

REFLEKS

#45

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:

Anne Sofie Bang Lindegaard
alind07@student.sdu.dk

Mette Smølz Skau (indtil 1/9 2010)
meska03@student.sdu.dk

Thomas Hansen (fra 1/9 2010)
thomh07@student.sdu.dk

Deadline for næste nummer:
Primo november 2010

Forord

Da jeg er ved at afslutte mit studie, bliver dette det sidste Refleks, jeg er med til at lave. Jeg har siddet i redaktionen i tre år, og haft fornøjelsen af at gennemlæse og udgive mange artikler skrevet af både studerende og undervisere, og det er med et vist vemod, at jeg hermed takker af.

Jeg ser Refleks som et forum, hvori man kan udfolde sine filosofiske tanker, som måske ikke umiddelbart bliver berørt i undervisningen eller er relevant for eksaminerne. Derudover giver Refleks et godt indblik i, hvad ens medstuderende egentlig går og beskæftiger sig med og interesserer sig for, og det er ikke mindst et sted, hvor der er plads til debat. Jeg mener derfor, at Refleks er et positivt bidrag til studiemiljøet, da det det går på tværs af alle årgange og filosofiske positioner, og da det om noget kan siges at være fagligt relevant.

Vi har i denne udgave et bredt spekter af bidrag, deriblandt artikler, boganmeldelser og debatindlæg baseret på artikler fra sidste udgave i Refleks. Det er godt at se, at folk er så interesseret i deres fag, at de føler sig kaldet til at skrive

et indlæg, når de bliver provokeret af andres indlæg. Derfor er det redaktionens håb, at Refleks vil bevare sin debatterende tone, og vi håber, at også denne udgave vil få folk op af stolene og vække inspiration til debatindlæg i næste nummer.

Har man lyst til at tematisere sine filosofiske tanker og få chancen for at få dem diskuteret (og muligvis revideret), skal man ikke holde sig tilbage for at skrive en artikel eller et debatindlæg til Refleks. Man kan også vælge imellem de bøger, Refleks stiller til rådighed og skrive en anmeldelse af dem.

God læselyst!

På redaktionens vegne

Mette Smølz Skau

Indholdsfortegnelse

Afgrunden selv	
<i>Af Børge Diderichsen</i>	5
Foucaults angreb på humanismen	
<i>Af Johannes Neitzke</i>	21
En kritisk undersøgelse af Husserls forsøg på at konstituere den Anden	
<i>Af Anne Sofie Bang Lindegaard</i>	32
Filosofiens værdifulde ubrugelighed	
<i>Af Børge Diderichsen</i>	46
Frihedens sted	
- en kommentar til Sara Green	
<i>Af Børge Diderichsen</i>	53
Anmeldelser:	
<i>Løgstrup og litteraturen</i>	
<i>Af Bjørn Rahbjerg</i>	56
<i>Indføring i filosofi - Det sande, det gode og det skønne</i>	
<i>Af Michael Rasmussen</i>	61
<i>Slagmark nr. 48: Begrebshistorie</i>	
<i>Af Jesper Eckhardt Larsen</i>	65
<i>Platons samlede værker</i>	
<i>Af Michael Rasmussen</i>	74

Afgrunden selv

Af Børge Diderichsen

Aandens Virkelighed viser sig bestandig som en Skikkelse, der frister dens Mulighed, men er borte saa snart den griber efter den, og er et Intet, der kun kan ængste.¹

– S.A. Kierkegaard

Frihedens Mulighed

I en berømt anekdote om J.G. Fichte (1762-1814) skulle denne have opfordret sine studerende: "Forestil jer en mur", hvorefter han videre skulle have opfordret dem: "Forestil jer nu den der forestiller sig muren."² Dette skulle illustrere, at der i bevidstheden altid er noget, der unddrager sig bevidstheden selv. Dette kaldte Fichte det rene transcendentale ego (eller det absolutte ego). Ved transcendental forstås, i overensstemmelse med Kant, det *mulighedsbetingende*, og som betingelse lader det transcendentale sig ikke selv (fuldt ud) erfare. I modsætning til Descartes' substanstænkning, er Fichtes Jeg ikke en substans, men "oprindeligt kun en handlen"

(c100): "når vi abstraherer fra subjektet og fra subjektets væren, bliver der intet andet tilbage end handlen."(c61), en aktivitet, en gøren, en stræben, en uendelig sig-selv-sætten, der gør selvet³ selvoverskridende, og som står i modsætning til en Platonisk tænkt (evig/utidslig) *væren*, for denne væren er uden bevægelse; den er *nødvendig*: "en ren negation af friheden." (c103) – *størknet* virkelighed, som ikke rummer det *intet*, der er frihedens og handlingens mulighed – den handling selvet i sig selv "er", og som er den frie sætten, der *går forud* for enhver værens-sathed ("kends-gering", *at være* er for Fichte at være *sat* (af det absolutte ego (selvet)), hvorfor "værens-sathed" i og for sig er en pleonasm). Denne tanke er problematisk, da den egentlig ikke lader sig tænke for så vidt tænkningen "tænker" platonisk. I modsætning til denne såkaldte "virkelighed", som ikke er virkelig; kun *idé*, står selvet som mulighed, der "i sig selv indeholder grundlaget for al væren"(c61) og går

¹ Kierkegaard, IV. Bind s.313.

² Denne anekdote er genfortalt i Copleston, s.40.

³ Jeg foretrækker konsekvent, at benytte ordet "selv" til betegnelse for hvad Fichte kalder "jeg".

som værensgrund *forud for* væren og kan af den grund ikke selv *være*, for "grundlaget er altid uden for det, det begrunder"(c60).

Men "for så vidt som jeget kun er for sig selv, opstår der samtidig nødvendigvis en væren uden for det."(c62) Denne selvets (eller jegets) selv-overskridelse, gør selvet i sig selv til det modsatte⁴ af sig selv, og denne mod-sætning er indeholdt i selvet selv som en bestemmelse ved det: "Jeg kan ikke finde mig selv handlende uden at finde et objekt, jeg handler i forhold til"(c68), og derfor kan Fichte senere skrive: "*Jegheden* (i sig selv tilbagevendende virksomhed, subjekt-objektivitet eller hvad man vil) bliver oprindeligt sat i modsætning til *det'et*"(c106). Hos Fichte indgår der derfor en dialektisk spænding mellem det finitte jeg og det finitte ikke-jeg, der begge er sat af det absolutte (transcendentale) ego. Det afgørende er her, at selvet ("*Jegheden*"), som måske mere passende ville kunne betegnes *selvhed*, bliver *selvoverskridende*, og dermed er selvhe-

dens grænse immanent sat i selvheden selv – den er intern; ikke ekstern – med andre ord: med selvhedens sig-selv-sætten er en skjult dialektik kommet til orde: frihed *er* nødvendighed – og det er denne dialektiske spænding: at selvet *sætter sig selv* og er *sat af sig selv*, hvilket dialektisk set er udtryk for ét og det samme (forskellighed må som bekendt gå *forud for* identitet), der gør selvheden til en evig stræben. Selvet er ikke længere af-grænset fra omverdenen som en lukket boks. Selvet er ikke længere begrebet som *ting*, men selvhed, bevægelse, stræben.

