

REFLEKS

#44

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 studerende. Artikler skal ikke opfattes som givende udtryk for instituttets meninger og holdninger.

Oplag: 150

Adresse:

Refleks
IFPR
Syddansk Universitet
Campusvej 55
5230 Odense

Redaktion:

Mette Smølz Skau – meska03@student.sdu.dk
Anne Sofie Bang Lindegaard
alind07@student.sdu.dk

Deadline for næste nummer:
Medio maj 2010

Forord

Vi har på Refleksredaktionen valgt at revidere bladets tidligere format og modernisere det, så den kedelige form ikke afholder vores potentielle læsere fra at fatte interesse for bladets langt fra kedelige indhold.

Vi har i denne udgave, traditionen tro, bidrag fra både studerende og undervisere. Vi er glade for at der er opstået en debatkultur, således at der skrives kritiske svar til artikler i tidligere numre af Refleks, og vi håber, at også denne udgave vil få folk op af stolene og vække inspiration til debatindlæg i næste nummer. Derudover har vi naturligvis også selvstændige artikler samt boganmeldelser og andet godt.

Formålet med Refleks er at skabe grobund for filosofisk diskussion, give inspiration samt øge indblikket i, hvor forskellige emner der arbejdes med her på filosofistudiet på SDU. Vi modtager derfor også gerne bidrag med skæve vinkler af forskellig art, således at også emner, der ikke behandles i undervisningen, kan diskuteres i dette forum.

Skulle man have lyst til en lidt blidere start udi artikelskrivningen, har vi stadig mange bøger, der blot står og venter på, at studerende eller undervisere ønsker at anmelde dem.

God læselyst!

På redaktionens vegne,

Mette Smølz Skau

Indholdsfortegnelse

Grundtræk og udviklingslinjer i den tyske idealisme <i>Af Mette Smølz Skau</i>	5
Ikke foran børnene! Et svar til Sara Green <i>Af Søren Harnow Klausen</i>	24
Videnskab, metafysik og misforståelser. Et svar til Søren Harnow Klausen <i>Af Sara Green</i>	32
Kære Bjørn <i>Af Børge Diderichsen</i>	42
Anmeldelse af Heidegger i relief - Perspektiver på Væren og Tid <i>Af Michael Ørbæk Rasmussen</i>	48

Grundtræk og udviklingslinjer i den tyske idealisme

Af Mette Smølz Skau

Den tyske idealisme er ikke en betegnelse for en form for skoledannelse, den består derimod af en række forskellige filosofier med en fælles grundbestræbelse og fælles grundtemaer. Det er for så vidt nærmere et udviklingsforløb, der strækker sig fra ca. 1790-1830 med Fichte, Schelling og Hegel som de mest prominente hovedskikkelser.

Kant modsatte sig, at metafysikken skulle tilvejebringe den teoretiske viden om virkeligheden, og de tyske idealister anså ikke sig selv for blot at reagere imod Kant, men derimod at være hans åndelige arvtagere, der skulle videreudvikle hans filosofi. Derfor kan det fremstå uklart, hvordan metafysisk idealisme kunne udvikles ud fra tankerne af en filosof, der forstås som skeptisk overfor metafysikkens hævde af at kunne forelægge os teoretisk viden om virkeligheden som et hele og om enhver virkelighed, der overskrider den a priori struktur af menneskelig viden og erfaring. Kant havde givet en kritik af metafysikken, hvori han hævdede, at en bestemmelse af virkeligheden som totalitet, altså

en afsluttet systematisk helhed, er umulig, da en sådan totalitet ikke kan gives i erfaringen. Samtidig fremsatte han den påstand, at metafysikken så at sige er rodfæstet i mennesket som fornuftsvæsen, og Kant bestemmer fornuft som en systematisk stræben efter enhed. Da det var en sådan totalitet, metafysikken søgte, syntes den nu at mangle sit grundlag. Kant bestemte som sagt fornuften som en systematisk evne, som en stræben efter enhed og sammenhæng, men stillede samtidig spørgsmålstegn ved muligheden af en sådan omfattende systematisk erkendelse af virkeligheden. Ideen om en omfattende sammenhæng kommer derfor til blot at fremstå som regulativ ligesom ideen om sjælen og ideen om Gud. Dette medfører, at systemet i radikal forstand - dvs. med tanke på at kunne påvise en sidste grund for vor viden - efter Kant fremstår som problematisk og som en fordring, og den tyske idealisme vil indløse denne fordring, og grundbestræbelsen i den tyske idealisme kan derfor siges at være systemet. De tyske idealister

påtager sig at udforme en filosofi om det absolutte efter Kants kritik af metafysikken, hvilket kun kan ske gennem en nybestemmelse af begrebet om det absolutte, som hos Fichte, Schelling og Hegel bestemmes som henholdsvis det betingende jeg, den oprindelige identitet og Geist.

I den tyske idealismes systemtanke forstås virkeligheden som en sammenhængende helhed: Virkeligheden hævdes at kunne forstås ud fra et enkelt princip. Det princip, der hos Fichte udgør det fundamentale erkendegrundlag er ideen om det selvsættende jeg, mens det hos Schelling er den intellektuelle anskuelse, og det absolutte er dermed ikke blot virkeligheden som sammenhængende helhed, det er også det, der giver sammenhængen. Hegel gør dog op med de forudgående idealister i den forstand, at han ikke hævder, at der kan findes et absolut erkendegrundlag i principperne. Samtidig gør han op med positivismen, der hævder, at al erkendelse er umiddelbar. Positiverne tager nemlig ikke højde for, at det udsagn ikke selv er umiddelbart, og det kommer derfor til at stå som en selvmodsigelse. Hegel hævder i stedet, at principperne og sanserne tilsammen udgør en helhed. Han hæv-

der ikke, hvad han ellers ofte bliver beskyldt for, at der ikke kan findes absolut erkendelse. Han argumenterer blot imod et absolut erkendegrundlag.

Som hos Kant forstås subjektet/jeget også i den tyske idealisme som grundlæggende aktivt eller skabende¹, og det tager udgangspunkt i Kants radikale begreb om friheden som subjektets bestemmelse af sig selv. Ved at forstå friheden som noget, der former virkeligheden, forsøger den tyske idealisme at give friheden et grundlag i virkeligheden, men dette skaber et problem, som bliver et gennemgående tema for den tyske idealisme, nemlig forholdet til og afhængigheden af det andet, som subjektet bestemmer sig selv overfor.

Det er således systemet på den ene side og friheden på den anden side, der søges forenet. At denne bestræbelse betegnes som idealisme skyldes, at virkeligheden betragtes som fornuftsbestemt og formålsbestemt i retning af frihed.

¹ Skabende skal ikke forstås i kristen forstand som at skabe noget ud af intet, men derimod at skabe orden i uorden.

Grundtræk og udviklingslinjer i den tyske idealisme

Den tyske idealismes tankeklima

Den tyske idealisme er en tankegang, der domineres af troen på den menneskelige fornuft. Verden opfattes af de tyske idealister som selvmanifestationen af den uendelige fornuft, og filosofisk refleksion anses for vejen, gennem hvilken livet af selvudfoldelse af denne fornuft kan og bør finde sted. De tyske idealister var overbeviste om, at den menneskelige ånd endelig var kommet til sig selv, og at virkelighedens sande natur endelig stod utildækket for den menneskelige bevidsthed.

De tyske idealister havde hver deres vision om verden, som de med fast overbevisning anså som den absolutte sandhed. De stod dog ikke uimodsagt, og de er ofte blevet beskyldt for at være mere poetiske end filosofisk videnskabelige. Dette har dog ikke holdt dem tilbage, men derimod fået Schelling til at ytre, at det er en dårlig kritik af en filosof, at han er uforståelig.² Dette forekommer måske en smule suspekt for nogle, da der i mange fora er bred enighed om, at enhver sand tanke må være fuldt ud kommuni-

kativ. Jeg mener dog ikke, at dette er rigtigt. Hvis noget er sandt, må det være sandt uafhængigt af, hvorvidt det er muligt at kommunikere på enkel vis. Desuden kan grunden til, at det ikke er kommunikativt være, at vi sidder fast i en forkert eller inadækvat tankestruktur. Det kan være, at sproget ikke slår til, at vi med Wittgensteins terminologi befinder os i et andet sprogspil, eller at vi blot er en del af en anden epoke, som Foucault er inde på. De tyske idealister anskuer verden fra en anden side end den normalt anskues, så en fuldstændig ekstern kritik kan ikke true de tyske idealister. De er nødt til at tale i det sprog, der er bedst dækkende for deres tankemønster og i mange tilfælde benytte sig af metaforer og historiefortælling for at klargøre en mening, der ikke kan indsættes i syllogismer eller logiske formler.

Fichte og det selvsættende jeg

Med Kants kopernikanske vending havde filosofien taget et stort skridt fremad, og for Fichte var der ingen tvivl om, at filosofien skulle videreudvikles i samme retning. Dette betød for Fichte at eliminere *das Ding an sich*. Givet Kants

² Diderichsen, Adam, ”Indledning”, *Om den menneskelige friheds væsen*, s.7.

præmisser levnes der ikke plads til ikke-erkendbare entiteter, der er uafhængige af erkendelsen. Fichte måtte derfor bestræbe sig på at omdanne den kritiske filosofi til en konsistent idealisme. Han måtte derfor forholde sig til tingene i deres helhed som tankeprodukter. Det betyder naturligvis ikke, at verden reduceres til tankeprocesser. Absolut tænkning eller fornuft bliver anset for en proces, som produktiv fornuft, der sætter sig selv og udtrykker sig i verden. På den måde bibeholder verden al den virkelighed, vi normalt forstår ved den, og Fichtes filosofi er derfor ikke noget mystisk.

Metafysisk idealisme indeholder ikke den forudsætning, at den empiriske virkelighed består af subjektive ideer. Den er derimod knyttet til visionen om verden og den menneskelige historie som det objektive udtryk for skabende fornuft. Idealisten har accepteret nødvendigheden af transformationen af den kritiske filosofi til idealisme, hvilket betyder, at verden som helhed må opfattes som et produkt af den skabende fornuft.

Idealismen blev anset for den nødvendige følge af Kants hævde af, at erkendelsens mu-

lighedsbetingelser udspringer af det transcendentale subjekt. Indsigten i, at "anskuelser uden begreber er blinde", og at erkendelsen beror på forstandens spontanitet, lagde for periodens igangsætter Fichte op til en *prima philosophia* med subjektets *handling* som omdrejningspunkt.³

Det er vigtigt at pointere, at subjektet hos Fichte, Schelling og Hegel ikke er en substans som hos Descartes, det er derimod en handling, bevægelse eller proces. Hos Fichte er det netop det, at subjektet sætter sig selv, der er subjektet selv. Sproget antyder fejlagtigt, at det er en substans, der sætter noget, men det er selve den aktivitet at sætte, der er subjektet. Hos Schelling er det den intellektuelle anskuelse, der igen er en aktivitet, og hos Hegel betegnes subjektet og dermed processen Geist. Sproget synes at fastholde os i en dualismetænkning, der gør det vanskeligt at tale præcist om det, men jeg mener, at det fremgår klart i min artikel når jeg løbende omtaler de forskellige subjekter.

³ Formuleringen "subjektets handling" antyder fejlagtigt, at der kan skelnes mellem subjekt og handling. Dette er ikke tilfældet, men blot et udtryk for sprogets begrænsninger.

Grundtræk og udviklingslinjer i den tyske idealisme

Da erkendelse umiddelbart synes at forudsætte, at der både er noget, der erkendes, og noget der erkender, må dette forhold mellem objekt og subjekt afdækkes, og da Kants dualistiske forsøg på at gøre dette syntes mislykket, stod opgaven tilbage til de tyske idealister. Fichte ville som den første af disse forsøge at videreføre Kants filosofi, men han gjorde samtidig op med Kants dualisme ved at identificere objekt og subjekt. Håbet om at kunne redde Kants filosofi ved at bygge videre på den er dog ikke forbeholdt Fichte, det er derimod et karakteristikum for hele den tyske idealisme.

Kant havde i *Kritik der reinen Vernunft* flyttet fokus fra erkendelsens genstande til erfaringens mulighedsbetingelser aka. de transcendentale former. De transcendentale former overskrider erfaringen ved selv at være forudsat ved enhver erfaring, og de er noget, jeget selv bibringer sansematerialet. For at et objekt kan blive erkendt, må jeget syntetisere sanseindtrykkene, og det er denne syntese, der hos Kant omtales som den transcendentale apperception eller det transcendentale jeg, hvilket Fichte tager udgangspunkt i, da han udvikler ideen om sit jeg.

Fichte redegør for, hvordan jeget vender tilbage til sig selv uden i en tidlig betydning allerede at være til. Jeget skal forstås, som den handling det er at sætte sig selv, og først igennem denne handlen imod en handlen bliver jeget oprindeligt for sig selv. Da der først kan opstå et begreb om jeget igennem et ikke-jeg, er der ikke nogen bevidsthed eller selvbevidsthed på færde her, og det er netop fordi, der ikke opstår bevidsthed igennem denne rene akt, at Fichte hævder, at vi ubevidst slutter videre til en anden akt, hvor ikke-jeget opstår for os.⁴ På denne måde bliver selvbevidstheden mulig, og det filosofiske ræsonnements fremskridt får ifølge Fichte derved sit grundlag.

Jeget er sig-selv-sættende og dermed frit. Det er først, når det selv vælger det, at erkendelsen starter, eller sagt på en anden måde; jeget er handling (Tathandlung (urhandling)). Det er kun, for så vidt det handler. Det er en handling, det allerede har foretaget for overhovedet at kunne gøre erfaringer. Jeget er den handling at tænke

⁴ *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* s. 39

over noget⁵, og man kan derved sige, at objektet bliver ånd.

Das Ding an sich

Jeget sætter kun sig selv, dersom det også sætter noget andet, hvilket fører os tilbage til Kants begreb om *das Ding an sich*: Ding er noget, subjektet har sat, og det er allerede et begreb. Ding er altså et transcendentalt begreb, der er indsat af subjektet. Dette fører til idealismens måske største problem, nemlig at jeget altid er i forhold til noget andet, men da objektet er sat af subjektet, er det ikke noget forskelligt fra objektet.

