittgenstein pegede tiltider selv på en tæt sammenhæng mellem sit filosofiske værk og hvad det udtrykte: "Mine tanke bevægelser (*Denkbewegung*) i min filosoferen skulle også være genkendelige i mit sinds [*Geist*] historie, dets moralske begreber og gennem en forståelse

af min situation" (*Philosophical Occasions*: 133, egen oversættelse). Mange kommentatorer – "Wittgenstein-forskere" – har på en sådan baggrund anvendt en form for biografisk fortolkning af Wittgensteins filosofi – en tilgang der er ganske atypisk for analytisk (sprog)filosofi, der jo foretrækker at gå til problemerne selv snarere end til dem der behandler dem. Man har så at sige forsøgt at finde pointen bag Wittgenstein filosofi, den verdensanskuelse og det livssyn han søgte at udtrykke derigennem, og bl.a. i den forbindelse er samlinger som *Kultur og Værdi – Spredte Bemærkninger* værdifuld.

Som elev af én af oversætterne af Wittgenstein har jeg på første række været vidne til den store furore som dette arbejde kan give anledning til. Kraften hvormed diskussionen føres omkring oversættelsen af dette eller hint udtryk lader ofte intet tilbage overfor diskussioner af oversættelser af religiøse værker. Jeg skal ikke her bidrage til disse subtile diskussioner. Bemærkningerne i *Kultur og Værdi* er ifølge den litterære eksekutor von Wright baseret på en udvælgelse notater, der ikke umiddelbart passer ind i Wittgensteins filo-

Anmeldelse

sofiske værker. Bemærkningerne omhandler i enkelte tilfælde Wittgenstein selv og ellers reflekteres der over filosofi, kunst, religion, musik, civilisation, smag, arkitektur, jødedom, genialitet, drømme, anstændighed, moral blandt meget andet. Bemærkningerne fremstår ikke emneopdelt, men kronologisk ordnede. Meget kendetegnede finder man et par forord til materiale Wittgenstein aldrig selv fik udgivet. Bemærkningerne er på ingen måde ideer der følges til dør, men ansatser, kim og mere eller mindre succesfulde forsøg i tankelaboratoriet. Udover en enkelt bemærkning fra 1914, ikke medtaget i Wittgenstein's *Notebooks 1914-1916*, er bemærkningerne nedfældet fra 1929 til 1951. Den danske udgave fremstår ikke fuldt tro overfor de revisioner, der gennem årene er blevet foretaget af samlingen. Eksempelvis har man ikke medtaget det digt der skulle være forfattet af Wittgenstein og medtaget i 1994 udgaven af *Culture and Value* – her fremstår den danske oversættelse fra 2010 som den gjorde i 1990, ganske upåagtet det arbejde der er foregået på Wittgenstein arkiverne i Bergen og andetsteds.

Bogen er udstyret med et forord af Georg von Wright og oversat og forsynet med et efterskrift af ide-historikeren Hans-Jørgen Schanz. Der peges bl.a. på to væsentlige elementer når en fag-filosof begiver sig i kast med *Kultur og Værdi*. For det første at tænkningen i højere grad end i den analytiske tradition bliver et æstetisk objekt: Wittgenstein siger bl.a. at “[f]ilosofi burde man kunne digte”, mens von Wright taler om “skønhed og dybde” i bemærkningerne. Sådanne vurderingerne af filosofien form og potentiale ligger nærmere en Heidegger end en Frege. Dernæst rejser Schanz, ligesom von Wright, spørgsmålet om forholdet mellem bemærkningerne i *Kultur og Værdi* og Wittgensteins mere færdiggjorte og systematiske arbejder. Begge understreger at bemærkningerne fint kan stå alene som kilde til refleksioner, men derudover kaster lys over Wittgensteins vidtfavnende interesser og giver mulige fortolkningstilgange til hans øvrige filosofiske værk.

I stedet for en traditionel anmeldelse af de spredte bemærkninger – en nær umulig opgave – vil jeg nedenfor benytte lejligheden til at

fremdrage to temaer i *Kultur og Værdi* og Wittgensteins tænkning mere generelt.

Wittgenstein og religion

Wittgenstein har spillet en stor og overvejende katastrofal rolle i religionsfilosofien og den kristne, filosofiske teologi. Flere danske og britiske filosoffer og teologer ser til Wittgenstein når de ønsker at reflektere over religiøst sprog og dermed forbundne filosofiske problemer. Jeg kan ikke her udfolde katastrofens omfang, men blot pege på hvordan *Kultur og Værdi* har spillet en rolle i dens eskalering. (jeg udfolder den i lidt større grad i Hansen 2010). Problemet er en kombination af følgende Wittgensteinianske elementer.