Denne tysk-idealistiske indsigt *muliggør* S.A. Kierkegaards (1813-1855) senere grundbestemmelse af selvet som *mulighed* (frihed), for det modsatte af en ting er et selv, men "hvad" er et selv, hvis det ikke er et *hvad*? I *Sygdommen til Døden* (1849), skriver Kierkegaard:

Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv. (h127)

⁴ Min opsplitting af ordet skal blot gøre opmærksom på, at *alt* er *sat*. Intet er uden for denne *sætning*.

Afgrunden selv

Dette, at (selv)forholdet forholder sig til sig selv, er *frihed*: "Selvet er Frihed"(h142). Kun derfor *kan selvet også være ufrit*. Som frihed, dvs. ikke som virkelighed, men som mulighed, er selvet i vorden: "et Selv [er] i ethvert Øieblik, det er til, i Vorden, thi Selvet κατά δύναμιν er ikke virkeligt til, er blot Det der skal blive til."(h143). Med andre ord: for at være sig selv, kan selvet ikke være sig selv, eller rettere: selvet er sig selv ved netop ikke at være det. Her synes Fichtes dialektik at have sat sit spor.

For en nærmere undersøgelse af, hvori denne frihed har sin mulighed, er det passende at se på, hvad Kierkegaard skriver i *Begrebet Angest* (1843). Her redegøres for den kristne syndefaldsmyte, som Kierkegaard tager for at være billedet på selve menneskets eksistentielle grundvilkår. I denne myte fortælles det, hvordan "*Synden kom ind i Verden ved en Synd.*"(g304).

Det Adam står overfor, da valgets mulighed byder sig i forbuddet, er sig selv som *ex-sisterende* (ud-stående). Mennesket transcenderer sin væren i sin væren (transcendensen er altså en immanens). Som til stadighed sættende sig selv

overskrider mennesket sin natur: *Mennesket er frit*, modsat dyret som *er* sin natur (sit almenbegreb), og dermed ufrit. Denne frihed (den immanente transcendens) er udtryk for det *åbentstående indestående*, der hører den menneskelige væren til. I selve forbuddet åbenbares *muligheden*:

Forbuddet ængster ham, fordi Forbuddet vækker Frihedens Mulighed i ham. Hvad der gik Uskyldigheden forbi som Angestens Intet, det er nu kommet ind i ham selv og er atter her et Intet, den ængstende Mulighed af at kunne. (g315).

Det, der åbenbarer sig som (valg)frihedens mulighed, er det *intet*, som Adam essentielt set selv er: "et Intet, der kun kan ængste."(g313), da dette *intet*: "Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden"(g313) er selve det tom-rum, hvori handlingen kan udspille sig og derved forløse hændelsen fra al nødvendighed og tilfældighed. Dette *intet*, som Adam står over for, er det-hverken-noget-eller-ikke-noget, som gør mennesket til *hvem* det er: *at det er, hvad det ikke er, selvtranscenderende*, dvs. *mulighed* (frihed) – med andre ord: *sig selv*: Mennesket kan være sin

egen immanente negation: *mennesket kan være umenneskeligt*. I syndefaldsmyten opstår tomrummet (*intet*), da Adam bliver sig bevidst at kunne *vælge* mellem godt og ondt (valgfriheden er selve dette tomrum). Allerede dette, at Adam kan handle (frit), foregriber Adams fald – et fald væk fra den grund, der rodfæster ham i nødvendighedens grund (i sidste ende: *til-fældighedens ugrund*, da han (endnu) ikke er sin egen (“kastede”) grund, men alene er bestemt af Gud og derfor til-fældigt stedet i forhold til sig selv). Hans (grund)væren bliver ved syndefaldet, for nu at bruge en Heideggersk term: *intetartet*, hvilket virkeliggør muligheden som mulighed, åbenbarret i angsten: “Angest er Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden.”(g313). Angst og frygt er derfor kontrære begreber: i frygten frygtes *noget*; i angsten ængstes *intet*. Men *intet* er mulighedsbetingelse for *noget*, da *intet* er det tomrum, hvori *noget* kan vise sig, eksempelvis blive genstand for frygt. Men da angsten netop er et tomrum, der går forud for enhver visen sig (dvs. det der muliggør at *noget kan vise sig*: blive genstand for tanken), unddrager angsten sig

principielt set “blikket”, hvilket bekræftes af begrebets latente transparens og tvetydighed (jf. den niende sang i Homers *Odyssé*, hvor kykloperne forveksler Ingen med ingen – tilsvarende med *Intet* (‘*intet*’ begrebet som et ‘*noget*’) og *intet*). Det tomme rum kan ikke ses; kun det, som udfylder rummet, ses og “stiller sig i vejen” og forhindrer således blikket og tanken at gennemtrænge dette *intet*.

Den *intetartede grundværen* er selve *mulighedsbetingelsen* for overhovedet at *kunne* handle (at kunne kunne): Kun fordi enhver handlen grunder i den enkelte som *frit stillet* mellem godt og ondt, kan jeg være *syndig*. (Heidegger kalder tilsvarende dette for “skyldigværen”, som er uafhængig af enhver skyldspådragelse.⁵) Dette er i min læsning den *kvalitative* synd, som Adam (og ethvert individ efter ham) bragte og bringer ind i

⁵ Jf. Heidegger: *Væren og tid*, §§ 58-60. Heidegger skriver bl.a.: “dette “skyldig” dukker op som et prædikat til “jeg er”.”(d314), og grunder i tilstedeværens *intetartede grundværen*: “Grundværen til en væren der er bestemt gennem et ikke”, og Heidegger kan derfor skrive: “*Skyldigværen er ikke allerførst et resultat af nogen skyldspådragelse, men omvendt: Pådragelsen bliver først mulig “på grund” af en oprindelig skyldigværen.*”(d316).

Afgrunden selv

verden: "Den første Synd er Qualitetens Bestemmelse, den første Synd er Synden."(g302). Kvaliteten må gå forud for kvantiteten. I min læsning er det derfor vigtigt at forstå dette som *mytologisk* synd – noget der ikke har fundet sted på et givent tidspunkt (i historien), men noget der *går forud* for al *historisk* synd. Den kvalitative synd er altså hvad vi kunne kalde *transcendental* synd, og som sådan er den tilstede i enhver (historisk) synd som denne synds mulighedsbetingelse.⁶ Synden selv, derimod, kan ikke forklares. Den forudsætter sig selv:

Synden kom ind i Verden ved en Synd. Hvis dette ikke var saa, da var Synden kommet ind som noget Tilfældigt, hvilket man vel skal lade være at forklare. Vanskeligheden for Forstanden er

⁶ Det forekommer mig, at mytologi altid må gå forud for enhver *forståelse* af det ikke-mytologiske, da mennesket ved sin fornuft (at dette er en Kantiansk indsigt, er næppe nødvendigt at nævne) altid søger *ud over* det principielt givne, dvs. hvad der i sidste ende overskrider denne fornufts egen kapacitet, for netop at afgrænse det; gribe det i sin helhed. Med andre ord hævder jeg en nødvendig dialektik mellem det mytologiske og ikke-mytologiske der har sin rod i Forståeligheden selv. Denne Forståelighed er i sidste ende selvet selv, og kan udtrykkes i formlen: $A = \sim A$.