Modstanderne af idealismen mener, at den medfører en uendelig regres, da de hævder, at jeg kan tænke på væggen, men jeg kan ikke tænke på, at jeg tænker på væggen. Jeget kan altså ikke refleksivt gå bag om sig selv, og der må derfor indsættes endnu et subjekt, hvilket fører til en uendelig regres.

I forsøget på at omgå denne kritik indfører Fichte begrebet om den intellektuelle anskuelse (in-

tellektuelle *Anschauung*), hvilket indebærer, at jeg ganske vist ikke kan tænke over, hvad jeg gør, når jeg tænker på væggen, men jeg er bevidst om, at jeg gør det. Den intellektuelle anskuelse er Fichtes grundsten i filosofien.

Fichte betoner, at man ikke kan abstrahere fra jeget, fordi der til alt, hvad der bliver tænkt, idet det dukker op i bevidstheden, nødvendigvis må medtænkes jeget. Derfor mener han, at der ikke kan indvendes noget imod denne påstand, og som følge af den må man forkaste al tale om Kants *Ding an sich*. Hvad vi end tænker, er vi den tænkende, og der kan ikke foreligge noget for vores erkendelse uafhængigt af os, da alt nødvendigvis forholder sig til vor tænken.⁶

Ding an sich forstås anderledes hos Fichte, end Fichte selv forstår den hos Kant⁷; det er ikke de fysiske uigennemtrængelige objekter, men derimod det ikke-erkendbare; hvis en arkitekt bygger et hus præcist sådan, som han havde

⁵ Eller nærmere bare at tænke; hvorvidt det er muligt at tænke uden at tænke over noget er ikke en diskussion, jeg her vil komme ind på.

⁶ *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* s. 82

⁷ Dette er Fichtes tolkning af Kants *das Ding an sich*, og hvorvidt den yder Kant retfærdighed, er der desværre ikke plads til at komme ind på her. Selv mener jeg ikke, at Kants *Ding an sich* ligger så langt fra det, som Fichte anvender, men den her anførte tolkning er altså Fichtes.

Grundtræk og udviklingslinjer i den tyske idealisme

forestillet sig, er huset ikke en Ding an sich, selv om det eksisterer uafhængigt af ham, for han ved allerede alt, hvad der er at sige om det hus. Ifølge Fichtes tolkning af Kant er das Ding an sich en fysisk ting/kendsgerning "ude i virkeligheden", som ligger udenfor vor erkendeevne. Hos Fichte er das Ding an sich ikke en fysisk ting/kendsgerning "derude", men derimod den *uerkendte* verden. Når jeget hos Fichte støder ind i noget (Anstoss) opløses dette noget (den fysiske ting/kendsgerningen) i *begreber* og bliver en del af jeget. Das Ding an sich kan hos Fichte begribes via et Anstoss, mens den forbliver udenfor erkendelsesmæssig rækkevidde hos Kant.

Selv det deterministiske verdensbillede er for Fichte noget, der er sat/skabt, og hvorvidt verden er deterministisk eller fri kommer an på det enkelte subjekts forhold til verden:

Was für eine Philosophie man wähle, hängt so-nach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch Gei-

stes knechtschaft, gelehrten Luxus, und Eitelkeit erschlaffter, und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben.⁸

Dette afspejler, hvordan alt i Fichtes system drejer sig om friheden. Dette skaber dog et problem, da Fichte let nok kan hævde at gå frem efter fornuftens egne transcendentale love, men hvordan sikrer han sig, at disse love også gælder for naturen? Jeg opfatter måske noget som en kausalvirkning af noget andet, men Fichte kan ikke redegøre for, hvorfor også naturen ligger under for f.eks. kausalloven. Man må dog på Fichtes vegne her bemærke, at naturen uden kausalloven ikke ville kunne være objekt for erkendelse, men blot et kompleks af sanseindtryk.

Fichte og friheden

Den tyske idealisme viderefører også Kants opfattelse af friheden som subjektets bestemmelse af sig selv, og dette mærkes overalt i Fichtes filosofi. Fichte selv beskriver i et brev til Jens Baggesen i 1795 sit system som det første frihedens system, og der kredses da også om emnet i

⁸ *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* s. 17

hans *Wissenschaftslehre*. "Nun kann ich mir nur durch ein Handeln zustande gekommen sein, denn ich bin Frei" skriver han (s.40) og på samme side:

Jenes sich selbst konstruierende Ich ist kein anderes, als sein eigenes. Er kann den angegebenen Akt des Ich nur in sich selbst anschauen, und um ihn anschauen zu können, muß er ihn vollziehen. Er bringt ihn willkürlich und mit Freiheit in sich hervor.

Jeget sætter sig selv som absolut, og jeget sætter også det i første omgang begrænsende ikke-jeg. Dette fører til en syntese, hvori det kan siges, at jeget i jeget sætter et delt jeg og et delt ikke-jeg, eller at jeget i jeget sætter det delelige jeg overfor et deleligt ikke-jeg. Syntesen af jeget og ikke-jeget er det empiriske jeg, der er deleligt i den forstand, at det kan deles op i forskellige empiriske former f.eks. forestillen, tænkning og anskuen.

Det absolutte jeg går forud for det empiriske jeg, men dette og den ovenfor beskrevne proces skal ikke forstås som en proces i tid, blot illustrere hvordan det absolutte jeg konstituerer det empiriske jeg gennem en logisk følge af betingelser. Mens det absolutte jeg er fuldstændigt frit,

har det empiriske jeg fået friheden som opgave. Det er begrænset af sine tilbøjeligheder, men når det vil handle moralsk, kan det i kraft af sin frihed gøre det. Når det handler i modstrid med sine ønsker og tilbøjeligheder og i overensstemmelse med sin moralske vilje (das Sollen), er det frit. Når det blot handler i overensstemmelse med sine ønsker, fremstår dets frihed ikke, selv om handlingerne godt kan være i overensstemmelse med moralen. Desværre kan det ikke lykkes at opnå den absolutte frihed i dette liv. Aldrig så snart har jeget sat sig selv, har det også sat ikke-jeget og har derved bestemt sig som empirisk bevidsthed og begrænset sig, og efter at have bestemt sig som empirisk bevidsthed skal jeget vende tilbage til det oprindelige ikke-jeg.

Schelling og Hegel kritiserer imidlertid Fichtes teori og hans definition af jeget som det absolutte. De mener, at Fichte gør ret i at tænke monistisk, men at jeget ikke kan være den absolutte enhed, da det per definition er fanget i en modsætning (ikke-jeget).

Grundtræk og udviklingslinjer i den tyske idealisme

Schellings forhold til naturen

Naturen interesserer kun Fichte på den vis, at han ser den som det, mennesket skal beherske da den er en forhindring for friheden. Da frihed og natur ifølge Fichte er modsætninger, mennesket skal undertrykke naturen for at udleve sin bestemmelse. Dette får Schelling til at gøre op med Fichte, da Schelling ser naturen i sig selv som en manifestation af Geist. Naturen bliver det stof, som jeget bruger til at udfolde sig med i stedet for at få eksistens i sig selv, uafhængigt. Naturen bliver en Ding an sich, som Fichte ikke når at få integreret i sin filosofi. Dette er en problemstilling, Schelling er bevidst om, og hvor Fichte har fokus på subjektet (frihed), har Schelling flyttet dette fokus til objektet (selvorganiseret natur).

Schelling ønsker altså at få naturen mere ind i filosofien og at objektivere Fichtes teori. Han tillægger derudover kunsten en stor erkendelsesteoretisk betydning, og den skal nu erstatte Kants og Fichtes virksomhed som det bærende element i filosofien. Dette sker på baggrund af Schellings opfattelse af erkendelse gennem kunst som en aktualisering af noget muligt. Værket har

med andre ord en uafhængig mening, som først aktualiseres, idet værket genskabes eller fortolkes. Dette vil ikke sige, at naturen består af en række muligheder eller væsner, som venter på at blive erkendt af kunstneren, der er derimod tale om en uendelig (skabelses-) proces.

Ligesom Fichte mener Schelling, at det sande ligger i tænkningen/handlingen, og at vi, når vi tænker, kan beskue tænkningen. Schelling mener dog, at virkeligheden hos Fichte forsvinder, og for at undgå dette indfører han den æstetiske, produktive indbildningskraft. Den arbejder på naturens betingelser, som om den selv var natur, og det er dermed *naturen* i mennesket, der skaber kunstværket. På sin vis adskiller mennesket sig via sin bevidsthed fra naturen, men naturen er dog ikke noget helt fremmed, for der er også noget ubevidst i mennesket, idet geniet/kunstneren er en naturkraft. Kunsten bringer naturen nær og spiller derfor en stor rolle ved at give den menneskelige natur oprejsning.⁹

⁹ *System des transzendentalen Idealismus*, s. 452 ff.

Schellings syntese af det subjektive og det objektive

Schelling gør op med Fichtes kantianisme, der er transcendental og deduktiv, og han synes snarere at være inspireret af Spinozas panteisme. Dette kommer til udtryk i hans opfattelse af verden som en enhed uden reduktioner, nærmere bestemt en enhed i form af en identitet af 1: den materielle verden, der er underlagt en nødvendighed og af 2: det bevidsthedsmæssige, der har autonomi. Dette skal forstås uden at reducere det ene til at være lig det andet.

Forsøget på at balancere mellem det subjektive og det objektive udmønter sig i at lade det subjektive rette sig efter det objektive, der er det sande, hvor det hos Kant har været det subjektive i form af de transcendentale betingelser, der er det prioriterede. Schelling begrundet dette med, at det først er igennem intellektet, at naturen erkender sig selv, hvilket betyder, at vores intellekt ikke er noget subjektivt, men derimod stedet hvor naturens væsen kommer til udtryk, og netop dette er en af Schellings hovedpointer.

Indsigten af jegets eksistens og indsigten i naturen er to lige oprindelige erkendelser, da det

subjektive og det objektive er gensidigt betinget. På det teoretiske plan kan jeget siges at være slave af det objektive, mens det på det praktiske plan forholder sig modsat, da lovene i naturen er ubevidste, mens mennesket selv skaber sine egne love.

Zweckmässigkeit

Naturen giver indtryk af en Zweckmässigkeit, idet den udspiller sig, *som om* der er et formål. Fuglens redebygning synes f. eks. at have den færdige rede som formål, selvom fuglen ikke er bevidst om dette. Zweckmässigkeit er ifølge Kant noget, mennesket projekterer ud på verden for at forstå den, hvorimod Schelling har den opfattelse, at det på sin vis er funderet i naturen.¹⁰ Planterne virker, som om de er frie, når de slynger sig om noget, og fuglene virker, som om de er frie, når de flyver eller bygger rede. Dette kan de for så vidt også siges at være, da frihed ifølge Schelling svarer til at være det, man bør være. Dette skal naturligvis ikke forstås som et moralsk begreb, men derimod i tråd med Aristoteles

¹⁰ Denne opfattelse deler Schelling med Aristoteles, men det lader dog ikke til, at han har hentet opfattelsen fra ham.

Grundtræk og udviklingslinjer i den tyske idealisme

og Spinozas frihedsbegreb, der går ud på, at man er fri, for så vidt man lever op til sit væsen. Naturen kan altså i denne forstand siges at være fri i sin nødvendighed, hvilket Schelling beskriver på følgende måde:

Oder wenn in einer andern Wendung Notwendiges und Freies als eins erklärt werden, wovon der Sinn ist: dasselbe (in der letzten Instanz), welches Wesen der sittlichen Welt ist, sei auch Wesen der Natur, so wird dies so verstanden: das Freie sei nichts als Naturkraft, Springfeder, die wie jede andre dem Mechanismus unterworfen ist.¹¹

Schelling forsøger altså at vise, at naturen er iboende fornuft (Geist); i naturen sker det ubevidst, som hos mennesket sker bevidst, og mennesket og naturen er underlagt det samme princip, nemlig frihed, og det er denne frihed, der er bevidst hos mennesket, men ikke hos naturen.¹² På den måde er mennesket forbundet i naturen, og det er gennem kunsten (det sanselige), at fornuften og naturen forenes.

¹¹ *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 51

¹² *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* s.60

Subjektets splittelse og forsoning

Det optimale for mennesket ville ifølge Schelling være, hvis det kunne have samme frie nødvendighed som naturen og udleve sit væsen fuldstændigt, men mennesket er delt op i to brudstykker, nemlig frihed (bevidst og selvbevidst) og nødvendighed.

For at blive helt individuel må man erkende sin position som en del af helheden, og dette kan ske ved, at man integrerer kunstværket i sig selv og ikke længere oplever det som et begrænsende ikke-jeg. Værket virker derved ikke længere som noget tvingende, men giver derimod gennem fortolkningen subjektet en følelse af, at det er subjektet selv, der gennem fortolkningen skaber det. Samtidig bibeholder værket dog en del af sin tvingende nødvendighed, da man ikke kan fortolke det som hvad som helst.

På denne måde forenes subjektet med sin frihed og sin nødvendighed og jeget med ikke-jeget, og det bliver hermed også svært at se, hvad det er, der nu er subjekt.

Hegel

Hegel er den tyske idealismes absolutte hovedskikkelse, og da han udgiver sit hovedværk *Phänomenologie des Geistes* i 1807 fører det til stor røre hos de tyske filosoffer. Hegel bryder med Schelling og de tyske romantikere ved at fratage naturen den store betydning, de havde tildelt den. For Hegel er det nemlig ikke naturen, der er det afgørende, men derimod historien. Hegels filosofi er bl.a. en gennemgang af, hvordan man kommer fra den mest simple bevidsthed til den historiske verdensånd.

Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiche vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freyen in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseyns, ist die Geschichte.¹³

For at nå verdensånden, som er den endelige kulmination af alt, hvad verden kan siges at stræbe efter, må bevidstheden gennemgå en nødvendig proces af fremmedgørelse og selvgenintegration. Hegels historiefilosofi udgør en

meget optimistisk fremstilling af, hvordan han tænker sig dette aktualiseret.

Kritik der reinen Vernunft handler om at ville erkende det hele i sin totalitet, en omfattende sammenhæng, et hele. Kant argumenterer heri for, at eftersom der ikke er en sådan genstand som en totalitet, kan den rene fornuft ikke have noget indhold. Hegel modsætter sig denne tankegang, idet han hævder, at der er en sammenhæng eller fornuftsstruktur, og at intet kan forstås uden historien/helheden. Når vi sætter en genstand ind i sin sammenhæng, går vi ifølge Hegel fra sansning til tænkning. Når Hegel således taler om at indsætte genstandene i deres sammenhæng, mødes han af en kritik, der siger, han tænker abstrakt. Hegel forsvarer sig mod denne påstand i "Wer denkt abstrakt?", hvori han pointerer, at tænkningen sætter tingen ind i sin rette sammenhæng, og at det derfor er, når vi forholder os til enkeltting, at der sker en abstraktion. I artiklen bruger han et eksempel med en henrettelse til at illustrere sin pointe: Der er en folkemængde samlet, der alle ønsker at se forbryderen Binder miste hovedet, men imellem dem står en gammel dame, der i modsætning til

¹³ *Phänomenologie des Geistes* s. 433 f.

Grundtræk og udviklingslinjer i den tyske idealisme

resten af forsamlingen ikke tænker abstrakt. Da det afskårne hoved ligger på skafottet, udbryder hun: "wie doch so schön [...] Gottes Gnadensonne Binder's Haupt beglänzt!"¹⁴ Dette viser, at hun ser sagen i en større sammenhæng, og at hun ser Binder som et menneske og ved, at der er mere til ham end blot at være en forbryder. Resten af folkemængden ser ham kun som en forbryder og abstraherer altså fra, at der kunne være foregået noget forud, der kunne forklare, hvorfor Binder havde begået sin forbrydelse, og at hans gode sider muligvis kunne tænkes at opveje de slette. Tænkningen kan altså siges at være konkretiserende hos Hegel, og den har mere end blot psykologisk eller subjektiv realitet; den er en betingelse for at erkende verden.

Bevidsthed

I *Phänomenologie des Geistes* gennemgår Hegel forskellige idealtypiske former for bevidsthed. Hver bevidsthedsform er en bestemt opfattelse af den genstand den står overfor, men den modsiges af de forudsætninger, den selv indirekte

hævder, når den kommer med en direkte hæv-delse af, hvad den selv er, og den er derfor mere end det, den selv hævder.

For Hegel er den mest radikale form for bevidsthed den, der bruger sproget til at hævde, at det sansede er det virkelige. Da sproget er noget formidlende og forbindende, kan denne form for bevidsthed kun benævne og fastholde det særlige ved enkeltting, hvilket fører den ud i en modsigelse, da den ikke kan sige, hvad den mener. Denne selvmodsigelse fører denne bevidsthedsform ud over sig selv og frembringer en anden bevidsthedsform, der bringer det frem, som indirekte lå i bevidsthedsformen først, men som den ikke modsigelsesfrit kunne udtrykke, og dette fører til et sammenhængende forløb af bevidsthedsformer. I dette forløb er det dog ikke kun bevidsthedsformerne, der ændres, men også genstanden som går fra at være noget fremmed til noget, som bevidstheden kan se sig selv i. Det er dog kun i det tilfælde, at genstanden er en anden bevidsthed, og forholdet er gensidigt, dvs. at begge bevidstheder ser sig selv i den anden, at bevidstheden kan komme til sig selv som selvbevidsthed.

¹⁴ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich "Wer denkt abstrakt?", s. 449

Hegels ambition er at vise, hvordan de forskellige dimensioner af verden er en sammenhæng af forskelle, og at der dermed kun er én virkelighed. De forskellige dimensioner er forskellige måder, ideen udfolder sig på f.eks. religion, kunst osv. Hegel beskæftiger sig også med naturen, der mangler evnen til at begribe sig selv, og den eksisterer derfor kun som noget fremmed. For at begribe sig selv skal naturen gennem fornuft være i stand til komme til sig selv i forholdet til noget andet, men da mennesket i sig selv er fornuft, og da naturen selv har en fornuftsstruktur, står fornuften på den måde overfor sig selv og tænker sig selv gennem de forskellige individer. Naturen har altså brug for individet, som selv er fremmedgjort.¹⁵

Geist

Mennesket er ifølge Hegel blevet fremmedgjort (Entfremdung) i forhold til sin omverden og for sig selv i sekulariseringen, fordi det er blevet splittet og er begyndt at tænke på sig selv som

individ i stedet for som en del af en større helhed. Denne fremmedgørelse er altså en selv-fremmedgørelse, der forårsager, at vi ikke kan se os selv i den større sociale sammenhæng, vi befinder os i. Dette er imidlertid hverken noget, vi kan eller skal undgå, da det er en proces, der frembringer en mere differentieret fornuftsmæssig sammenhæng. Processen, som Hegel betegner som ånd (Geist), er sammensat af to hovedpunkter. Først må man blive fremmed for sig selv eller afhænde sig fra sig selv (Enttäusserung). Derefter må denne selvobjektivering ophæves ved, at man ser sig selv i det andet. Ånden udfolder sig kun ved at adskille sig fra sig selv for så at komme tilbage i det andet.

Ånd er subjektiv for så vidt, at den er knyttet til det enkelte individ. Den subjektive ånd kan inddeles i forskellige niveauer. På det første niveau betragtes individet som sjæl og er bestemt af naturen. På det andet niveau løfter den sig op og adskiller sig fra naturen ved at have bevidsthed, og naturen opfattes så som objekt for den subjektive ånd. På det tredje niveau viser ånden sig i individet gennem en individuel og indre vilje til at sætte sig mål. Denne indre vilje søger at

¹⁵ Det skal dog nævnes, at Hegel langt fra tillægger naturen lige så stor betydning, som Schelling gør. Det er frem for alt *historien* og ikke naturen, Hegel prioriterer.

Grundtræk og udviklingslinjer i den tyske idealisme

virkeliggøre sine mål på den ydre verden, og idet den påvirker den ydre verden, løfter ånden sig fra at være subjektiv til at være objektiv.

Når flere individer påvirker hinanden, samt den verden de lever i, er ånden en objektiv social sammenhæng, som viser sig ved skabelsen af institutioner og af staten. Det historiske forhold mellem forskellige stater tilvejebringes af en overstatslig verdensånd, der er den objektive ånds højeste niveau. Verdensåndens niveau overgås kun af den absolutte ånd, som er åndens bevidsthed om sig selv. Åndens selvbevidsthed opstår, når ånden gennem kunst, religion og filosofi erkender, at den subjektive og den objektive ånd er den samme, og individerne forstår, at de hver især er en del af en større sammenhæng, og at hvert individs liv er en del af et fælles liv med en kollektiv skæbne. På den måde kombinerer Hegel de nyere filosofers udgangspunkt i det menneskelige subjekt som selvbevidsthed og som erkendende med den klassiske lære om virkeligheden som helhed.

Processen bort fra sig selv og tilbage til sig selv igen som bevægelse sammenkæder ikke kun ånden med historien, den er selve kendetegnet

for historien, nemlig fornuftsstrukturen. Eftersom denne proces fører til subjektets virkeliggørelse, hører ånden også strukturelt sammen med Hegels positive frihedsbegreb. Subjektet bliver nemlig frit, når det ikke længere ser det fremmede som noget fremmed, men derimod ser sig selv i det andet og virker i det. Dette kan kun ske gennem en erkendelse af den store sociale sammenhæng og af det faktum, at ethvert subjekt ifølge Hegel er en del af dette hele. Den sociale sammenhæng er en fornuftsstruktur, og når noget eksisterer i overensstemmelse med denne struktur eller med sit begreb, betegner Hegel det som virkeligt.

Det absolutte

Hegel skelner mellem virkelighed og eksistens (die Realität), da virkeligheden for Hegel er, når eksistensen svarer til sit væsen/fornuften, og fornuften kan derfor beskrives som indsigt i virkeligheden selv, som den blev det i den klassiske metafysik. I fortalen til *Grundlinien der Philosophie des Rechts* finder man det berømte citat "Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig", som har ført til

beskyldninger for retfærdiggørelse af den givne virkelighed, men det er her vigtigt at huske Hegels bestemmelse af virkeligheden. Et diktatur er f.eks. ikke en virkelig stat, og Hegel har derfor ikke sagt noget om, at det er fornuftigt.¹⁶ Virkeligheden er altså ikke en substans bag ved erfaringen, men derimod en sammenhæng, som kommer til udtryk i erfaringen. Kant opfatter virkeligheden (das Ding an sich) som uopnåelig for erkendelsen, hvilket Hegel anser for en fejltagelse. Erfaring er ifølge Hegel en selvoverskridelse, idet vi selv er en del af helheden og derfor ikke er bundet til et subjektivt perspektiv. Vi kunne ikke tvivle på virkeligheden uden at have erkendt den først og derved være i stand til at anvende den som målestok. Grunden til, at vi kan tvivle, er, at virkeligheden dvs. det absolutte allerede er hos os. Vores selvoverskridelse i erfaringen skyldes altså, at modstillingen mellem det absolutte og erfaringen kapper det bånd til virkeligheden, der er selve erfaringen.

Grunden til, at Hegel anser det absolutte for noget i det endelige, er, at det absolutte ikke ville

være absolut, hvis det kunne adskilles fra det endelige. Grænsen mellem det absolutte og det endelige ville være en endelig begrænsning, og dette er Hegels grundargument for at opfatte det absolutte som noget i verden og i os, nemlig som sammenhængen eller strukturen i det endelige.

Det er Hegels intention at vise, hvordan vi når til bestemmelsen af det absolutte, og hvordan det uundgåeligt vil være hans egen bestemmelse af det absolutte, der er korrekt. Dette vil han gøre ved at føre den umiddelbare naive bevidsthed frem til den absolutte viden. Hegels ambitiøse filosofiske projekt, der starter i *Phänomenologie des Geistes* og udvikler sig igennem hans efterfølgende værker, skal give mennesket ubegrænset indsigt i det absolutte, hvilket før Hegel (samt hos mange efter Hegel) blev opfattet som en umulighed. Idet mennesket indser, at det selv er en del af det absolutte og ikke længere er endeligt, bliver det frit, og hvis man godtager Hegels teori, må dette betragtes som kulminationen på årtusinders filosofiske tænkning, når Hegel hæver det enkelte menneske op på det guddommelige plan.

¹⁶ Fortalen til *Grundlinien der Philosophie des Rechts* s. 14

Grundtræk og udviklingslinjer i den tyske idealisme

Afsluttende bemærkning

En del af det, der sammenkæder de tyske idealister, er tanken om verden som helhed. Denne tankegang fremtræder hos alle de ovenfor nævnte filosoffer, men tydeligst fremstår den dog hos Hegel. Det er menneskets opgave at erkende sig selv som en del af denne helhed og ikke blot se sig selv som individ eller som en person *i* verden. Nej, vi er hver og én en del af dette sammenhængende hele, og vores respekt for såvel naturen som for den anden er en nødvendig betingelse for, at vi kan udfolde os selv og være det bedste, vi kan være.

Også det positive frihedsbegreb er essentielt, da netop dette viser, at mennesket for at være frit må anerkende sig selv som delvis natur. Schelling afviser ganske vist tanken om, at mennesket kan blive fuldstændigt frit i dette liv, som kun naturen er det nu, idet han med Franz Baader siger, at det ville være at ønske, om det for-dærvede i mennesket kun rakte til at blive som dyret, men at dette er umuligt, da mennesket kun kan stå over eller under dyret.¹⁷ Hos Hegel er der

en større optimisme, da Hegel beskriver den absolutte frihed som et led i udviklingen af bevidsthedens form. Hos Kant og Fichte blev det subjektive opfattet som underlagt det objektive, men da Schelling anser intellektet som det, hvori naturen erkender sig selv, er det ikke længere noget subjektivt. Det subjektive og det objektive er gensidigt betinget, og der er derfor ikke tale om, at det subjektive er underlagt det objektive. At jeget på det teoretiske plan umiddelbart synes at være slave af det objektive opvejes af, at det på det praktiske plan forholder sig modsat. Hegels klassiske analogi med herren og slaven illustrerer, hvordan herren, der i første omgang forekommer at herske over slaven, selv er afhængig af denne. Herren ville ikke være herre uden en slave, men slaven har i modsætning til herren sit arbejde at hvile sin identitet på.¹⁸

Selvom udviklingen fra Kant til Hegel ikke blot har været en videreudvikling af én filosofi, men derimod i høj grad været præget af opgør mod fortiden lige fra Schellings opgør med Fichtes *naturundertrykkelse* til Hegels opgør med

¹⁷ *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, s.88

¹⁸ *Phänomenologie des Geistes*, s. 202 ff.

Schellings *naturdyrkelse*, er den tyske idealisme blevet beskrevet som en sammenhængende epoke. En epoke, der strækker sig over ganske få år, men alligevel en epoke, der spiller en imponerende stor rolle i idéhistorien. Og dette efter min mening med god grund; de tyske idealister tænkte stort (for stort vil nogle mene), og originalt.

Den tyske idealismes epoke endte forholdsvis brat, måske for brat. Måske er man ved afvisningen af den tyske idealismes tankegang kommet til, populært sagt, at skylle barnet ud med badevandet. Det er næppe muligt at vende tilbage til det tankemønster, der herskede på Hegels tid, men et mere ydmygt håb kunne være, at man blot vil overveje, hvad der er gået tabt og hvilke elementer af idealismetankegangen, der med rimelighed kan anvendes i dag. Jeg vil hermed efterlade min læser til selv at tage stilling til dette spørgsmål.