For det første: "Mit ideal er en vis kølighed. Et tempel, der tjener lidenskaberne som omgivelse, uden at mænge sig med dem." (*Kultur og Værdi*: 12) . Den engelske religionsfilosof D.Z. Phillips har taget dette motto til sig i sin Wittgensteinianske religionsfilosofi, bl.a. eksemplificeret i hans *Philosophy's cool place* (1999). Han tager bemærkningen som udtryk for en særlig form for beskrivende tilgang i filosofien – en art filosofisk

armslængde princip: Det er ikke filosofiens opgave at skabe nye teorier eller indgå i debatter om hvorvidt Gud eksisterer eller ej, eller om dette eller hint matematiske bevis er gyldigt. Snarere skal filosofien holde disse 1.ordens debatter på afstand og mere køligt prøve at sige noget indsigtfuld om lighederne og især forskellene på at tale om tal, at tale om Gud og at tale om borde og stole. I store træk skal disse praksisser efterlades som de findes uden at blive synderligt forstyrret af filosofien. Filosofien skal efterlade alt som den finder det og Wittgensteins fromme ønske er at filosofen dog kan se og tale klart: "Måtte Gud give filosoferne indsigt i det, der ligger lige foran enhver øjne." (*Kultur og Værdi*: 76).

Alt imens Wittgensteins metafilosofi således byder ham "blot" at beskrive klart og tydeligt, indeholder *Kultur og Værdi* hvad der må betegnes som mange første-orden udsagn. Altså, udsagn som ikke blot beskriver en given sproglig praksis, men bidrager til den og tager side i diskussioner indenfor den. Det mest tydelige eksempel gives ved Wittgensteins forestilling om "overtro", som er et stærkt normativt begreb der

Anmeldelse

skal tjene til at adskille *rigtig* tro fra misforstået tro: Religiøs tro og overtro er helt forskellige. Den ene udspringer af *frygt* og er en art falsk videnskab. Den anden er en tillid" (*Kultur og Værdi*: 85). Igen har Wittgensteins forestilling fundet grobund i D. Z. Phillips' meget diskuterede værker, der på flere måder udvikler og forfiner Wittgensteins forestilling om overtro således at man kan sige hvad der er rigtig tro og hvad der er religiøs tro gået galt i byen.

Givet emnets karakter kan Wittgenstein dog ikke fortænkes i at lave "førsteordens" udsagn: altså udsagn om hvordan vi skal forstå Gud, tro, prædestination med videre. Det er jo lige så meget mennesket Wittgenstein som den professionelle filosof der taler, og her finder religion naturligt sin plads. Wittgenstein havde bl.a. rig lejlighed til at reflektere over religiøse temaer under sin tjeneste tæt på den russiske front i første verdenskrig. Hans religiøse baggrund var kompleks. Hans meget velkendte familie i Wien blev i en vis forstand generelt forstået som værende jødisk, på trods af at faderen havde konverteret til jødedommen. Wittgenstein blev under 1. Verdenskrig kendt

som "manden med evangeliet", idet han altid havde Leo Tolstoys genskrivning på sig. Han gør flere gange i *Kultur og Værdi* stærke udfald mod katolicismen på baggrund af dens insisteren på muligheden af gudsbeviser. På sit dødsleje var han omgivet af bedende katolikker (hans studerende) samt en hidkaldt dominikansk munk, og han fik endeligt en katolsk begravelse. I sit virke som filosof var det karakteren af naturreligioner som beskrevet i James Frazer's *Golden Bough* der optog ham mest. , Genia Schönbaumsfeld (2007) demonstrerer overbevisende hvordan temaer fra Augustin og især Kierkegaard gennemløber Wittgensteins religionsrelaterede refleksioner for så vidt de handlede om kristendom.