netop Forklaringens Triumph, er dens dybsindige Consequents, at Synden forudsætter sig selv, at denne kommer saaledes ind i Verden, at den, idet den er, er forudsat. Synden kommer da ind som det Pludselige c: ved Springet; men dette Spring sætter tillige Qualiteten; men idet Qualiteten er sat, er i samme Øieblik Springet vendt ind i Qualiteten og forudsat af Qualiteten, og Qualiteten er Springet. (g304)

Springet er valgets mulighed: afgrunden mellem skyld og uskyld; den absurde diskontinuitet mellem to tilstandsformer, som ingen forklaring formår at føje sammen, men som er selve det *intet* angsten skuer: *frihedens åbne rum*. Om dette *intet* er det ikke muligt at tale – "det er og bliver i al Evighed et Paradox, utilgængeligt for Tænkningen."(f106), for det er det, der afgrænser *den Enkelte* fra *det Almene* og konstituerer den Enkeltes forhold til Gud, som i virkeligheden er et forhold til sig selv: et *selv-forhold*, for i Gud skuer mennesket sit eget ophav, der ikke lader sig begribe, og derfor sin egen intethed (sin intetartede grundværen), hvilket netop er *Enkeltheden i sin Enkelthed*, løsrevet fra det Almene, som det *også* er, men det *i sig* det *ikke* er. Det enkelte

kan ikke udtrykkes i det almene: "Saa snart jeg taler, udtrykker jeg det Almene, og naar jeg ikke gjør det, saa kan Ingen forstaae mig"(f110). Dette er det absurde, men det er først "i Kraft af det Absurde"(f106), at der gøres plads til den *egentlige* handling: den enkeltes handling, som er den frie handling. I *Frygt og Bæven* (1843), som i grunden hverken handler om frygt eller bæven, men om angst, er det således ikke muligt for Abraham at kommunikere nogen begrundelse for sin uetiske handling, for den er helt igennem *grund-løs*; absurd. Der er en afgrund mellem handling og grund, og denne afgrund fordrer et spring; et spring der sætter ham hinsides etikken – "det Almene". For at tage dette spring må Abraham se angsten (af-grunden, dvs. sig selv: *den Enkelte i sin Enkelthed*) i øjnene. Men denne afgrund er i grunden Gud selv; det der ikke lader sig begribe, men transcenderer selvheden (Enkeltheden), og netop *derfor* er selvheden selv, som dennes grænse og u-grund; det *intet* der hører til vores væren, dvs. det Evige som er dets betingelse. Kierkegaard vil dog næppe gå så vidt at kalde denne grænse immanent, og derved på

dialektisk vis føre alt tilbage til et absolut ego *à la* Fichte, men dette synes i sidste instans at være et spørgsmål om terminologisk præference. Gud er virkelig, for så vidt mennesket har et forhold til det guddommelige, ligesom transcendenzen er til stede i immanensen, og denne dialektik: $A = \sim A$, er formelen for selve den menneskelige væren. Kun foran Gud bliver mennesket sig selv, dvs. *den enkelte*, eller måske endnu bedre: *mulighed*, for i mødet med Gud erkender mennesket det paradoks tilværelsen i sin grundløshed *er*; at den indeholder sit 'intet' *i sig*, og det er dette paradoks, der skal gribes, for dette paradoks er det, der åbner op for muligheden af *at være* den enkelte forstået som mulighed.

Også for Heidegger åbner angsten op for muligheden af at være mulighed, dvs. *sig selv*; at være *egentlig*:

Angsten åbenbarer i tilstedeværen en *væren hen imod* den egne særegne værenkunnen, dvs. en *væren fri til* friheden af at vælge og gribe sig selv. (d217).

Denne angst er tilstedeværens grundbefindlighed. Angsten "bringer tilstedeværen hen foran

Afgrunden selv

verden som verden og dermed hen foran sig selv som i-verden-væren.”(d218). Tilstedeværen som i-verden-væren grunder i tidsligheden, og med tidsligheden åbner angsten op for tilstedeværens *helværenkunnen* som en *væren til enden*. I frygten frygtes et inderverdensligt værende, men det “som angsten er angst for, er ikke noget inderverdensligt værende”(d216); derimod er angsten “karakteriseret ved, at det faretruende *intetsteds er*. Angsten “ved ikke”, hvad det er, den er angst for. Men “intetsteds” betyder ikke intet, for i “intetsteds” ligger der omegn overhovedet, åbnet-hed af verden”(d216). Mere udtrykkeligt skriver Heidegger:

Den fuldstændige mangel på betydningsfuldhed, som kundgør sig gennem intet og intetsteds, betyder ikke verdensfravær, men vil derimod sige, at det inderverdenslige værende i sig selv er fuldstændig uvægtigt, at verden på grund af denne det inderverdensliges *mangelende betydningsfuldhed* ene og alene trænger sig på i sin verdenslighed. Det, der trykker, er ikke dette eller hint, og heller ikke summen af alt det forhåndenværende, men derimod muligheden af vedhåndenværende i det hele taget,

dvs. verden selv. [...] Når det, angsten er angst for, følgelig fremstår som intet, dvs. fremstår som verden som sådan, så betyder dette: *Det, angsten er angst for, er selve i-verden-væren.* (d216-217).

Hér bør vi skelne mellem angsten som *den ontologiske grundbefindlighed*, der hører til tilstedeværens væren qua *ex-sistens* (i-verden-væren), og som altid *går forud* for enhver åbnethed af verden, og så *det psykologiske angstfænomen*, der kun kan bryde frem af tilstedeværen og påtvinge sig denne pga. sin til tilstedeværen ontologiske tilhørighed: “Fysiologisk udløsning af angst bliver kun mulig, fordi tilstedeværen ængster sig i sin værens grund.”(d219). Altså: I angsten som ontologisk grundbefindlighed træder tilstedeværen ud af sin væren *i sin væren* – dette kaldes *ex-sistens* (jf. Kierkegaard: “det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv”(h127)), og denne *muliggør* angsten som psykologisk fænomen, hvor tilstedeværen ser den angst i øjnene, som den til dagligt holder nede: “Den beroligede-fortrolige i-verden-væren er en modus af tilstedeværens uhjemlighed, ikke omvendt.”(d219).

Hvad den ser i angsten, er sig selv som eksisterende, dvs. som *mulighed*. Tilstedeværens ontologiske åbnethed (angst) *går forud* for enhver tillukkethed:

tillukkethed er kun en *privation* af en åbnethed [...]. Kun for så vidt som tilstedeværen ontologisk væsensmæssigt er bragt hen foran sig selv gennem sin medhørende åbnethed overhovedet, *kan* tilstedeværen flygte *for* sig selv. (d214).

Denne privative tillukkethed, som altså blot er en *mangelmodus* af åbnetheden for vores væren, er den værensmodus, der udgør den dagligdags tilstedeværens væren. I stedet vil jeg redegøre for det "*hvorved* angsten ængster sig", nemlig det vi allerede har afsløret: "det samme som det, den er angst *for*: i-verden-væren."(d218).