Litteraturliste

Beiser, Frederick, *German idealism: the struggle against subjectivism, 1781-1801*, Harvard University Press, 2002

Beiser, Frederick, "Introduction: Hegel and the problem of metaphysics", *The Cambridge*

companion to Hegel, Cambridge University Press, Cambridge, 1993

Copleston, Frederick, *A history of Philosophy, 18th and 19th century German Philosophy, continuum*, London, 2003

Dekker, André, "Introduktion til systemprogrammet" samt "Den tyske idealismes ældste systemprogram", *Philosophia*, årg.27, 1-2, Filosofisk Forening, Århus, 1999

Diderichsen, Adam, "Indledning", *Om den menneskelige friheds væsen*, Hans Reitzels Forlag, København, 1995

Fichte, Johann Gottlieb, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1984

Goethe, J.W. von, *Die Leiden des Jungen Werthers*, Insel Verlag, Frankfurt, 1974

Grøn, Arne, "Transcendentalfilosofi, Historie og Kunst I Schellings System des Transzendentalen Idealismus", *Filosofiske studier Bind 2*, Filosofisk Institut, København, 1979

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, „Wer denkt abstrakt?“, *Sämtliche Werke bd. 20, Schriften aus der Berliner Zeit, Jubiläums-Ausgabe*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1968

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1955

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Verlag das Europäische Buch, Westberlin, 1986

Grundtræk og udviklingslinjer i den tyske idealisme

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke bd. 9, Felix Meiner Verlag, Düsseldorf, 1980
- Huggler, Jørgen, "Refleksionsbegrebet hos Fichte", *Filosofiske studier Bind 13*, Institut for Filosofi, Pædagogik og retorik, København, 1993
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin, 1998
- Pinkard, Terry, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996
- Pinkard, Terry, *German Philosophy 1760 - 1860: the Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002
- Röd, Wolfgang, *Dialektische Philosophie der Neuzeit 1*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1974
- Russell, Bertrand, *Vestens filosofi*, Munksgaard, København, 1996
- Schelling, Friedrich, Wilhelm Joseph, *System des transzendentalen Idealismus*, J.G. Cotta'sche Buchhandlung, Tübingen, 1800
- Schelling, Friedrich, Wilhelm Joseph, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1997
- Wolsing, Peter, "Idealismens filosofi og naturbegreb Hegel og Goethe i gensidig belysning", *Philosophia*, årg.18, 3-4, Werks, Århus, 1989

Ikke foran børnene! Et svar til Sara Green

Af Søren Harnow Klausen

Det er en usædvanligt nuanceret kritik Sara Green fremsætter imod min artikel "Intelligent design som videnskab?" i sidste nummer af Refleks (Green 2009). Som Sara gentagne gange fremhæver, er der tydeligvis meget vi er enige om – måske endog en del mere end hun selv formoder. Jeg finder derfor ingen grund til at levere nogen omfattende apologi, men vil i stedet benytte Saras indlæg som en kærkommen lejlighed til at præcisere og uddybe mit standpunkt.

Blandt det vi er ganske enige om er at det er forkert at betegne tilhængere af evolutionsteorien i almindelighed som "darwinister". I min artikel skriver jeg således selv "[b]etegnelsen 'darwinisme' burde nok forbeholdes de mest radikale tolkninger af evolutionsbiologien, der giver den status af en generel ideologi eller verdensanskuelse" (Klausen 2007, 232). I andre sammenhænge har jeg påpeget at Darwin selv næppe var darwinist; hans meget åbne, beskedne og lidet ideologiske udlægning af sin egen teori, f.eks. hans eksplicitte understregning af at natur-

lig udvælgelse næppe kan forklare samtlige træk ved organismerne, gør ham tværtimod til et markant modbillede til de – i øvrigt meget forskellige – strømninger som man rimeligvis kan betegne som darwinistiske.

Sara og jeg er tilsyneladende også enige om at noget af det der gør intelligent design (herefter ID) interessant er at teorien giver anledning til generelle spørgsmål om forholdet mellem videnskab, metafysik, hverdagsforestillinger og religion. Og vi er enige om at evolutionsteorien ikke bare er en historisk doktrin, men en meget sammensat teori som rummer både en historisk tese om hvordan den biologiske udvikling har været og en forklaring herpå som henviser til både selektion og genetik.

Heldigvis er der også noget vi trods alt er mindre enige om. Sara kritiserer mig for at se stort på Mendel og generelt på genetikken der, som hun rigtigt påpeger, leverede en afgørende styrkelse af evolutionsteorien. Det er typisk og ganske slående, for genetikken er rigtig nok det

Ikke foran børnene! Et svar til Sara Green

element i evolutionsteorien (her forstået som den moderne neodarwinistiske syntese) der kan gives mest håndfast empirisk belæg for, og derfor det som evolutionsteoriens forsvarere oftest henviser til når der rejses tvivl om dens gyldighed. Men Mendel er ikke Darwin. Arvelæren leverede en vigtig hjælpehypotese til evolutionsteorien, uden hvilken den ikke ville have stået så stærkt. Men det betyder ikke at arvelæren i sig selv er belæg for evolutionsteorien (i anden forstand end at evolutionsteorien ville være dårligere stedt uden), endsige at genetikens falsificerbarhed gør evolutionsteorien falsificerbar (for så vidt den kunne klare sig med andre hjælpehypoteser, eller, som i sin oprindelige skikkelse, at lade spørgsmålet om videregivelse af og variation i organismernes egenskaber stå åbent). Først og fremmest behøver man ikke drage Mendel i tvivl fordi man drager Darwin i tvivl – princippet om evolution gennem naturlig udvælgelse og arvelæren er netop forskellige elementer i den komplekse neodarwinistiske teoribygning. Evolutionsteorien er som helhed en mere vidtfavnende og ambitiøs teori end arvelæren, og Darwins eget bidrag kan give anledning til kriti-

ske overvejelser som ikke har noget at gøre med Mendels.

Jeg mener heller ikke at den eneste mulighed for at falsificere evolutionsteorien ville være at påvise eksistensen af et irreduktibelt komplekst organ. I min artikel diskuterer jeg en anden mulighed, opdagelsen af fossiler som ville tvinge os til grundlæggende at revidere vores syn på organismernes historie. Derimod tvivler jeg på at undersøgelsen af hvorvidt vi kan få øget fitness som resultat af genetiske algoritmer kan fungere som et *experimentum crucis*. Som jeg forstår det, er det nærmest givet a priori at sådanne algoritmer kan give øget fitness. Spørgsmålet er jo ikke om selektionsmekanismen er mulig (eller om den faktisk har været virksom i enkelte eller måske mange tilfælde, f.eks. udviklingen af girafens lange hals) – det medgives af selv de mest ekstreme fortalere for intelligent design – men hvorvidt alle, og specielt alle væsentlige træk, ved de biologiske væsener faktisk er blevet frembragt på denne måde.

Som Jerry Fodor skriver i en kritisk anmeldelse af Dawkins' *Climbing Mount Improbable*:

But the fact that a hill-climbing model could, in mathematical principle, find a way from where you started out to where you ended up, doesn't at all imply that you (or your species) actually got there that way. (Fodor 1998, 163).

En af de beklagelige følger af dagens tendens til polarisering – "enten er du til Darwin for fuld skrue, altså darwinist, uden forbehold, eller også må du være ID-tilhænger, hvilket for resten også betyder at du må være bibelbælte-fundamentalist og derfor formentlig også er skabskreationist" – er at de ellers sunde og naturlige (sic) videnskabsteoretiske diskussioner om evolutionsteorien bliver undertrykt. Ethvert spørgsmål om hvorvidt evolutionsteorien nu også udgør en tilstrækkelig forklaring på dette eller hint fænomen, eller blot om hvordan den i det hele taget skal forstås, bliver instinktivt opfattet som irrationalisme.

Det er meget muligt at jeg læser for meget ind i Saras kortfattede og klædeligt forsigtige overvejelser, men om ikke andet minder de mig om

den frygt jeg aktuelt sporer hos mange forskere og intellektuelle: en frygt for at offentligheden bliver vildledt og kastet i armene på overtro og religiøs fundamentalisme, hvis blot der er det mindste tegn på intern uenighed om de videnskabelig teories status – en frygt som udmønter sig i en anbefaling, ja nærmest et krav om at vi alle skal tie stille med den slags og i stedet bakke samlet og uforbeholdent op de videnskabelige teorier og lade som om der slet ikke er nogen vaklen i gelederne. Som det fremgår af min artikel, er jeg faktisk åben for at det undertiden kan være rimeligt at lade den slags pædagogiske og praktiske overvejelser bestemme måden hvorpå man præsenterer og behandler videnskabelige resultater. Der kan f.eks. være grund til at omgås forsigtigt med resultater af undersøgelser vedrørende køns- og raceforskelle, som let kan blive misforstået og misbrugt. Og det kan være farligt at tale om erkendelsesteoretisk fallibilisme til et publikum som hælder til relativisme og næppe er i stand til at forstå mere sofistiskerede mellempositioner; i sådanne sammenhænge optræder jeg selv ofte mere skråsikkert

Ikke foran børnene! Et svar til Sara Green

end jeg strengt taget har belæg for, og fremstiller det konkrete tilfælde skønner jeg holdningen er malplaceret. Der er ingen reel risiko for at den danske befolkning vil overgive sig til en generel antividenskabelighed eller religiøs fundamentalisme, blot fordi man giver spaltepads og taletid til de alternative synspunkter eller ligefrem tillader sig selv at stille visse kritiske spørgsmål til den etablerede teori.

Jeg betragter ID som et lærestykke på en anden måde end Sara: Ikke som et eksempel på en farlig, men måske forståelig irrationel tilbøjelighed, som bør undersøges ideologikritisk, men tværtimod som en udfordring til den etablerede videnskab og en anledning til, uafhængigt af spørgsmål om religiøse doktriner, på ny at få vendt de mange uafklarede spørgsmål om evolutionsteoriens natur og begrænsninger. Jeg mener at vi burde have overskud til at møde ID med en vis hermeneutisk barmhjertighed. Selve ideen om en intelligent designer (der karakteristisk nok spiller en meget marginal rolle i teorierne) kan gøre det svært at tage synspunktet alvorligt, men den gør ikke i sig selv kritikken af evolutionsteorien irrelevant. Og selv om også denne kritik i

sagen som mere simpel end den faktisk er. Men i mange henseender viser sig lidet overbevisende, kan den stadig danne udgangspunkt for diskussioner af reelle problemer. William Dembskis sandsynlighedsberegninger er formentlig helt i skoven og tager ikke selve evolutionsteorien tilstrækkeligt alvorligt (se Hebor 2007, 136ff.; Klausen 2007, 245), men der er trods alt almindelig enighed om at evolutionsteorien opererer med meget usandsynlige begivenhedsforløb (og ja, jeg ved godt at der sker mange usandsynlige ting tiden, og at det derfor ikke nødvendigvis viser noget som helst! Men det er diskussioner som denne, om usandsynlighedernes betydning eller mangel på samme, der burde gøres mere ud af, snarere end af at kule ID helt ned og bilde folk ind at verden ser ud som den gør som følge af noget nær en højere evolutionær nødvendighed). Michael Behes eksempler på irreduktibel kompleksitet er næppe holdbare, de er måske allerede falsificeret empirisk (så vidt den slags lader sig gøre) – men derfor kan det stadig give mening at spørge hvorvidt den bedste forklaring på eksistensen af visse meget komplekse biologiske systemer er rent evolutionær. Vi kan give en

konsistent og måske også forholdsvis kohærent evolutionær forklaring på hvorledes de *kunne* være blevet til, men er det virkelig den *bedste* forklaring, og er den *udtømmende*, eller er der faktisk brug for yderligere antagelser eller del-
forklaringer?

Lad mig nævne nogle eksempler på diskussioner som systematisk undertrykkes eller fortrænges i debatten: det er yderst omstridt hvorvidt en "adaptionistisk" tolkning af evolutionsteorien er rimelig, således som populære eksponenter for "darwinisme" som Dawkins og Dennett ellers underforstår. Kritikere uden religiøse bagtanker eller tilbøjeligheder til "antidarwinisme" eller antividenskabelighed som f.eks. Gould, Lewontin og Eldredge (1995) har gjort gældende at en række andre faktorer sandsynligvis har været virksomme i evolutionen. I molekylærbiologien pågår der en strid mellem selektionister og neutralister, der tillægger genetisk drift en større betydning. Og det er stadig uafklaret hvilken slags teori evolutionsteorien egentlig er, om den kan danne grundlag for egentlige nomologiske forklaringer som muliggør forudsigelser (på samme måde som fysikken), eller om den

blot leverer historiske forklaringer, dvs. sandsynlige "narrativer" der i hvert enkelt tilfælde beskriver den konkrete årsagskæde der førte frem til den begivenhed som skal forklares (Fodor 2007, 16).

Selv Karl Poppers mistanke om at teorien grundlæggende er tautologisk og triviell har stadig en vis relevans. Mange såkaldte "evolutionære forklaringer" viser sig dybest set bare at være en instans af platituden *que sera, sera*: der sker det som sker, og når en organisme er her i dag, må dens forfædre jo have været i stand til at overleve længe nok til at reproducere sig *some way or another*. Det har vist sig notorisk svært at give en på en gang præcis og substantiel definition af begreber som f.eks. "økologisk niche" og "fitness"; de aktuelle definitioner forekommer nok præcise, men nærmer sig til gengæld det trivielle (f.eks. skifter biologen Jakob Christensen-Dalsgaard karakteristisk nok mellem den operationaliserbare og præcise definition af fitness som antal afkom og den filosofisk set uligt mere interessante, men også langt mere problematiske definition af fitness som tilpassethed (Christensen-Dalsgaard 203f.,)!) Se også Sterelny

Ikke foran børnene! Et svar til Sara Green

2001, 193f. for en god og åbenhjertig redegørelse for den aktuelle "udtynding" af de centrale begreber og den deraf følgende risiko for at evolutionsteorien mister sit forklaringspotentiale, eller, som Sterelny udtrykker det, at "vi mister den darwinske idé's afgørende forklaringsmæssige triumf" (ibid. 195)). Man opererer f.eks. ikke længere med udfyldte niches som organismerne konkurrerer om at indtage. Mere og mere bestemmes *post hoc*, som faktisk antal afkom, faktisk interaktion mellem en organisme og dens omgivelser etc.. Endnu vanskeligere har det vist sig at redegøre for begreber som "udvalgt til" eller "tilpasset til", hvis ikke man – som det ofte sker – smugler noget af den teleologi ind i teorien som den ellers bryster sig af at kunne eliminere.