Imidlertid står det ikke altid klart, hverken hos Wittgenstein selv og slet ikke hos de mange Wittgensteinianere, at Wittgenstein ikke altid praktiserer den filosofi han prædikener. Han tager i dén grad side i forskellige teologiske debatter og fremstår således alt andet end køligt. Alt imens citeres *Kultur og Værdi* til tider som forholdsvis uproblematiske nøgler til at forstå at Gud er rigtig. Eksempelvis citerer Dean Martin

(1997) med anerkendelse Wittgensteins bemærkning "Måden, hvorpå du bruger ordet "Gud", viser ikke, *hvem* du mener, men hvad du mener" (*Kultur og Værdi*: 63) og med afsæt deri fortsætter han på karakteristisk Wittgensteiniansk "grammatically speaking, "God" is not a name, but a concept whose ruled use is already laid out in the grammar of our language" ("Beginning with existence": 7). Dette står imidlertid i modstrid med en typisk opfattelse af ordet "Gud" i den kristne tradition: det er et ord der bl.a. fungerer som et navn hvis rolle det er at udpege et "hvem". Wittgenstein er dog til andre tider mere ydmyg overfor sin forståelse af religiøst sprog: "Hvordan lærer vi ordet "Gud" (dvs. dets brug)? Jeg kan ikke give nogen udførlig grammatisk beskrivelse af det. Men jeg kan så at sige give bidrag til beskrivelsen; jeg kan sige en del om det og med tiden måske danne en eksempelsamling". (*Kultur og Værdi*: 96). Her synes opgaven mere i linje med Wittgensteins forestilling om filosofi, men det er vel og mærke en opgave Wittgenstein aldrig selv foretager, og de 1. og 2. generations Wittgenstein's elever, der er begyndt på det har nærmest ingen rolle spillet

i "Wittgenstein og religion industrien". Eksempelvis er Durrants *The Logical status of God* (1973) i store træk et forsøg på at gøre hvad jeg tror Wittgenstein foreslår bør gøres.

Absurditeten i religionsfilosofien udført ved mesterens fødder bliver komplet når man tager følgende i betragtning. Wittgenstein henregner frygt som motivationsfaktor i religion som en form for overtro – en falsk kristendom. Samtidig er han som nævnt stærkt kritisk overfor ideen om gudsbeviser eller mere generelt, naturlig teologi. Men når man konsulterer den fremmeste teolog i det 20 århundrede, Karl Barth, synes han at sætte guds frygt i centrum for sin berømte tilbageviselse af naturlig teologi: "Real rejection of natural theology can come about only in the fear of God and hence only be a complete lack of interest in this matter" (Barth 1946: 76). Kort og godt ville Wittgenstein og Phillips blandt andre Wittgensteinianere synes at dømme Karl Barth teologisk ude på baggrund af deres nøgle til hvad der er *rigtig* tro, og de synes at lade hånt om både "almindelige" og teologisk sofistikerede standpunkter og tale.

Anmeldelse

Dette er selvsagt ikke dette rette sted at motivere og forklare Barths ide, og endnu mindre at vurdere den i forhold til styrken af Wittgensteins bemærkninger og deres udvikling hos Wittgensteinianere. Her skal blot bemærkes at Wittgenstein i *Kultur og Værdi* gør lige så kort proces med andre, vægtige teologiske emner som fx forholdet mellem historie og teologi, meningen af ordet "gud" og prædestination. Det er helt i orden at man, som Wittgenstein, har sine eksistentielt orienterede teologiske overbevisninger, men det er decideret ufrugtbart at overtage disse som uproblematisk karakteristik af, eller blot frugtbar nøgle til, hvad der er en nogenlunde korrekt forstået teologisk, sproglig praksis. Som både teologisk og filosofisk interesseret sidder man tilbage med følelsen af at "Wittgenstein og religion industrien" har været decideret hæmmende for både seriøst teologisk og filosofisk arbejde. Skrifter som *Kultur og Værdi* har spillet en aktiv rolle i denne industri - en rolle der ligger langt udover det indblik samlingen giver i Wittgensteins sind og dets kulturelle grobund og kontekst.

Wittgenstein og Teknik

Mange af de eksempler Wittgenstein benytter når han skal udvikle sin filosofi og kommunikere sin metode har en direkte parallel i ingeniørkunsten. Givetvis i takt med at filosoffer almindeligvis tilskriver teknologi større vigtighed i behandlingen af traditionelt filosofiske spørgsmål er Wittgensteins baggrund som ingeniør og interesse i videnskabsfilosofi kommet i søgelyset. Det har den længe været i forbindelse med hans *Tractatus*, og videnskab og ingeniørkunst træder også frem i *Kultur og Værdi*.