I-verden-væren og tidslighed

Tilstedeværens grundforfatning, i-verden-væren, er et enhedsligt fænomen, som konstitueres af tre forfatningsmomenter: 1) "*i verden*", 2) det *værende*, der er i verden samt 3) *i-væren*, som

"den ontologiske konstitution af selve i-heden"(d75).

Ved sidstnævnte forfatningsmoment påpeger Heidegger vigtigheden af *ikke* at opfatte dette "i" som en ontisk-kategorial-rumlig relation mellem to værender af værensarten forhåndenværen⁷, som f.eks.: vandet "i" glasset eller klæderne "i" skabet. I stedet skal vi forstå dette "i", *eksistentielt*, i en betydning vi f.eks. også finder i udtrykket: "at befinde sig *i* en situation". En etymologisk analyse afslører, at "i" oprindeligt "stammer fra innan-, wohnen (at bo), habitare, at opholde sig; "ved" betyder: jeg er vant til, fortrolig med, jeg passer noget [...]. Udtrykket "bin" (er) hænger sammen med "bei" (ved); "ich bin" (jeg er)

⁷ Heidegger tilføjer endvidere: "Når vi afgrænser i-væren således, bliver tilstedeværen ikke fraskrevet enhver form for "rumlighed". Tværtimod har tilstedeværen selv en egen "i-rummet-væren", som på sin side dog kun er mulig *på basis af i-verden-væren overhovedet.*"(d77). Vi kan af pladshensyn desværre ikke komme nærmere ind på tilstedeværens *eksistentiale rumlighed*, men blot henvise til §§ 22-24 i *Sein und Zeit*, og så for øvrigt påpege den kendsgerning, at en "nær ven" sagtens kan bo i Brasilien, hvilket indikerer en for tilstedeværen *anden* rumlighed end den matematisk-kvantificerbare.

Afgrunden selv

betyder igen: jeg bor, opholder mig ved... verden, der er mig fortrolig”(d75-76). Denne fortrolighed kendetegner den varetagende omgang med det vedhåndenværende, som først er mulig på baggrund af tilstedeværens “i-væren”. Som Heidegger anfører, kan stolen ikke i egentlig forstand *røre ved væggen*, selvom den målbare afstand kan være nok så minimal. Denne i-væren er en apriorisk grundstruktur ved *tilstedeværen*⁸:

I-væren er ifølge det hævdede ingen “egen-skab”, som tilstedeværen undertiden har og undertiden mangler, og lige så godt kunne *være foruden* som i besiddelse af. Mennesket er ikke noget, der “er” og så deroveni har et værensf forhold til “verden”, som det lejlighedsvis til-lægger sig. Tilstedeværen er aldrig “først og fremmest” et så at sige i-værensfrit-værende, der nu og da er i humør til at indgå i en “relati-

on” med verden. En sådan indgåelse i relationer med verden er kun mulig, *fordi* tilstedeværen som i-verden-væren er sådan, som den er. Denne værensf forfatning opstår ikke allerførst derved, at der ud over det værende af karakteren tilstedeværen også er noget andet værende forhånden, som den træffer sammen med. “Træffe sammen” “med” tilstedeværen kan dette værende kun, såfremt det overhovedet er i stand til at vise sig ud fra sig selv inden for en *verden*. (d79)

Den verden, som Heidegger har i tankerne, er “ikke nogen bestemmelse af *det* værende, som tilstedeværen væsensmæssigt *ikke* er, men derimod en karakter ved tilstedeværen selv.”(d86), og dog må vi for at få blik for den verden, som tilstedeværen ikke adskiller sig fra, sammenligne den med et værksted. Den verden, som vi *dialektisk forstået, er*, er en henvisnings- og bevidsthedshelhed, og det er ud fra denne, at det enkelte brugstøj “får” sin mening: “Den bevidsthedshelhed, [...] der er vedhånden i et værksted, er “tidligere” end det enkelte brugstøj”(d107). Og netop derfor er der “strengt taget aldrig *ét* brugstøj.”(d91), da et brugstøj som

⁸ Det forekommer mig, at den dyriske væren har visse sammenfaldende strukturelle ligheder med tilstedeværen, men dette tager Heidegger slet ikke op til overvejelse. Tilstedeværen er nu heller ikke fastsat til kun at kendetegne den *menneskelige* væren, og kunne vel i et vist omfang også inkludere dyrenes, selvom disse – i hvert fald ikke i samme grad – kan forholde sig til sig selv, dvs. *ex-sistere*, hvorfor de er afskåret fra at gribes af *angst*, og igennem denne: være *frie*.

væsensmæssigt er “noget til at...”(d91), “er i henhold til sin brugstøjsmæssighed altid ud af en tilhørighed til et andet brugstøj: skrivetøj, fjer, blæk, papir, underlag, bord, lampe, møbel, vindue, døre, værelse.”(d91), ligesom tegnet *i sig selv* har sig selv i *det andet*.

Verdensfænomenet udøver netop sin magt ved at træde i baggrunden af *tilstedeværens varetagende omgang med brugstøjet*. Brugstøjet kendetegnes således af en “upåfaldenhed, upåtrængenhed og ugenstridighed”(d98) – med andre ord: en *omsigtsfuld fortrolighed*. Men denne fortrolighed kan nedbrydes ved eksempelvis, at et brugstøj mangler eller viser sig defekt:

I og med *forstyrrelsen af henvisningen* – i uanvendeligheden for...- bliver henvisningen imidlertid eksplicit. [...] Med denne omsigtsfulde opvækkelse af henvisningen hen mod det respektive dertil kommer dette selv til syne og dermed hele værksammenhængen, hele “værkstedet”[...]. Men med dette hele bekendtgør verden sig.”(d97).

Denne bevendthedshelhed, som tilstedeværen *altid allerede* befinder sig i (og dette “i” hører som sagt til dens væren):

går i sidste instans tilbage til et hvortil, ved hvilket det *ikke* længere har nogen bevendthed, noget som ikke selv er værende af det vedhåndenværendes værensart inden for en verden, men derimod værende, hvis væren er bestemt som i-verden-væren (d107).

Dette “hvortil” er et for-hvis-skyld. Men dette “for-hvis-skyld” angår altid væren af *tilstedeværen*, for hvem det i sin væren væsensmæssigt drejer sig *om* denne væren selv.”(d108). Her får Heidegger for alvor gjort op med lange tiders Cartesiansk tænketradition, der har villet adskille selvet og verden i henholdsvis *res cogitans* (subjekt) og *res extensa* (objekt). Og hermed får han sprængt selvets illusoriske bur ved at bringe verden “ind” i selvet og selvet “ud” i verden; den verden som selvet selv *er*. Denne immanente selv-overskrivelse (transcendens) er netop, hvad Heidegger forstår ved *i-verden-væren*. I sit essay: “Vom Wesen des Grundes” (1929) fra *Wegmarken* (1919-1961), her oversat til engelsk, skriver

Afgrunden selv

han: "We name *world* that *toward which* Dasein as such transcends, and shall now determine transcendence as *being-in-the-world*." (e109); faktisk udgør *selv* og *verden* en dialektisk enhed, idet der til transcendens i sig selv hører verden: "To transcendence there belongs world as that toward which surpassing occurs." (e111). I dette skrift bestemmer Heidegger transcendens som *det* fundamentale, konstitutive træk ved tilstedeværen, og som går forud for dennes forholdens sig (ex-sistens), hvilket i sig selv er bestemmen- de for dette værende.