Jeg nævner ikke disse forhold for at så generel tvivl om evolutionsteoriens gyldighed, og selv sagt endnu mindre for at forsvare et religiøst verdensbillede, som ingen af dem i sig selv giver det ringeste belæg for, men blot for at minde om at det ikke er et simpelt spørgsmål om at være for eller imod. Det er som på så mange andre områder mere et spørgsmål om hvad teorien

nærmere hævder, hvor vidtgående forklaringsmæssige ambitioner og metafysiske implikationer den har, hvor fuldstændige forklaringer den faktisk eller potentielt kan give, og mere generelt om grænserne for dens gyldighed. Det er ikke anderledes med f.eks. relativitetsteorien og kvantemekanikken – man behøver ikke være "imod Einstein" eller "imod Bohr" for at anse det for et åbent spørgsmål hvorvidt disse teorier skal tolkes realistisk eller antirealistisk, hvorvidt der er skjulte, dybere forklaringer på kvantefænomenerne eller andet og mere at sige om naturen af tid og rum osv. Måske skal man ikke føre sådanne diskussioner i børnenes nærvær, hvis de sarte sjæle ikke er i stand til at håndtere det komplekse budskab. Men man bør overveje hvem der fortjener at blive behandlet som børn, og hvor pædagogisk forsimplet den historie man fortæller dem behøver at være.

Sara gør sig også, om end på karakteristisk moderat vis, til talskvinde for det synspunkt der kan og bør skelnes skarpt mellem videnskabelig erkendelse og filosofi (eller hvad hun med Heidegger betegner som "tænkning"). Her er vi også uenige. Jeg ser intet irrationelt i at påpege at

grænsen er flydende, tværtimod; det er jo det vi har bedst evidens for. De videnskabelige teorier har metafysiske implikationer og rejser filosofiske spørgsmål, og filosofien handler om den samme virkelighed som videnskaben; også den prøver at finde ud af hvordan verden er indrettet på grundlag af erfaring og fornuft. Saras videnskabssyn giver mindelser om Kant (som hun da også selv refererer til), den tidlige Wittgenstein og den logiske positivisme: videnskaben har en ganske bestemt, fast og entydig grundstruktur, den kan hvad den nu en gang kan og gør det uproblematisk, det er *business as usual* – men det er på den anden side ikke så ophidsende, for det har ingen væsentlige metafysiske implikationer og hjælper os heller ikke til at finde mening i tilværelsen. Meningen må derfor komme fra en anden kilde, et helt andet og typisk rent subjektivt perspektiv – men da dette netop blot er et subjektivt perspektiv, er det heller ikke en kilde til metafysisk erkendelse, det gør os ikke klogere på hvad der er i verden eller hvorledes dette faktisk er.

Der er mange problemer med et sådant synspunkt: det ignorerer den historiske (og fortsatte)

udvikling i videnskabens metoder, emner og selvforståelse, og det implicerer enten et radikalt dualistisk verdensbillede, en opdeling af verden i en konkret, ordnet og kontrollerbar, men radikalt meningsløst del og en anden del som er af en helt anden og luftig ontologisk beskaffenhed – eller også må meningen forstås som en slags rodfæstet illusion, noget der kun viser sig i et perspektiv vi ganske vist ikke kan undlade at anlægge på virkeligheden, men som ikke modsvarer træk som den har i sig selv. Generelt mener jeg at synspunktet er uretfærdigt over for både videnskaben, som på mange måder *er* med til at give mening til tilværelsen (så længe man ikke stiller urimelige krav til hvad en sådan ”mening” skal bestå i), og filosofien, som når den er bedst er både videnskabelig, handler om virkeligheden og også bidrager til afklare den mening verden kan have for os (at filosofien i sig selv skulle tilføre verden mening, er nok for meget forlangt). Omvendt kan man spørge hvordan en denatureret, metafysik- og ontologiforskrækket ”tænkning”, som behændigt undlader at blande sig i spørgsmål om hvordan tingene faktisk hæn-

Ikke foran børnene! Et svar til Sara Green

ger sammen, skulle være i stand til på effektiv vis at give mening?

Sara vil forståeligt nok nødtigt sælge ud af sin rationalitet. Efter min mening er der heller ikke nogen risiko for at noget sådant vil ske, selv om hun følger min opfordring og accepterer at videnskaben, in casu evolutionsteorien, til trods for alle sine succeser og uomtvisteligt og fortjent veletablerede position, fortsat giver anledning til en lang række åbne filosofiske og videnskabsteoretiske spørgsmål. Det er heller ikke nemt at sig hvad rationalitet egentlig er, men så vidt jeg har forstået drejer det sig i hvert fald ikke blot om ukritisk overtagelse af de etablerede synspunkter.

Litteratur

- Christensen, Torben H. & Klausen, Søren H. (red.). 2007. *Darwin eller intelligent design?* København: Anis
- Christensen-Dalsgaard, Jakob. 2007. "Intelligent design som biologisk teori?", i Christensen, T. H. & Klausen, S. H. (red.) (2007), 191-220
- Eldridge, Niles. 1995. *Reinventing Darwin: The Great Debate at the High Table of Evolutionary Theory*. New York: John Wiley and Sons

Fodor, Jerry. 1998. "Review of Richard Dawkins's *Climbing Mount Improbable*", i *In Critical Condition*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 163-169

Fodor, Jerry. 2008. "Against Darwinism" *Mind and Language* 23, 1-24

Green, Sara. 2009. "Hovedet på blokken. Filosopher og videnskabsmænd på arbejde". *Refleks* 43, 15-25

Hebor, Jens. "Intelligent designs intellektuelle argumentation: Michael Behe og William Dembski", i Christensen, T. H. & Klausen, S. H. (red.) (2007), 97-158

Klausen, Søren H. 2007. "Intelligent design som videnskab?", i Christensen, T. H. & Klausen, S. H. (red.) (2007), 221-246

Sterelny, Kim. 2001. *The Evolution of Agency and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press

Videnskab, metafysik og misforståelser. Et svar til Søren Harnow Klausen

Afstud.mag. Sara Green

Efter at have læst Søren Harnow Klausens svar på min artikel i sidste nummer af Refleks finder jeg det nødvendigt med nogle få kommentarer. Først og fremmest kan jeg glæde mig over, at vi trods alt ikke er så uenige som først antaget. Det viser sig, at Søren er enig med mig i, at betegnelsen "darwinister" om tilhængere af evolutionsteoriens tilhængere er uheldig. Dette skriver Søren også i den nævnte artikel¹⁹, men det kan forvirre, at betegnelsen alligevel bruges efterfølgende i artiklen²⁰, hvor det er uklart, om der refereres til

darwinisme eller til den evolutionsteoretiske forklaring. Jeg vil dog blot konstatere, at vi så vidt er enige, og at jeg nok har været for hurtig i denne del af kritikken og undskylder i dette tilfælde. Men forhåbentlig har meddelelsen nu nået andre på filosofi, som skal arbejde med emnet. Der er dog stadig punkter, vi er uenige om, og især er jeg nødt til at kommentere, at Søren tilføjer mig nogle positioner, som jeg ikke har. Om dette skyldes upræcise formuleringer fra min side eller overfortolkning fra Søren side, kan og vil jeg ikke afgøre. Men jeg finder det nødvendigt at gøre opmærksom på misforståelserne.

Anledningen til min artikel var et ubehag over den status, som filosoffer har fået blandt naturvidenskabsmænd, fordi de ofte har blandet sig i diskussioner om f.eks. biologi, som ligger uden for deres felt. Søren er ikke en af disse, men jeg er til dels uenig i, hvor seriøst man skal tage ID-teorien, og derudover aner jeg i artiklen en for

¹⁹ Klausen, Søren, "Intelligent design som videnskab?", i Christensen, T. H. & Klausen S. H. (red), 230.

²⁰ "Man kunne fristes til at konkludere, at darwinismen ikke kan falsificeres, men er seriøs og velbegrundet, hvorimod ID kan falsificeres, men er dårligt begrundet og formentlig falsk", ibid s.236. Måske mener Søren her darwinisme, ligesom det på eksempelvis s. 233 og 234 er darwinismen, der tematiseres. For mig virker det dog forvirrende, da det jo ikke er darwinismen, ID-teorien skal se som sin reelle modstander, men evolutionsteorien. Så jeg har svært ved at forstå relevansen i denne sammenhæng i at vise, at darwinismen er forkert. Men det er naturligvis også vigtigt at pointere, at evolutionsteorien ikke kan forklare alt, som darwinisten tror.

Videnskab, metafysik og misforståelser. Et svar til Søren Harnow Klausen

stor mistillid til evolutionsteorien, som vanskeligt vil blive forstået af biologerne, idet stort set alt indenfor moderne biologi er bygget op omkring denne. Som Dobhansky sagde: "Nothing in biology makes sense except in the light of evolution"²¹, og derfor finder jeg det vanskeligt at skelne mellem genetik og evolutionsteori – *medmindre* man med evolutionsteori alene forstår Darwins *historiske* teori. Og det er netop dette, der er mit kritikpunkt til artiklen. Jeg mener, at evolutionsteorien er en teori, der - som vi kender den i dag - består af to dele; dels en beskrivelse af udviklingshistorien og dels nogle mekanismer i form af en arvelære bygget på genetik og naturlig selektion²². Disse kan i en videnskabsteoretisk kontekst godt adskilles, men hvis man vil sætte evolutionsteorien overfor teorien om Intelligent Design, går det ikke at nøjes med at betragte den historiske teori. Evolutionsteorien er en kompleks teori, der består af

begge dele, som støtter og bekræfter hinanden, og fordi historiedelen netop støttes af teorien og data fra fossilhistorien og geologien, er udviklingshistorien ikke blot en efterrationalisering.

Jeg er selvfølgelig enig med Søren i, at Darwins og Mendels teorier er forskellige, og at en falsificering af arvelæren ikke gør den historiske teori falsificerbar. Men vi er i dag nået meget længere end til Darwin og Mendel, og min pointe er, at man indenfor moderne biologi ikke reducerer evolutionsteorien til en historisk teori, der er løsrevet fra mekanismerne bag, som filosofterne åbenbart gør. Moderne biologi er en lære om udvikling og livet, som opstod ud fra udviklingstanken i tiden omkring Cuvier og Darwin, og en kritik af evolutionsteorien vil af mange biologer blive opfattet som en kritik, der sår tvivl om biologien generelt. Jeg skal ikke holde hånden over videnskaben, som Søren antyder skulle være min hensigt, men mit ærinde er blot at gøre opmærksom på, at man bør være forsigtig med begreberne i diskussionen, fordi den moderne evolutionsteori både historisk set og som referenceramme for nutidig forskning er selve biologiens grundlag.

²¹ [American Biology Teacher](#), volume 35, 1973, s. 125-129.

²² Dette er ikke noget kontroversielt synspunkt, men ganske simpelt den definition af evolutionsteorien, som den forstås på Biologisk Institut i Odense.

Når Søren skriver, at både ID-teorien og evolutionsteorien handler om fortidige begivenheder, der aldrig vil kunne iagttages direkte²³, synes det at være misvisende af to grunde. Til dels fordi teorierne ligestilles uden at have noget, der ligner et fælles grundlag; det er selvfølgelig korrekt, at den direkte iagttagelse af *fortiden* ikke er mulig, men videnskaben har trods alt "vinduer" til fortiden gennem empiriske data, mens ID-teorien synes at bygge på spekulation og videnskabens manglende forklaring på alt. Desuden mener jeg som nævnt, at det er en misforståelse, at evolutionsteorien kun handler om fortidige begivenheder. Men har man ikke lov til at sammenligne den historiske teori og ID-teorien? Jo, hvis blot man forstår, at den historiske teori ikke er en spekulativ teori på samme måde som ID-teorien. Det er rigtigt, at vi ikke kan se lovmæssigheden i de historiske lag (vi er jo ikke historister), men biologerne relaterer jo deres teorier til geologi, fossiler og radiometri, så jeg har svært ved at se, hvordan pålideligheden af den historiske fortælling om arternes oprindelse skulle ad-

skille sig på negativ vis fra andre historiske teorier. Tværtimod er det empiriske materiale, der ligger til grund for vores nuværende billede af de historiske processer meget omfattende, selvom det store billede af mange millioner års begivenheden naturligvis ikke er klarlagt. Når Popper fremhævede evolutionsteorien som et rent metafysisk standpunkt, som Søren henviser til i artiklen, mener jeg derfor, at han i den grad tager fejl. Det vil jo svare til at ignorere alle historiske data og f.eks. sige, at vi ikke kan være sikre på, at Romerriget har eksisteret. Det giver mening at tale om, at vores teori kan være i mere eller mindre overensstemmelse med historiske facts og problematisere detaljerne i de påståede hændelsesforløb – men at se evolutionsteorien som ren metafysisk spekulation er ikke "interessant", som Søren skriver, snarere blot hovedrystende dumt, uanset om det kommer fra den tidlige Popper eller en anden.

For det andet er evolutionære processer jo ikke kun fortidige begivenheder, men noget der sker hele tiden, og artsudviklingen sker for nogle organismer med kort generationstid over meget

²³ Klausen, Søren, "Intelligent design som videnskab?", i Christensen, T. H. & Klausen S. H. (red), s. 233.