Jeg skriver med vilje ikke "ingeniørvidenskaben". Et væsentligt skel som ofte udviskes i nutidig offentlig debat er skellet mellem (ren) videnskab og praktisk ingeniørkunst. Flere passager i *Kultur og Værdi* synes at nedgøre videnskaben, alt imens Wittgensteins eget arbejde bærer tydeligt præg af sit virke og uddannelse som ingeniør. Eksempelvis læser man "For at undre sig må mennesket - og måske hele folkeslag - vågne op. Videnskaben er et middel til atter at få det til at slumre ind" (15). Når han skal beskrive sin tænkning gør

Wittgenstein meget for at distancere sig fra videnskab. Ikke blot i indhold, men også i det han kalder tankebevægelser: "Det interesser mig ikke at opføre en bygning, men i fuld gennem-sigtighed at have grundlagene for den mulige bygning foran mig. Mit mål er altså et andet end videnskabsmændenes, og mine tankebevægelser er forskellige fra deres" (17). Når Wittgenstein skal beskrive sin egen og andres filosofi taler han også om opfindelse og konstruktion: "Jeg tror ikke, at jeg har opfundet en eneste tanke-bevægelse; de blev mig altid givet af andre... hvad jeg opfinder er nye lignelser" (*Kultur og Værdi*: 29)

Wittgenstein beskriver andetsteds viden-skaben som på én gang en berigelse og forarmelse, hvilket finder genklang hos utallige tænkere fra det 20- århundrede. Fagfilosofien har allerede tilskrevet Martin Heideggers teknikskrift afgørende betydning i receptionen af hans senere filosofi. John Dewey, én af pragmatismens grundlæggere, skriver sent i sit liv at hans livsværk forstås bedst under titlen "teknologifilosofi". Med samlinger som *Kultur og Værdi* gives der en velkommen mulighed for også

at kaste lys over Wittgensteins tænkning omkring teknologi (fx kommenterer han på nærmest bizar vis positivt på udviklingen af atomvåben) og ikke mindst, at forstå hvordan hans uddannelse som ingeniør på forskellige måder spillede en rolle i hans virke som filosof – i hans forskellige filosofisk teknikker.

Litteratur

- Barth, Karl. "No!" *Natural Theology*. John Baillie (red.). London: G. Bles, The Centenary Press, 1946. 67–128.
- Martin, Dean M. "God and Objects: Beginning with Existence." *International Journal for Philosophy of Religion* 41.: 1–11, 1997
- Durrant, Michael. *The Logical Status of "God"*. London: The Macmillan Press, 1973.
- Hansen, Stig Børsen "The Later Wittgenstein and the Philosophy of Religion" *Philosophy Compass* 5/11: 1013–1022, 2010.
- Janik, Allen & Toulmin, Stephen. *Wittgenstein's Vienna*. New York: Simon and Schuster, 1973.
- Phillips, D.Z. *Philosophy's Cool Place* Cornell University Press, 1999.
- Schönbaumsfeld, Genia. *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Anmeldelse

Wittgenstein, Ludwig, *Notebooks 1914–1916*.
G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright (red.).
Oxford: Basil Blackwell, 1979.

----. *Philosophical Occasions, 1912–1951*. James
Carl Klagge og Alfred Nordmann (red.).
Indianapolis: Hackett Publishing, 1993

----. *Kultur og Værdi – Spredte Bemærkninger*.
Oversat ved Hans-Jørgen Schanz. Forlaget
Klim, 2010.

Retningslinjer for indlevering af artikler til Refleks

- Der tages imod bidrag fra studerende såvel som undervisere.
- Emnet for de enkelte bidrag er frit, sålænge indholdet er af filosofisk relevans.
- Boganmeldelser skal som minimum indeholde oplysninger om bogens titel, forfatter, sidetal, forlag samt vejledende udsalgspris. Desuden forventes anmeldelser som udgangspunkt at indplacere værket, give et kort referat af indholdet og diskutere og perspektivere værket. Endvidere forventes en vis korrelation mellem værkets og anmeldelsens længde.
- Debatindlæg skal holdes i en videnskabelig tone.
- Omfanget af artikler, debatindlæg og boganmeldelser skal holdes under 10 A4 sider (ca. 21.000 tegn inkl. mellemrum).
- Redaktionen forbeholder sig ret til at afvise bidrag efter nærmere gennemlæsning.
- Der ydes ikke vederlag for indsendte bidrag.
- Bidrag skal indleveres i elektronisk form som Word-dokument i A4-format.
- Bidrag skal sendes pr. e-mail til medlemmer af redaktionen (se adresser på indersiden af forsiden).