I sin selv-overskridelse, som altså ikke skal forstås som en "subjekt-objekt-relation", "kommer" tilstedeværen "til sig selv", som en i-verden-væren: "In this surpassing Dasein for the first time comes toward that being that *it* is [...]. Transcendence constitutes selfhood." (e108).

Denne selvets selvoverskridelse finder ikke blot sted til tider, men er et konstitutivt træk ved tilstedeværens væren:

Surpassing occurs as a whole and never merely at certain times and not at other times. It does not, for instance, occur merely or in the first

place as a theoretical grasping of objects. Rather, with the fact of Da-sein, such surpassing is. (e109).

Dette betyder:

In this coming toward itself from out of the world Dasein gives rise to itself as a *self*, i.e. as a being entrusted with having *to be*. In the being of this being *what is at issue is its potentiality for being*. Dasein is in such a way that it exists *for the sake of itself*. (e121).

Men verden viser sig at være dette "*for the sake of itself*", som tilstedeværen er:

If[...] it is a surpassing in the direction of world that first gives rise to selfhood, then world shows itself to be that for the sake of which Dasein exists. World has the fundamental character of the "for the sake of ...," [...]. Yet that for the sake of which Dasein exists is it itself. (e121-122).

Dette sammenfald af *tilstedeværen* og *verden* grunder i, at tilstedeværen *essentielt* set er sine muligheder (frihed), og det er i verden, at tilstedeværen "har" sine muligheder, dvs. "har" sig selv; derfor er verden "brought before Dasein through Dasein itself." (e122). Heidegger kan

derfor med rette konkludere: "To selfhood there belongs world; world is essentially related to Dasein."(e122).

Men disse tilstedeværens værensmuligheder, dvs. verden, er først frigivet i *udkastet*, som altså selv hører til tilstedeværens væren som en i-verden-væren, hvor *verden* som før nævnt forstås som en transcendental henvisnings- og bevendthedshelhed, der går forud for hvert enkelte brugstøj, dvs. verden forstået som tilstedeværens *transcendens*:

This prior casting-over first makes it possible for beings as such to manifest themselves. This occurrence of a projective casting-over, in which the being of Dasein is temporalized, is being-in-the-world (e123).

Det, der i udkastet udkastes, er dette "for hvis skyld", og det er dette, Heidegger forstår ved *frihed*: "Surpassing in the direction of world is freedom itself."(e126).

Men efter Heidegger har bestemt transcendens som frihed: "transcendence consists in freedom"(e127), bestemmer han nu frihed:

Freedom as transcendence[...] is not only a unique "kind" of ground, but the *origin of ground in general*. Freedom is freedom for ground. We shall name the originary relation of freedom to ground a *grounding*. In grounding, freedom gives and takes ground. This grounding that is rooted in transcendence is, however, *strewn* into manifold ways. There are three such ways: (1) grounding as establishing; (2) grounding as taking up a basis; (3) grounding as the grounding of something.(e127).

Den første grund: "establishing", "is nothing other than *the projection* of the "*for the sake of*.""(e127). Det turde være evident for enhver læser af *Væren og tid*, at denne "grund" synes at svare fuldt overens med *første* strukturmoment ("i-forvejen-for-sig-selv") i tilstedeværens væren som omhu: *ex-sistens*, hvortil eksistentialet *forståelse* (udkast) og ikke mindst fremtidigheden som ekstase, primært hører. Den anden grund: "taking up a basis" er *i grunden* medindeholdt i den første, idet transcendens "*means projection of world in such way that those that are surpassed also already pervade and attune that which projects*. With this *absorption* by beings that belongs

Afgrunden selv

to transcendence, Dasein has taken up a basis within beings, gained “ground.””(e128). Tilsvarende synes dette at svare til cura-strukturens *andet* strukturmoment (“altid-allerede-at-være-i”): *fakticiteten*, hvori *befindlighed* (kastethed) og fortidigheden primært grunder. Den sidste grund: “the grounding of something” betyder, skriver Heidegger: “*making possible the why-question in general.*”(e129), og som sådan svarer den til det *tredje* strukturmoment (“væren-ved”) i tilstedeværens væren: *hjemfaldelse*, hvori *talen* og nutidigheden primært grunder, og som bliver “holdt ind i fremtidighed og fortidighed”(d373). Hver af de tre grunde grunder i de andre. Det er således evident, at muligheden for at spørge (“*the why-question*”) må have sit sigte (“sit *efter-spurgte*”(d24)) samt sit fundament (“sin forudgående retningsbestemthed”(d24)), hvorudfra der spørges, men disse *kan slet ikke adskilles*: spørgsmålet må som spørgsmål indgå i en hermeneutisk cirkularitet af forståelse og *for*-forståelse (som altså i grunden *er det samme*, idet de indeholder sit andet i sig), og denne cirkularitet er den til ex-sistensen hørende grund-

struktur. Det er derfor i de to førnævnte grunde, at den sidste grund har sin grund:

In the projection of world an excess of possibilities is given with respect to which, in our being pervaded by those (actual) beings that press around us as we find ourselves, the “why” springs forth. (e130).

At tilstedeværens væren grunder i tid, er en indsigt Heidegger behandler i *Væren og tid*. I sin analyse af grundens væsen i det her behandlede essay, behandler han derimod overhovedet ikke tiden, men bemærker blot: “transcendence is rooted in the *essence* of time, i.e. its ecstatic-horizontal constitution.”(e128), og tilføjer i en senere passage, at “establishing, taking up a basis, and legitimation each in their own way *spring forth from a care for steadfastness and subsistence*, a care that in turn is itself possible only as temporality.”(e132). I modsætning til Heidegger vil vi her kortfattet redegøre for denne ekstatiske-horisontale konstitution, som den fremgår i *Væren og tid*: De ekstatiske-horisontale strukturer er de aprioriske intentionalitetsstrukturer, der konstituerer åbnetheden af verden:

“*For-sin-egen-skyld*” er således fremtidighedens ekstatisk-horisontale skema, “*hen-foran-hvilket*” er fortidighedens, mens “*til at*” er nutidighedens ekstatisk-horisontale skema, og kun på baggrund af disse er den omsigtsfulde varetagelse mulig: “denne varetagelse [siger] på forhånd allerede, hvad enten hørligt eller ej: “*da*” – skal dette ske, “*forinden*” – skal dette færdiggøres, “*nu*” – skal det indhentes, der “*dengang*” slog fejl og mislykkedes.”(d443) Den oprindelige tidslighed, som bedst angives med termerne: “*nu*”, “*da*” og “*dengang*” kommer med andre ord først og fremmest til orde i den *praktiske omgang* med det inderverdensligt imødekomende værende og er for det meste kun “bekendt inden for denne varetagende udlagthed”(d445), som er en modus af tilstedeværens værensforfatning: *væren-i-verden*. Men det er vigtigt at tænke tidslighedens ekstaser som et “samtidigt”: “Temporaliseringen vil ikke sige et “efter hinanden” af ekstaserne. Fremtidigheden er *ikke senere* end fortidigheden, og denne er *ikke tidligere* end nutidigheden.”(d385).