Videnskab, metafysik og misforståelser. Et svar til Søren Harnow Klausen

korte perioder.²⁴ Det gør det muligt at følge, hvordan genetisk variation mht. resistens hos f.eks. bakterier eller dafnier²⁵ og et selektionstryk fra omgivelserne (f.eks. forurening) kan bevirke en ændret populationssammensætning. Dette sker på baggrund af resistensudviklingen, som under "normale" omstændigheder er en ulempe for organismen, men pga. ændrede omstændigheder favoriserer bestemte organismer. Dette er blot et eksempel for at vise, at populationsbiologien ikke blot består af efterrationaliserende beregninger på fortiden, men også er beskrivelser af, hvad der sker med populationer nu til dags. Her er et overset område tilknyttet evo-

²⁴ Se f.eks. "Evolution i dag" på www.evolution.dk eller læs artiklen "Evolution i hverdagen" i *Aktuel Naturvidenskab* på www.aktuelnat.au.dk af Bodil K. Ehlers og Jesper Givskov Sørensen.

²⁵ Se f.eks. Carriere, Y. et al, "Life-history costs associated with the evolution insecticide resistance". *Proc. R. Soc. Lond.* 1994, B 258, 35-40, Levinton, JS et al. "Rapid loss of genetically based resistance to metals after the cleanup of a Superfund site". *Proc. Natl. Acad. Sci.* 100, 2003, 9889-9891 eller Baird, DJ, I Barber, P Calow. "Clonal variation in general responses of *Daphnia magna* Strauss to toxic stress". I. *Chronic life-history effects. Functional ecology* 4, 1990 s. 399-407.

lutionsteorien, som kan være konkret og anvendelig, hvor man bl.a. kan beregne den gennemsnitlige generationstid for ændringer i fitness eller for tab af eksempelvis resistens, ligesom man kan beregne hvor stort evolutionspotential²⁶ i en given population er. Yderligere kan man ved kunstig selektion iagttage ændringer i geno- og fænotype. Men det betyder selvfølgelig ikke, at evolutionsteorien ikke har metafysiske implikationer - som alle andre videnskabelige teorier.

Der er stadig mange diskussionspunkter tilbage angående evolutionsteorien, og jeg deler fuldt ud Søren's standpunkt, mht. at der skal være plads til diskussioner om grænser og brugbarhed af teorien. Men jeg fornemmer desværre, at der generelt mangler en dialog mellem naturvidenskaben og filosofien, og de to faggrupper har svært ved at tage hinanden alvorligt. Dette har jeg oplevet både ved samtaler med filosofistuderende, der "ikke interesserer sig for videnskab"

²⁶ Evolutionspotentialet siger noget om, hvor stor en genetisk variation, der er inden for en population og er også afhængig af populationens størrelse. Evolutionspotentialet kan f.eks. nedsættes ved indavl og genetisk drift og er en vigtig faktor i forudsigelser omkring fremtiden for truede dyrearter og for avlsprogrammer.

og studerende på naturvidenskab, som afskriver filosofi som "useriøst humanist-snak". Hvis man som filosofistuderende ikke interesserer sig for videnskab, har jeg svært ved at se, hvordan man skulle kunne sige noget kvalificeret om vores virkelighed, som jo i den grad er præget af videnskaben. Derfor må jeg gå hovedrystende fra sådanne samtaler, ligesom jeg må stille mig uforstående overfor studerende på naturvidenskab, der tror, at de bedriver neutral og objektiv videnskab, som lever sit eget liv afskåret fra metafysiske implikationer og normative spørgsmål, og som derfor ikke gider beskæftige sig med filosofi. I den sammenhæng har jeg spurgt, hvorfor synet på filosofi er så dårligt på biologi. Et af svarene er, at filosoffer sjældent tager evolutionsteorien alvorligt og udtaler sig ukvalificeret om den, så jeg tror, at der er behov for en afklaring af, hvad parterne forstår ved begrebet "evolutionsteori" for at forklare, hvorfor der ofte tales forbi hinanden.

Jeg synes generelt, at det er en god ting, at filosoffer og personer fra andre faggrupper tør kritisere den etablerede videnskab. Men desværre må jeg give biologerne ret i, at det ofte sker med

ukvalificerede udtalelser fra humanisternes og ikke mindst ID-teoretikernes side. Når disse tages alvorligt af filosoffer eller ligefrem inspirerer disse, er det ikke svært at forstå, at respekten er dalende. Biologerne har meget at lære af filosoferne, ikke mindst det at være kritisk over for deres fag. Men filosoferne må også være opmærksomme på, hvor stor en rolle evolutionsteorien spiller i moderne biologi, og at det ikke er så enkelt at skelne mellem teorien og den arvelære, der senere støttede teorien, fordi de i dag – så vidt jeg kan se - udgør et hele, hvor de støtter, forklarer og bekræfter hinanden. Arvelæren, der bygger på selektion ud fra genetisk variation og mutationer, er således ikke blot en hjælpehypotese, men selve udviklingsprincippet i den moderne evolutionsteori. Det betyder dog ikke, at man ikke kan kritisere elementer af teorien, uden at det hele falder fra hinanden, men jeg mener ikke, at evolutionsteorien ville stå tilbage som en videnskabelig teori, hvis både arvelæren og vores metoder til tidsbestemmelse blev falsificeret. Jeg mener derfor ikke, at evolutionsteorien *qua sin form* er helt så urørlig, som Søren antager.

Videnskab, metafysik og misforståelser. Et svar til Søren Harnow Klausen

Søren afviser i sit indlæg, at genetiske algoritmer kan bruges som "cruciale eksperimenter". Jeg er, måske til Søren's overraskelse, helt enig. For det første er jeg meget skeptisk overfor, om vi overhovedet kan opstille "cruciale eksperimenter" i Hempelsk forstand; for det andet er det korrekt, at algoritmer ikke garanterer, at selektionen forklarer alle opståede træk. Det er netop heller ikke i en "verifikations-sammenhæng", at jeg nævner genetiske algoritmer, men derimod for at eksemplificere, at der faktisk er testimplikationer i den moderne evolutionsteori. Jeg deler desuden ikke Søren's betragtning af, at de genetiske algoritmer skulle være tautologiske. Hvorvidt algoritmen bliver en tautologi er afhængigt af, hvilket begreb om fitness, man anvender. Hvis man (som man ofte ser i moderne populationsøkologi) alene ved fitness forstår antal afkom, er "survival of the fittest" naturligvis en tautologi. Men hvis vi ved fitness forstår tilpasning til at udnytte en eller anden ressource²⁷ og undersøger, om de bedst tilpasse-

²⁷ Dette begreb kan rejse andre filosofiske og tekniske problemer, som jeg ikke kan redegøre for her. Men idéen er, at man for enkelte organismer kan definere en bestemt

de får mest afkom, er det ingen tautologi, at mekanismen fungerer sammen med den moderne genetiske teori. Men vil genetiske algoritmer ikke altid gøre det, vil Søren formentlig spørge. Jeg mener, at svaret er nej. Matematikeren St. George Mivart påviste på Darwins tid, at hvis man antog Darwins (fejlagtige) genetiske teori om blandingsarv, ville selektionen ikke føre til tilpasning, idet "gode egenskaber" ville blive opblandet og "udvasket" i løbet af generationerne.²⁸ Derfor var (gen)opdagelsen af Mendel helt nødvendig, og mit bud er, at når algoritmerne i dag for os fremstår som tautologier, så skyldes det, at evolutionsteorien er så velintegreret og selvindlysende for mange moderne mennesker, at vi ser det som en tautologi. Algoritmen som sådan er naturligvis mulig at opregne a priori, idet det er et matematisk redskab, men når den

form for tilpasning (det kan f.eks. være evnen til at overleve en metalkoncentration på x antal g/L eller evnen til at udnytte en bestemt fødekilde), som får betydning for antallet af afkom.

²⁸ Jeg har ingen litteraturhenvi-
sning til dette afsnit men må henvise til biolog Jacob Christensen-Dalsgaard, der sammen med Donald Canfield har stået for kurset BB502 "Evolution og Livets Oprindelse" på Biologisk Institut i Odense. Interesserede læsere, der vil vide mere, kan evt. kontakte ham.

bruges som analyseredskab, er det netop for at forstå, hvor effektiv en mekanisme selektionen er og for at tjene til bløde op for uforståeligheden af de omtalte "usandsynlige hændelser". Algoritmerne har vist os, at der med overraskende få generationer kan dannes nye genetiske sammensætninger, og samtidig giver de en matematisk forståelse af sammenhængen mellem tilfældig variation og ikke-tilfældig selektion.

Jeg er dog helt enig med Søren i, at evolutionsteorien forstået som en specifik historisk teori vanskeligt eller måske slet ikke kan falsificeres, ligesom det er vanskeligt (måske umuligt?) at vise, at evolutionsteorien kan forklare alle væsentlige træk hos organismene. Men eftersom den moderne evolutionsteori (i modsætning neodarwinismen) ikke gør krav på at forklare alt, er det heller ikke et problem, at genetiske algoritmer ikke garanterer dette. Jeg mener ligeledes ikke, at evolutionsteorien udelukker religion som mulighed – religionen har blot ingen plads i videnskabskaben. Heller ikke i de huller, som videnskaben (endnu?) ikke kan udfylde. Min kritik af diskussionen går derfor på, at evolutionsteorien ligestilles med ID-teorien i en *viden-*

skabsteoretisk diskussion, hvor ID-teorien efter min mening står så svagt, at mange af diskussionerne grænser til tidsspilde. Men som jeg skriver, kan ID-teorien være interessant i en erkendelsesteoretisk kontekst, hvor andre spørgsmål end teoriens videnskabelighed trænger sig på. Ligeledes mener jeg ikke, at vi ikke må snakke om ID-teorien i videnskabsteori, men vi skal passe på, at vi ikke relativiserer alt, hvad vi faktisk har belæg for, fordi ID-teorien gør brug af snedige kneb.

Søren misforstår min kritik, for jeg mener ikke, at ID-teorien er "forbudt for børn", som han antager. Eller for den sags skyld at vi skal behandle folk som børn. Ligeledes mener jeg, at man i den grad skal være kritisk overfor videnskaben, hvilket mine sidste artikler om Foucault burde give indtryk af. Men det, der kan være "forbudt for børn" er videregivelsen af fejlagtige informationer med akademiske kvalitetsstempler, som vildleder befolkningen og skader faget, fordi filosoffer bliver betragtet som verdensfjerne tænkere, der gør sig kloge på en videnskab, de ikke ved nok om. Når fejlagtige informationer kommer fra autoriteter som Behe og Dembski

Videnskab, metafysik og misforståelser. Et svar til Søren Harnow Klausen

eller fra uddannede filosoffer, har de desværre en tendens til at blive taget alvorligt – ikke fordi folk er ”børn”, men fordi vi generelt (og for det meste med god grund) stoler på eksperter. Derfor mener jeg, at ID-teorien har fået for meget taletid, i forhold til hvad den har at byde på, og Søren er mere imødekommende overfor teorien, end jeg ville være. Jeg vil dog slå fast, at jeg ikke vil lægge censur på kritikere af videnskaben, ikke engang hvor Søren åbner mulighed for det mht. undersøgelser, der viser køns- og raceforskelle. Så når Søren vil lægge flere begrænsninger end jeg selv på, hvad man må ”sige foran børnene”, kan det undre mig, at ”Ikke foran børnene” er Sørens overskrift på en kritisk kommentar til min artikel... Men jeg har muligvis formuleret mig for uklart i sidste artikel og håber hermed, at jeg har manet den misforståelse i jorden.

I tilfældet med ID-teorien forudsiger jeg således ingen ”generel antividenskabelighed” eller ”religiøs fundamentalisme” ved at give ID-teoretikerne taletid, som Søren antyder. Jeg mener blot ikke, at alle påstande skal tages seriøst, hvis de ikke er seriøse. Så jeg må tilstå, at min ”hermeneutiske barmhjertighed” er mere be-

grænset end Sørens her, men det må jeg så stå ved. Jeg må dog rette Søren, når jeg bliver tilskrevet holdningen at se ID-teorien som ”en farlig, men måske forståelig irrationel tilbøjelighed, som bør undersøges ideologikritisk”. I min artikel åbner jeg netop for, at ID-teorien har sin berettigelse i filosofien som andet end objekt for en ideologikritik, f.eks. i en analyse af, hvad der rører sig i vores samfund, og hvad videnskaben ikke evner at give os. Jeg opfordrer hermed blot til at beskrive og forsøge at forstå fænomenerne, *samtidig* med at man dog udviser samme kritiske holdning, som vi gør overfor videnskaben. Og her mener jeg, at ID-teorien har fået lidt for lang snor og er blevet taget alt for alvorligt. Men at ID-teorien ikke er videnskab gør den ikke af den grund uinteressant for en filosofisk betragtning.

At jeg i artiklen skulle gøre mig til ”talskvinde for det synspunkt, at der kan og bør skelnes skarpt mellem videnskabelig erkendelse og filosofi” må jeg stille mig undrende over for. Ligeledes er jeg forbløffet over, at mine synspunkter skulle lede tankerne hen på den logiske positivisme, for det er om noget en teori, jeg slet ikke kan se noget fornuftigt i. Jeg savner også en

forklaring på påstanden om, at jeg skulle hævde, at "videnskaben har en ganske bestemt, fast og entydig grundstruktur, den kan hvad den nu en gang kan og gør det uproblematisk". Jeg skriver netop i artiklen, at Søren har ret i, at grænsen mellem videnskab og metafysik ikke er veldefineret. Netop dette spørgsmål har jeg skrevet om i artikler om Foucaults analyser af seksualpatologien og biologien, som er udgivet i tidligere numre af Refleks, og som sætter fokus på videnskabens historicitet og forudsætninger. Søren kan selvfølgelig ikke kritiseres for ikke at have læst dette, men omvendt har jeg svært ved at se, hvordan min artikel skulle give disse associationer. Misforståelsen skyldes formentlig min modvilje mod at give ID-teorien status af videnskab. Selvom alle former for videnskab har metafysiske implikationer, der udstikker mulighedsbetingelserne for disse, mener jeg stadig, at vi har redskaber til at skelne mellem disse; der er noget, der skal have betegnelsen videnskab og noget, der skal have betegnelsen metafysik. Grænsen kan være flydende, men jeg mener ikke, at vi bør relativere kategorierne så meget, at vi ikke

tør benægte ID-teorien en videnskabelig status af frygt for ikke at være "barmhjertige" nok.²⁹

Når jeg skriver, at ID-teorien muligvis fungerer som meningsbærende instans som modvægt til det naturvidenskabelige verdensbillede, kan der ikke derudfra sluttes, at jeg benægter, at naturvidenskaben giver mening til tilværelsen. Ligeledes er jeg ikke talskvinde for det dualistiske billede, Søren opstiller som min teori. Naturvidenskaben er naturligvis ikke *meningsløs*. Pointen er, at naturvidenskaben repræsenterer en *bestemt* mening, hvor f.eks. formålsårsager og guder er fraværende, og for nogle kan manglen på overnaturlige og etiske værdier i naturvidenskaben efterlade et nihilistisk tomrum, hvilket *muligvis* kan forklare interessen for det okkulte, som vi oplever for tiden.

Jeg hævder ligeledes ikke, at filosofi ikke kan være videnskab, men at der i hos f.eks. Arendt og Heidegger kan være noget at hente for at forstå

²⁹ At opremse grundene til, at ID-teorien ikke kan være videnskab er for vidtgående i denne sammenhæng. Men jeg kan henvise til Jens Heibors artikel "Intelligent designs intellektuelle argumentation: Michael Behe og William Dembski" i *Darwin eller Intelligent Design*, 2007, hvis argumentation jeg også vil skrive under på.

Videnskab, metafysik og misforståelser. Et svar til Søren Harnow Klausen

betydningen af det *tilsyneladende* irrationelle behov for en anden mening, end den naturvidenskaben giver os. Disse beskriver en splittelse, som opstår, fordi vi på den ene side forsøger udelukkende at forholde os til det, vi kan erkende i vores dagligdag og igennem videnskaben - og på den anden side i vores søgning efter mening forsøger at transcendere det, der er muligt at erkende. Referencen til Kant er nævnt, fordi både Heidegger og Arendt er inspireret af Kant, men det betyder ikke, at Kants optimisme mht. fornuften også er overtaget. Eftersom jeg ikke hævder, at filosofien kun beskæftiger sig med, hvad Heidegger kalder "tænkning"³⁰, følger det ikke, at filosofi efter min mening ikke kan være videnskab. Men når vi er inde på emnet, vil jeg benytte lejligheden til at stille mig tvivlende overfor, om filosofien ligefrem er bedst, når den

³⁰ Tænkning skal her forstås som en aktivitet, der ikke ligesom erkendelse, sansning og viden hører til den sanselige verden, men som transcenderer den i en søgning efter mening snarere end sandhed. Det betyder ikke, at der i erkendelsen ikke kan være meningsfuld, men pointen er, at denne mening ikke er nok. Begrebet "tænkning" er centralt for både Heidegger og Arendt, men disse bruger begrebet til forskellige formål. Se evt. min artikel "Tænkning og Ondskab" i Refleks nr. 41 for en hurtig introduktion.

er videnskabelig. Filosofien spiller netop en vigtig rolle ved at have et andet ståsted end mange andre fag, hvorfra den kan forholde sig kritisk til videnskaben, spørge til dens grundlag og problematisere forholdet mellem videnskab og metafysik. Dette er dog en helt anden diskussion.

Meningen var at give eksempler på tænkere, som kunne bruges i en analyse af ID-teorien, hvor der ikke blot diskuteres videnskabelighed, men netop menneskets behov for forklaringer, som videnskaben ikke kan give. Jeg mener, at der kan være noget at hente i den tyske erkendelsesteori, hvis man vil forstå, hvorfor ID-teorien har fået så meget medgang på trods af, at videnskaben spiller så stor en rolle i vores samfund. Hvorvidt det at hente inspiration fra de tyske filosoffer fører til den omtalte dualistisk opdeling af verden i en konkret, men radikalt meningsløs del og en "menings-verden" er vist for vidtgående til denne diskussion, men pointen var ikke at tale for denne opdeling. Det var snarere at vise, at vores forståelse af omverdenen har mange "lag" og at nævne, at der hos de tyske tænkere er en forståelse for andet end den videnskabelige sandhedssøgning, som kunne være givtigt i en

analyse. Jeg er dog helt enig med Søren i, at diskussionen om ID-teoriens videnskabelighed ikke er ligegyldig, og så længe den føres på et nuanceret grundlag, er det desuden en god filosofisk øvelse i at se det komplekse i den nuværende situation. Pointen er blot, at vi ikke skal tage den alt for alvorligt, selv når den udgiver sig for at være videnskab. Men jeg vil ikke udelukke ID-teorien fra filosofien eller bortcensurere den i "børnenes nærvær", ligesom jeg ikke benægter, at videnskaben har metafysiske implikationer. Jeg kan derfor ligeledes sige til Søren, at vi heller ikke er så uenige om sidstnævnte, som han tror. I hvert fald ikke udover en uenighed om, hvad det egentlig er, vi hver især mener...

Men jeg vil stadig mene, at der er gode grunde til at nægte ID-teorien status af en videnskabelig teori og fastholde, at evolutionsteorien ikke blot skal forstås som en historisk efterrationalisering, men er en teori, der er både empirisk understøttet og velbegrunder ud fra fossiler, geologiske dateringer, genetiske algoritmer og ikke mindst forsøg med kunstig selektion. Efter min mening bør man gå til videnskaben med et kritisk blik og huske at spørge til dens grundlag og forudsæt-

ninger. Men den "hermeneutiske barmhjertighed" må ikke blive så dominerende, at vi relativiserer al vores viden og tager alle teorier lige alvorligt.

Forslag til yderligere læsning

Berg, Jeremy; Tymoczko John og Styer, Lubert, *Biochemistry*, Freeman, 2006.

Bonde et al., *Naturens historiefortællere*, GAD, Bind 1 og 2, 1996.

Campbel and Reece, *Biology*, Pearson, 2005.

Christensen, T. H. & Klausen S. H. (red), *Darwin eller Intelligent Design*, ANIS, 2007.

Mayr, Ernst, *This is Biology. The Science of the Living World*, Harvard University Press, 1997.

Rosenberg, Alex og Robert Arp (red), *Philosophy of Biology, an anthology*, Wiley-Blackwell, 2007.

Sarkar og Plutynski (red), *A Companion to The Philosophy and Biology*, Blackwell, 2008.

Kære Bjørn

Af Børge Diderichsen

Med din artikel fra *REFLEKS #43*: "Konteksten for et "kontekstualistisk argument" Et svar til Børge" har du gjort dig skyldig i falsk reklame. Din artikel foregøgler at være et respons på min artikel fra samme nummer: "Et gudløst svar til Bjørn", hvilket den dog næppe kan kvalificere sig som, siden du uden et eneste argument forkaster al min kritik som irrelevant. Du får herved ikke blot cementeret, at du ikke har forstået min kritik af din oprindelige artikel: "Er ateisme en tro?" (*REFLEKS #42*), du får tilmed gjort lysende klart, at du heller ikke har forstået mit svar fra *REFLEKS #40*: "Så meget desto værre for Bjørn!" til din artikel fra nummeret forinden: "Så meget desto værre for økonomiprincippet". Et par korte anmærkninger er derfor på sin plads, ikke mindst for at rense mig for din beskyldning om, at jeg med min artikel blot har villet "lade begrebsmøllen male"³¹. Desuden ville det være

meningsløst at bruge din artikel "som påskud til at [...] få fyret nogle pointer af"³², når intet forhindrer mig i at skrive en artikel hvor selvsamme "pointer" bliver fremført uden henvisning til din artikel. Så lad mig i det følgende gøre klart, at det forholder sig omvendt af hvad du skriver: det er ikke min kritik der er irrelevant for din artikel, men tværtimod din seneste artikel der er irrelevant for min kritik.

I modsætning til dig, som jo ikke besvarede et eneste af mine kritikpunkter, men blot anklagede mig uden at forelægge "bevismateriale" hvilket ellers stod dig frit for at benytte, vil jeg forsøge at forholde mig til din temmelig diffuse kritik angående min artikels postulerede irrelevans. Noget af det første du skriver i din artikel, ikke uden humoristisk sans, er:

Umiddelbart er det jo smigrende, at en person kan finde så meget gods i min 8000 tegn korte artikel, at han kan finde

³¹ B. Rabjerg: "Konteksten for et "kontekstualistisk argument" Et svar til Børge", *Refleks #43*, årg. apr. 2009, SDU Odense, s. 44.

³² *Ibid.* s. 44.

anledning til at gensvare med mere end det dobbelte, men smigeren aftager lidt, når man hurtigt bemærker, at gensvaret stort set ikke handler om det, jeg skriver, men om et kontekstualistisk argument, som forfatteren gerne ville have frem.³³

Du har hér tydeligvis overset to forhold der kunne retfærdiggøre min artikels i forhold til din, så ubalancerede omfang: 1) Min artikel kunne fremhæve alt det, du *ikke* fik med. Du har sluttet fra A til Z uden at foretage alle mellemregningerne, og det er disse mellemregninger, jeg supplerer med, men resultatet bliver et andet hvilket viser, at dine slutninger ikke er legitime. 2) Jeg har revet dit argument op *med roden* – den eneste tilstrækkeligt grundige måde at behandle filosofiske problemer på. Derved får jeg gjort klart, at dit argument fra grunden af er gennemsyret af misforståelser. Derfor fremdrager jeg Descartes' filosofiske problem, som du støtter dig overordentligt meget til i din artikel, for igennem Heideggers velkendte kritik, og med indsigt fra Kant, at vise at Descartes' filosofiske problem er baseret på en problematisk filosofi.

³³ Ibid. s. 44.

Dette hænger nøje sammen med min anvendelse af små og store bogstaver, som du antager for "spidsfindigheder"³⁴, men som er vigtig for forståelsen af min artikel. Jeg mener nemlig, at der er en afgørende forskel på religiøs Tro og tro i betydningen hypotese. Det er min opfattelse, at det religiøse udsagn om Guds væren ikke er et udsagn om et værendes væren blandt andre værender. I kristen tænkning står Gud *uden for* verden ("ens extramundanum"), i og med at Han har skabt den, ligesom en forfatter nødvendigvis også må stå uden for sit værk, og aldrig kan være en del af det.³⁵ Min hovedindvending er derfor, at du paralogistisk sammenblander to typer udsagn, som jeg i min artikel valgte at benævne henholdsvis "ydrekontekstuelle" og "indrekontekstuelle". Det er vigtigt at forstå, at min distinktion ikke svarer til din skelnen mellem generelle og specifikke trosudsagn, som jeg i øvrigt ikke

³⁴ Ibid. s. 44. Senere på side 46 i fodnote 1, skriver du: "Børge Diderichsen kan her selv distribuere store og små bogstaver efter eget ønske", hvormed du tydeligt tilkendegiver at du opfatter min distinktion som overflødig.

³⁵ En forfatter og en fortæller er således aldrig den samme, selvom de måske kan have ligheder. En fortæller er og bliver altid en del af værket; en forfatter er aldrig en del af sit eget værk.

mener, kan appliceres på de af dig fremhævede udsagn som alle er ydrekontekstuelle. Igennem et selvpålagt krav om "sandsynliggørelse" forveksler du de ydrekontekstuelle udsagn med de indrekontekstuelle udsagn. Du forveksler *Tro* (ydrekontekstuelle, religiøse "udsagn") med *tro* (indrekontekstuelle, hypotetiske udsagn). Til førstnævnte gruppe (dvs. de ydrekontekstuelle udsagn) hører altså den Troendes udsagn om Guds væren foruden Descartes' drømmeargument, som svarer til tanke(løsheds)eksperimentet: *vi er hjerner i kar*, og udsagn som "verden blev skabt for fem minutter siden" – eksempler du selv bruger.

Når du altså i din artikel: "Er ateisme en tro?" skriver: "intet vides med absolut sikkerhed – heller ikke at man faktisk er vågen"³⁶, og i din artikel: "Konteksten for et "kontekstualistisk argument" Et svar til Børge" skriver: "usikkerheden [handler] om sandheden af det fremførte, som er et positivt udsagn om forhold i universet (Gud findes, verden blev skabt for fem minutter

siden)"³⁷ er det udtryk for *ydrekontekstuelle* udsagn, som det ingen mening har at ville "sandsynliggøre" ("fifty-fifty"³⁸, som du jo skriver), da "[s]andsynlighed [kun] kan [...] benyttes indrekontekstuel"³⁹ for nu at citere mig selv. De nævnte udsagn handler nemlig ikke om noget *i* verden, eller "forhold i universet" som du hævder, men derimod om verden. Og denne forskel er afgørende. Faktisk er forskellen af en sådan karakter, at de to typer udsagn i grunden er usammenlignelige, hvilket strengt taget ophæver forskellen som forskel. Dog er det nødvendigt at skelne mellem dem – en selvmodsigtelse, der ligger til grund i og for den menneskelige Forståelse selv, som vi dog ikke kan komme nærmere ind på hér. Den indsigt, at vi må skelne mellem disse to typer udsagn, var Kant i besiddelse af da han i *Kritik der reinen Vernunft* redegjorde for de antitetiske konflikter vedrørende de transcendental-kosmologiske fornuftsideer (verdensbegreber) – hvilket jeg berørte i min artikel: "Et gudløst svar

³⁶ B. Rabjerg: "Er ateisme en tro?", Refleks #42, årg. nov. 2008, SDU Odense, s. 36.

³⁷ B. Rabjerg: "Konteksten for et "kontekstualistisk argument" Et svar til Børge", Refleks #43, årg. apr. 2009, SDU Odense, s. 46.

³⁸ Ibid. s. 47.

³⁹ B. Diderichsen: "Et gudløst svar til Bjørn", ibid. s. 36.

til Bjørn" (REFLEKS #43). I denne forbindelse uddyber Kant også bevæggrundene for sin skelnen mellem *matematiske kategorier* (Kvantitet og Kvalitet) og *dynamiske kategorier* (Relation og Modalitet), hvoraf førstnævnte type er kendetegnet ved at rumme "en syntese af det ensartede"⁴⁰, mens det uensartede "er noget, der i det mindste kan tillades i den dynamiske syntese"⁴¹, hvilket også er grunden til at de sidstnævnte har korrelater i modsætning til de førstnævnte, jf. forstandskategoriernes skema, s. 99 [B106] i den danske oversættelse.