Grunden forstået i sin trefoldighed (“*possibilty, basis, account*”(e131)) hører som frihed til

værens *væsen*, da den som transcenderen grunder i den af tilstedeværen, som i-verden-væren udkastede *verden*, der netop som apriorisk grundstruktur for tilstedeværen er den meningsgivende værensgrund for alt inderverdensligt imødekomende værende. Men som frihed er den samtidig en *afgrund*:

The ground that springs forth in transcending folds back upon freedom itself, and freedom as *origin* itself becomes “ground”. *Freedom is the ground of ground*. [...] As *this* ground, however, freedom is the *abyss of ground* in Dasein. Not that our individual, free comportment is groundless; rather, in its essence as transcendence, freedom places Dasein, as potentiality for being, in possibilities that gape open before its finite choice (e134).

Afgrunden er en *positiv* bestemmelse af tilstedeværens væren: *mennesket er frit*. Var der ikke det *åbne rum*; et *intet* hvori handlingen kunne finde sted, ville alt indgå i en stærknet årsagskæde af nødvendighed; virkeligheden ville i så fald være et *intet*, som *intet* var, da der ikke ville være en åbnethed til at afdække den i sin værens grund. At grunden er der, vil sige, at noget *træder ud*

Afgrunden selv

(ex-sisterer); men denne grund er *intetartet*. Som frit stillet væsen, udkaster mennesket sine muligheder, men disse kastes så at sige tilbage på mennesket selv. Dette hænger nøje sammen med omtalte skyldigværen (jf. fodnote 5): *kun tilstedeværen kan være skyldig*. En fodbold er uden skyld i, at ruden går i stykker, men ikke det menneske der skød til den, for fodbolden har ikke *mulighed* for at være skyldig eller u-skyldig, hvorimod mennesket kan være det ene eller det andet *på grund* af en forudgående *skyldigværen*. Jeg kan ikke løbe fra mine egne udkastede muligheder, og de valg jeg træffer, og tilskrive dem en kausalitet uden for mig selv. I så fald ville der ikke længere være et "mig selv", eller rettere: dette "ikke-mig" ville også være mig – men jeg ville være et *u-egen-tligt* selv; kun naturkausalitet, hvilket er selvets modsætning og ophør. Trivialiseret (dvs. Sartresk): Morderen myrder ikke, *fordi han er morder* (naturkausalitet), men *fordi han myrder* (handlefrihed).

Så i sin grund er grunden i grunden en ikke-grund eller u-grund, som ligger til grund for min væren som frit stillet individ, og som jeg af sam-

me grund ikke kan fraskrive mig uden at fraskrive mig min egen væren, da denne væren i grundens ugrund er *frihed*. Frihed udspringer nemlig af mulighed og mulighed af muligheder; som sådan er den *begrænset*. Frihed er kun frihed, for så vidt den er begrænset. 'Ubegrænset frihed' er ganske enkelt en selvmodsigelse. Heidegger tilføjer derfor, at der til friheden hører *kastetheden*; en kastethed som friheden ikke selv behersker. *Det kastede udkast; verdens verdenslighed*, er dette *intet*, der føder *frihed* og *angst*:

Dasein – although finding itself in the midst of beings and pervasively attuned by them – is, as *free* potentiality for being, *thrown* among beings. The fact *that* it has the possibility of being a self, and has this factually in keeping with its freedom in each case; the fact *that* transcendence temporalizes itself as a primordial occurrence, does not stand in the power of freedom itself. Yet such impotence (throwness) is not first the result of beings forcing themselves upon Dasein, but rather determines Dasein's being as such. All projection is therefore *thrown*. (e134-135)

Meget mere ville kunne siges som selvet, f.eks. spiller “de Andre” hos Kierkegaard (“man’et” hos Heidegger) en helt afgørende rolle, da “de Andre” eller man’et allerede har udlagt tilstedeværens i-verden-væren og verden. I angsten løsriver vi os fra “de Andre”: man’ets diktatur. Af pladshensyn kan vi desværre ikke komme nærmere ind på dette. I stedet vælger jeg at afslutte de af ovenstående mangfoldige analyser udvundne væsentligste indsigt, der synes at udgå fra den grunderfaring, der både går forud for og er ovenstående analysers konklusion, med det i en anden artikel fra dette nummer af **REFLEKS**, anførte citat af Georg Büchner, da de to artikler *i grunden* omhandler det samme: den menneskelige friheds væsen:

Jeder Mensch ist ein Abgrund; es schwindelt
einem, wenn man hinabsieht.⁹
– G. Büchner: *Woyzeck*

Litteraturliste

- Büchner, G.: *Woyzeck / Leonce und Lena*, Hamburger Lesehefte Verlag, Husum/Nordsee 2008.
- Copleston, F.: *A History of Philosophy, Volume 7: 18th and 19th century German philosophy*, (1963) Continuum, Great Britain 2003.
- Fichte, J.G.: *Forsøg på en ny fremstilling af Videnskabslæren*, oversat fra tysk af P.R. Mørch-Petersen, DET lille FORLAG, Frederiksberg 2001.
- Heidegger, M.: *Væren og tid*, oversat fra tysk af C.R. Skovgaard, Klim, Århus 2007.
- Heidegger, M.: *Pathmarks: “On the Essence of Ground”*, s.97-135, oversat fra tysk af W. McNeill, Cambridge University Press, New York 1998, genoptrykt 2007.
- Kierkegaard, S.A.: *Samlede værker*, III. Bind, Det Gyldendalske Forlag, København 1901.
- Kierkegaard, S.A.: *Samlede værker*, IV. Bind, Det Gyldendalske Forlag, København 1902.
- Kierkegaard, S.A.: *Samlede værker*, XI. Bind, Det Gyldendalske Forlag, København 1905.

⁹ Büchner 2008 s.16.

Foucaults angreb på humanismen

Af Johannes Neitzke

Wir hegen keinen Zweifel – und darin liegt unsere petitio principii -, daß Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken untrennbar ist

(Max Horkheimer og Theodor W. Adorno - Dialektik der Aufklärung)

Forord til første del

Det første afsnit kan kaldes for en undersøgelse af Foucaults semantiske og epistemologiske påstande. Her vil Foucault hovedsageligt blive fremstillet som poststrukturalist og stående i en Heidegger'sk tradition. Jeg vil kaste et blik på Foucaults diskursbegreb og med afsæt i Adornos kritik af Heidegger prøve på at udarbejde forskellene mellem Foucaults og Frankfurterskolens position til de tre store s'er: subjekt, sprog og sandhed.

I næste udgave af Refleks vil der følge en analyse af henholdsvis Foucault og Frankfurterskolen på det normative plan.

Den kritik og de uddybelser jeg har fortaget i en tredje del vil hovedsagelig koncentrere sig om min fremstilling af Marx i opgaven og om Foucaults forhold til Altusser samt dens teser om Marx. Desuden vil den indeholde nogle korte redegørelser for Foucaults skelnen mellem diskursive og ikke diskursive magtpraksisser. Denne tredje del vil blive bragt i næste sommers udgave af Refleks.

Indledning

I USA plejer man at sammenfatte forskellige europæiske filosoffer under betegnelsen "critical theory"¹. Herunder forstår man både Frankfurterskolen² omkring Adorno og Horkheimer, som

¹ Man kunne indvende at der er tale om en stipulativ brug af betegnelsen critical theory, at chritical theory betyder noget andet end kritisk teori i Horkheimers og Adornos forstand. Når jeg i det følgende vil vise, at Foucaults teori ikke kan betegnes som kritisk teori, er det fordi, kategoriseringen af både Frankfurterskolen og Foucault under begrebet critical theory synes at henvise til en indre sammenhæng mellem teorierne, hvilket jeg vil benægte. Når jeg benytter ordet kritisk teori, er det i Horkheimer/Adornos forstand.

² Når der her i artiklen refereres til Frankfurterskolen, tænkes der på den første generation. Anden og tredje generati-

prægede dette begreb, men også de franske poststrukturalister som f.eks. Foucault³ eller Derrida eller den italienske filosof Agamben.⁴ Indenfor den amerikanske akademiske diskurs er det en konsensusholdning, at Frankfurterskolen og de franske poststrukturalister enes om en fælles kritik af den oplysningsfilosofiske tradition, det moderne og det senkapitalistiske samfund.

Oplysningsfilosofferne fra Descartes til Kant opbyggede deres teori omkring en forestilling om et suverænt subjekt. Denne påstand blev allerede kritiseret i starten af det moderne. Kritikken gik ud på, at de enkelte subjekter ikke var suveræne, men konstituerede sig under forhold der lå udenfor subjektet, som f.eks. socioøkon-

on tages der ikke hensyn til. Det skyldes på den ene side pladmæssige grunde og på den anden side det faktum, at det også kan være diskutabelt, om den anden generation kan karakteriseres som kritisk teori.

3 Foucault selv har afvist kategoriseringen som poststrukturalist. I hvorvidt hans tænkning alligevel bærer poststrukturalistiske træk vil blive diskuteret i afsnit 3.

4 „Andere Zeiten brauchen andere Begriffe“ Jochen Baumann im Gespräch mit Moishe Postone über die Aktualität der Kritischen Theorie Jungle World N° 21 / 1999

miske (Marx), psykiske (Freud) eller biologiske (Darwin) årsager. Rigtigt nok videreudvikler både Frankfurterskolen og de franske poststrukturalister kritikken af det suveræne subjekt, men om denne kritik er så ensartet, som den amerikanske kategorisering lader formode, er mere problematisk. Således bliver diskussionen i Tyskland også ført mere kontroversiel. Både på universiteterne og på den politiske venstrefløj er der i de sidste ti til tyve år udkommet et hav af publikationer, der enten tager parti for poststrukturalisme eller Frankfurterskolen, eller forsøger at formidle mellem strømningerne. I 1999 blev der således f.eks. udgivet en bog af berliner initiativet *Jour-fixe*, der er af denne formidlende karakter. I bogen hævdes det, at den kritiske teori og poststrukturalismen ikke kun tager afsæt i en fælles kritik af den ortodokse marxisme, men at poststukturalismen er „eine Kritische Theorie der Gesellschaft auf der Höhe

Foucaults angreb på humanismen

der Zeit".⁵ Fælles for denne formidlende strømning, og den der tager parti for den poststrukturalistiske position, er, at poststrukturalisterne, og her især Foucault, bliver opfattet som den mere konsekvente version af kritikken af det moderne samfund og subjektets suverænitet. Mens Adorno og Horkheimer tager afsæt i marxismen, og i sidste ende i humanismen, og søger at emancipere subjektet gennem kritikken af dens suverænitet, tager Foucault konsekvensen af kritikken og forkaster ideen om et subjekt i det hele taget. For Foucault er *la humain* en moderne konstruktion, der bliver konstitueret gennem diskursive og ikke-diskursive magtmekanismer, og som måske vil forsvinde igen. I modsætning til den formidlende og den poststrukturalistiske strømning hævder jeg, at styrken af den kritiske teori netop ligger i denne kritiserede inkonsekvens.

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

Magt og subjekt

Før jeg dog går ind på forskellene mellem Foucault og Frankfurterskolen, både på et diskursivt og et normativt plan, vil jeg redegøre for de ligheder, der ligger til grund til den amerikanske kategorisering. Først med afsæt i disse ligheder kan en differentiering mellem teorierne, og hermed en kritik af Foucaults position, tænkes.

Frankfurterskolen havde i sin begyndelse ønsket om at forny den marxistiske teori. Hvor Marx havde beskrevet de økonomiske betingelser for vores samfund, eller, for at benytte Marx' terminologi, *den Unterbau*, søgte de kritiske teoretikere at beskrive de forhold, der hævdede sig på disse betingelser, eller *den Überbau*. Med afsæt i Marx samt Nietzsche og Freud forsøgte man at skabe en ny form for samfundsvidenskab, der kombinerede sociologiske, psykoanalytiske og filosofiske metoder.

Med anden verdenskrig og især de massedrab der skete i Auschwitz, Dachau og de andre tyske koncentrationslejre kan der dog konstateres et brud med den ortodokse marxisme, selvom de kritiske teoretikere gennemgående henviste til

Marx' værker, især den historiske eller dialektiske materialisme.

Marx havde kritiseret den hegelske dialektik for at stille tingene på hovedet. Den dialektiske metode var hos Hegel blevet udviklet ud fra idealismen. Marx ville derimod stille Hegels filosofi fra hovedet på fødderne. I stedet for ånden skulle materien være udgangspunktet for dialektikken. Materien betyder for Marx de socioøkonomiske betingelser, der konstituerer subjekternes bevidsthed. Denne historisk-materialistiske anskuelse førte Marx til en klasseteori, ifølge hvilken historien er en historie af klassekampe. Historiens drivkraft er altid en konflikt mellem en herskende og en behersket klasse, der altid ophæves i en ny samfundsorden. I antikken var det konflikten mellem frie og slaver, der resulterede i det feudale samfund. I feudalismen forløb konflikten mellem feudale herrer og bønder, hvilket resulterede i det borgerlige kapitalistiske samfund. I kapitalismen, hævdede Marx, ville det nu komme til den sidste afgørende kamp mellem proletarer og kapitalister, der ville skabe et befriet samfund eller kommunismen.

Marx havde formuleret sine teser i opposition til den liberale eller borgerlige samfundsteori, men bibeholdt dennes forestilling om fremskridt i historien. Det er netop fremskridtstanken som Frankfurterskolen kritiserer under og efter anden verdenskrig. Hvis historien altid gik fremad, hvordan kunne det så være at det borgerlige samfund ikke resulterede i kommunismen, men tværtimod var havnet i det industrielle barbari i Auschwitz? Og hvordan kunne det være, at arbejderklassen ikke havde gået op imod den herskende klasse, men i stedet for havde understøttet det nationalsocialistiske terrorregime? I Horkheimer og Adornos hovedværk *Dialektik der Aufklärung*, som de havde skrevet i eksil i USA, søger de at give et svar på disse spørgsmål.