Din sandsynliggørelse af Guds væren er et forsøg fra din side på dynamisk-kategorialt at syntetisere fænomenerne. Du antager, at betingelse og det betingede er ensartede, men herved forveksler du det ydre kontekstuelle med det indre kontekstuelle, for som jeg redegjorde for i min tidligere artikel, bliver hjernen i hjerne-i-etkar-tanke(løsheds)eksperimentet, forudsat som det værendes mulighed, samtidig med at den selv er en mulig genstand for erfaringen, altså et

værende. Den samme selvmodsigelse render drømme-argumentet ind i. I disse linjer har vi gledet fra indholdet af dit argument, til hvad vi kunne kalde dets "form". Begge er problematiske. For udover at problemstillingen i sig selv er forfejlet, tager den også form af cartesiansk tvivl, hvilket er den direkte følge af din forveksling af *Tro* og *tro*. Du sætter religiøs Tro i en form der ikke passer til den, nemlig ved at gøre Troen til et forhold mellem et erkendende subjekt og et (muligt) objekt: Mennesket og Gud. Gud antager du for, på linje med mennesket, at være et potentielt værende, der enten *er* eller *ikke er*, og at det er henholdsvis den ene eller anden "påstand", man "Tror" (korrektion: "tror"!)" på. I overensstemmelse med Kant, har jeg i min artikel erstattet din *dialektiske opposition*: Tro og ikke-Tro med en *analytisk opposition*⁴²: Tro, ikke-Tro og

⁴² Denne skelnen mellem dialektisk og analytisk opposition, redegør Kant for i *Kritik der reinen Vernunft*, B531-B532 (side 369 i den danske oversættelse). Kant kommer selv med et ganske illustrativt eksempel: "Hvis nogen siger, at en krop enten lugter godt eller ikke lugter godt, så gives en tredje mulighed, nemlig at den slet ikke lugter (eller dufter)."

Mig bekendt har Kant dog ikke selv skelnet mellem tro i betydningen hypotese og religiøs Tro, selvom han har skelnet mellem *pragmatisk* og *doktrinar* tro, som begge dog

⁴⁰ I. Kant: *Kritik af den rene fornuft*, s. 382 [B558], oversat af C. B. Østergaard, DET lille FORLAG, Frederiksberg 2002.

⁴¹ Ibid. s. 382 [B558]

(slet) ikke at Tro, hvilket svarer til Kants egen (og eneste mulige!) løsning på (eller snarere: opløsning af) fornuftens antinomier.⁴³ Udtrykt anderledes: Gud hverken findes eller ikke findes. Han er mulighedsbetingelse for at noget overhovedet findes, i fald man da er religiøs (det er netop dette, den Troendes udsagn begrænser sig til, og mulighedsbetingelser kan aldrig eftervises ved empiriske undersøgelser (vedrørende det der findes eller ikke findes), hvorved de aldrig kan være genstande for tro i betydningen hypotese), ligesom universet ikke befinder sig på noget sted, da det er mulighedsbetingelse for at der gives noget sted. Derfor er sandsynliggørelse og begrundelsesproblemer i denne sammenhæng, malplacerede. Du har gerådet dig ud i en fornuft-

synes at være hypotetiske af karakter (jf. evt. *Kritik der reinen Vernunft*, B848-B860).

⁴³ Kant skelner således mellem *uendelig*, *endelig* (ikke-uendelig) og *ikke (u)endelig*, jf. *Kritik der reinen Vernunft*, B531-B533, men grundlaget for denne distinktion findes allerede i § 9, punkt 2 (B97-B99), hvor de uendelige forstandsdomme introduceres. Det skal dog tilføjes, at Kants ”hverken-eller”-løsning kun finder anvendelse på de af fornuftens antinomier der vedrører de matematiske kategorier. Hvad angår de antinomier der vedrører de dynamiske kategorier, er de ifølge Kant kendetegnet ved evt. at kunne (op)løses med et ”både-og”, hvorfor min anvendelse af de pågældende begreber altså ikke helt svarer til Kants.

tens antinomi, uden at have blik for den analytiske opløsning af samme. Du fælder ingen dom angående det nævnte emne, men ved overhovedet at stille spørgsmålet har du afsløret, at du overhovedet ikke har det mindste begreb om, hvad Tro er. (Det mest skæmmende er dog, at Dr. Theol. Ole Jensen tydeligvis heller ikke har begrebet det.)

Når du skriver, at jeg lader til at overse, at du i din artikel plæderer for at der gives forskellige kriterier for forskellige udsagn, tager du fejl. Jeg overså det ikke og er for så vidt heller ikke uenig – det er dine videre tanker, der bekymrer mig, og det var af gode grunde *dem*, min artikel tog fat i.

Når jeg bruger så meget plads på at kritisere hjerne-i-kar-tanke(løsheds)eksperimentet, er det ikke, som du påstår, fordi jeg ønsker at ”lade begrebsmøllen male”, eller at ”få fyret nogle pointer af” der intet har med din artikel at gøre – det er fordi, det er et glimrende, mere illustrativt og entydigt⁴⁴ eksempel på dårlig filosofi end det

⁴⁴ Dette skyldes bl.a. at drøm både kan referere til det ontisk (indrekontekstuel) velkendte fænomen og til (ydrekontekstuel) skepticisme vedrørende vores erkendeevner, hvorimod hjernen i kar entydigt angår sidstnævnte.

oprindelige drømmeargument fremført af Descartes med den underliggende subjekt-objekt-distinktion, som du igennem din artikel ukritisk argumenterer ud fra. I væsentlig henseende dækker de to typer tankeeksperimenter over samme tankeløshed. Derfor er det også selve kernen i din artikel, jeg angriber, når jeg angriber Descartes' drømmeargument, hjernen-i-kartanke(løsheds)eksperimentet – kort sagt: subjekt-objekt-dikotomien, da dennes retmæssighed som beskrivelse af virkeligheden udgør den metafysiske grundantagelse, der tillader dig at slutte så fejlagtigt, som du gør. Da jeg udførligt har redegjort for mit synspunkt i min artikel: "Et gudløst svar til Bjørn" (REFLEKS #43), henviser jeg til den, frem for at gentage mig selv. Som en sidste kommentar vil jeg, siden du har anklaget mig og (min version af) kontekstualismen for at være antirealistisk, at gøre dig opmærksom på at (min version af) kontekstualismen netop er hævet over denne distinktion mellem realisme og antirealisme, for det er netop selve denne distinktion, der anfægtes igennem (min version af) kontekstualismen. Derfor er det helt forkert, når du i fodnote 1 på side 45 i din artikel: "Kontek-

sten for et "kontekstualistisk argument" Et svar til Børge" skriver: "Man kan ikke tage grundlagsindvendingen op hver gang" hvormed du antyder, at jeg skulle have afkrævet et grundlag for noget som helst. Hverken i min artikel: "Et gudløst svar til Bjørn" eller i artiklen "Så meget desto værre for Bjørn" har dette været en indvending fra min side – tværtimod har jeg netop beklaget mig over, at du forsøger på det, Hr. Cartesianer.

Ærlig hilsen

Børge

PS. Skulle jeg endnu engang have udtrykt mig uklart, vil jeg for at forebygge evt. misforståelser, afslutningsvis lade en bedre pennefører føre pennen:

Vi er således forpligtede til at give i det mindste en kritisk løsning på de forelagte fornuftsspørgsmål. Det er en forpligtelse, vi ikke kan vige uden om ved at klage nok så højlydt over fornuftens snævre grænser eller ved at anlægge en maske af ydmyg selverkendelse og bekende, at det overstiger vor fornuft at forklare følgende: om verden har været her i al evighed eller har en begyndelse; om verdensrummet er udfyldt i det uendelige med væsner, eller om

Kære Bjørn

det er lukket inde bag visse grænser; om der noget sted i verden befinder sig noget simpelt, eller om alt må være delt i det uendelige; om der gives fri skabelse og frembringelse, eller om alting er fastlagt i den naturlige ordens rækker; endelig om der gives et helt og holdent ubetinget og i sig nødvendigt væsen, eller om alt er betinget og altså i det ydre afhængigt og i sig tilfældigt, hvad angår dets eksistens. Alle disse spørgsmål vedrører nemlig en genstand, der ikke kan være givet i noget andet sted end i vore tanker: den slet og ret ubetingede totalitet af fænomenernes syntese. Hvis ikke vi er i stand til ud fra vore egne begreber at sige og forklare noget sikkert og vist, da bør vi ikke skyde skylden på sagen og påstå, at det er den, der skjuler sig for os. En sag af den slags gives nemlig slet ikke (eftersom den ikke findes uden for vor idé).⁴⁵

⁴⁵ I. Kant: *Kritik af den rene fornuft*, s. 357-358 [B509-B510], oversat af C. B. Østergaard, DET lille FORLAG, Frederiksberg 2002.

Anmeldelse af Heidegger i relief – Perspektiver på Væren og Tid

Af Michael Ørbæk Rasmussen

I 2007 udgav forlaget Klim den danske udgave af Martin Heideggers *Sein und Zeit*, en oversættelse ventet med spænding. Et år senere, altså i 2008, udgav samme forlag *Heidegger i relief – Perspektiver på Væren og Tid*. Et supplement til Heideggers hovedværk, som er redigeret af hhv. Thomas Schwarz Wentzer og Peter Aaboe Sørensen.

Men dette er dog langt fra begyndelsen på denne historie, hvis egentlige begyndelse er i 1927, da Heidegger udgiver *Sein und Zeit*, påskyndet af karrieremæssige årsager. Nu kunne man efterfølgende påstå, at denne påskyndelse er årsag til det svært tilgængelige sprog i nævnte værk, men de fleste vil nok være enige i, at det svært tilgængelige sprog skyldes den opgave, som Heidegger stillede sig selv forud for nedfælgelsen af værket. I grunden en omtænkning af hele den vestlige filosofis historie, en destruktion af metafysikken. Af denne grund kommer han til at bevæge sig i et randområde, hvor en ny verden må skabes.

Når værket først udkommer på dansk så lang tid efter den første udgivelse på tysk, så er årsagen først og fremmest at finde i denne omtænkning, denne de-struktion. De 80 år, der skulle gå, finder sin begrundelse i det sprog, som Heidegger benytter sig af i udfærdigelsen af dette værk. For at resten af verden skulle kunne forstå det, så var yderligere arbejde nødvendigt for i det hele taget at forstå den tyske original. Denne nødvendighed af en yderligere viden, som kunne fungere medierende imellem forskellige sprog, gør sig også gældende i forbindelse med det nyeste værk fra forlaget Klim, altså *Heidegger i relief*.

En ting er nemlig at læse et værk af denne art, en antologi, men noget andet er at læse med et udbytte. Normalt er disse antologier ganske nyttige, hvis man ønsker en hurtig introduktion, eller en introduktion til et område indenfor filosofien eller en anden disciplin, men denne antologi er ikke introducerende. Ligesom hovedværket krævede adskillige års studier og hovedbrud,

Anmeldelse af Heidegger i relief - Perspektiver på *Væren og Tid*

så kræver også denne antologi, at man er bekendt med Heideggers tankegang. Det bedste råd i denne forbindelse vil være, at læse *Væren og Tid*, eller originaludgaven *Sein und Zeit*, hvorefter antologien her kan læses med langt større udbytte.

Hvad angår dette udbytte, så er det egentlig dobbelt. På den ene side uddybes forståelsen af hovedværket og begreberne brugt i det, men på den anden side er udbyttet ligeså meget de forbindelser til den øvrige filosofi og andre discipliner, man finder. Eksempelvis kan bidraget fra Lysemose fremhæves, da dette viser en forbindelse til teologien igennem en betragtning af gnosis-tanken. Ligeledes kan psykologien drage nytte af antologien, hvilket tydeligst viser sig i Nicolaisens bidrag, hvor mennesket netop betragtes som etisk væsen igennem Heideggers "Dasein" begreb.

Med karakterer er det svært, men en antologi, som denne, er specielt svær at vurdere. De forskellige bidrag er netop ikke ensartede i deres emnevalg, hvilket allerede ovenstående afsløre-

de, men de er yderligere af forskellige forfattere. Således er der forskellige stemmer, som tilsammen giver hver deres bidrag til en afklaring af, hvad der egentligt er på færde i Heideggers *Væren og Tid*. I denne samling af forskellige stemmer er der imidlertid, synes det i hvert fald, en rød tråd. Vi følger fra Jørgen Hass' oplysning om typen af tænkning i *Væren og Tid*, fremgangsmåden om man vil, frem til arven og elevens kritik repræsenteret ved hhv. Løgstrups Heideggerlæsning og Gadammers kritik af mesteren fra Tyskland.

Retningslinjer for indlevering af artikler til Refleks

– Der tages imod bidrag fra studerende såvel som undervisere. Redaktionen forbeholder sig dog ret til at afvise artikler efter nærmere gennemlæsning.

– Emnet for de enkelte artikler er frit, artiklernes indhold skal dog være af filosofisk relevans.

– Artiklers omfang skal så vidt muligt holdes under 25 A5 sider (ca. 40.000 tegn inkl. Mellemrum)

– Boganmeldelser skal som minimum indeholde oplysninger om bogens titel, forfatter, sidetal, forlag samt vejledende udsalgspris.

– Der ydes ikke vederlag for indsendte artikler.

– Artikler skal indleveres i elektronisk form som Word-dokument i A4-format.

– Bidrag kan sendes pr. e-mail til medlemmer af redaktionen (se adresser på indersiden af forsiden)

– Bidrag kan også indleveres på cd-rom. Disse kan sendes til redaktionen (adressen findes på indersiden af forsiden), eller afleveres i Refleks' rum i dueslaget ved avisbordet på instituttet.