Ifølge den traditionelle opfattelse begynder filosofien med de gamle grækeres overgang fra mythos til logos – dvs. fra en mytologisk til et rationelt verdensbillede.⁶ Horkheimer og Adorno er enige i, at der sker en overgang, men tilføjer, at det rationelle verdensbillede bliver mytolo-

⁶ Jævnfør Wilhelm Nestle "Vom Mythos zu Logos"

Foucaults angreb på humanismen

gisk igen. I *Dialektik der Aufklärung* hævder de, at oplysningen mislykkes, da den *instrumentelle Vernunft* allerede ligger i oplysningen selv. Oplysning bliver til myte. Og myterne, imod hvilke oplysningen har været rettet, har selv allerede været en form for oplysning.

Grob ließe die erste Abhandlung in ihrem kritischen Teil auf zwei Thesen sich bringen: schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.⁷

Den *instrumentelle Vernunft* er for Horkheimer/Adorno en form for fornuft, der udelukkende kommer til udtryk i logiske kategorier som f.eks. i positivismen. Ord bliver til *Spielmarken*, som mister deres historiske karakter, og fornuften bliver kun til et redskab. Tænkningen taber dermed sin normative side. På denne måde kan oplysning aldrig nå sine emancipatoriske mål, der, ifølge Kants kendte formulering, er at befri mennesket fra dets selvforskyldte umyndighed.⁸

⁷ Adorno/Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung* s.6

⁸ Kant *BEANTWORTUNG DER FRAGE: WAS IST AUFKLÄRUNG?* Berlinische Monatsschrift. Dezember-Heft 1784. S. 481

Tværtimod bliver oplysningen magtens redskab. Og omvendt bygger oplysningen på netop disse magtforhold i virkeligheden.

Die Allgemeinheit der Gedanken, wie die diskursive Logik sie entwickelt, die Herrschaft in der Sphäre des Begriffs, erhebt sich auf dem Fundament der Herrschaft in der Wirklichkeit.⁹

For at opnå en suveræn subjekt-status, med andre ord for at emancipere sig, gør mennesket sig verden underdanig. Horkheimer/Adorno henviser til, at både den jødiske/kristne skabelsesmythos og den olympiske religion stemmer overens med det krav om at opnå dominans over verdenen.¹⁰ Problemet er, at subjekterne dermed også gør sig selv til magtens slaver.

Das erwachen des Subjekts wird erkaufte durch die Anerkennung der Macht als des Prinzips aller Beziehungen.¹¹

Her giver Horkheimer og Adorno altså udtryk for netop den erkendelse, jeg i indledningen tilskrev

⁹ Adorno/Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung* s.20

¹⁰ *ibid.*, s.14

¹¹ *ibid.*, s.15

Foucault. Subjektet konstitueres af magten. *Puissance* er for Foucault et hovedemne. Han forstår, ifølge Hinrich Fink-Eitel, *puissance* som den afgørende udviklings- og integrationsmekanisme i vores samfund.¹²

Både Foucault og Frankfurterskolen kritiserer oplysningen for ikke at være objektiv men være styret af interesser. I begge teorier er disse interesser historisk variable, og i begge teorier konstitueres subjektet af magten.

I et foredrag Foucault holdt i 1978 for *Société française de philosophie*, ytrer han en af de mindre kommentarer, jeg i indledningen henviste til. Her siger han, at han føler sig forbundet med Frankfurterskolen. Især med deres kritik af oplysningsbegrebet.¹³ Det kan altså hævdes, at Foucault selv er grundlæggeren af tesen om en sammenhæng mellem hans tænkning og den kritiske teori.

Foucault, Heidegger og strukturalismen

Strukturalismen kan beskrives som en interdisciplinær metode, der undersøger a-historiske subjektuafhængige strukturer og deres indbyrdes sammenhæng.

Strukturen betinger de enkelte, i en helhed forbundne, deles funktionalitet. De enkelte dele, der skal undersøges, bliver ikke betragtet som enkeltdele, men kun som dele af strukturen, da strukturen muliggør delenes objektstatus.

Strukturalismen havde stor indflydelse i den akademiske verden i det 20. århundrede. Som poststrukturalismen kan man beskrive de strømninger i videnskaben, og især filosofien, der kritiserer og videreudvikler de strukturalistiske positioner. Foucault er ofte blevet kategoriseret som både strukturalist og poststrukturalist. Især den første kategorisering har han dog afvist op til flere gange. Hvis jeg, på trods af Foucaults afvisning af den anden kategorisering, har besluttet mig for at fremstille ham som poststrukturalist, er det begrundet i hans position overfor strukturalismen.

¹² Hinrich Fink-Eitel: *Michel Foucault zur Einführung* s.7

¹³ Foucault, Michel (1992): *Was ist Kritik?* s.25

Foucaults angreb på humanismen

Die Bruchstelle hat sich an dem Tag gezeigt, als uns Lévi-Strauss für die Gesellschaft und Lacan für das Unbewusste gezeigt haben, daß „Sinn“ wahrscheinlich nur eine Art Oberflächeneffekt [...] und, was uns im Innersten durchquert,[...] das „System“ ist.“¹⁴

Senere, i det samme interview, hævder Foucault, at subjektet i dette system spiller en underordnet rolle. Den oplysningsfilosofiske tradition havde hidtil opbygget sin tænkning ud fra subjektet. Journalisten spørger, at hvis det er ”systemet”, der konstituerer subjekterne, hvem konstituerer så systemet? Dertil svarer Foucault: ”Das ”Ich” ist explodiert [...], an der Zeit ist die Entdeckung des ”es gibt”. Es gibt ein es.”¹⁵ Fra denne udslettelse af subjektet drager Foucault en linje tilbage til det 17. århundredes oplysningsfilosoffer. Forskellen er, at de havde indsat ”jeg’et” i stedet for Gud. Foucault vil derimod erstatte subjektet med en anonym tænkning, en viden uden subjekt. Her viser Foucault sig altså ståen-

de i en strukturalistisk position. Systemet etableres på bekostning af det enkelte subjekt. Hvis jeg alligevel har valgt at fremstille Foucault som poststrukturalist skyldes det på den ene side Foucaults gennemgående afvisning af kategoriseringen som strukturalist og på den anden side, at Foucault altid gik ud fra variable og ikke statiske strukturer.

Vom Strukturalismus unterscheide ihn [Foucault] jedoch, daß er nicht vorrangig nach jenen strukturalen Bedingungen von Sinn frage, sondern vielmehr nach denen seiner Unterbrechung oder Veränderung.¹⁶

I modsætning til strukturalisterne handler det for genealogen Foucault om de karakteristiske brud mellem systemerne. Foucaults genealogi vil jeg dog først analysere i næste artikel.

Ud fra denne differens har Foucault etableret et fuldstændig autonomt begrebsapparat.

Et helt centralt begreb indenfor dette begrebsapparat er *discours*. Ved diskurs forstår Foucault processen, der danner de sandheder,

¹⁴ Didier Eribon: *Michel Foucault Biografie* s.250 (I artiklen citerer jeg altid Foucault efter den tyske oversættelse.)

¹⁵ *ibid.*

¹⁶ Hinrich Fink-Eitel: *Michel Foucault zur Einführung* s.63

som vi tror, giver os vores væren. Som "rimelig" eller sand gælder det, der er effekten af upersonlige og kontingente institutionelle fremstillingsprocedurer samt historiske/kulturelle regler. Denne definition af diskursbegrebet kan også fortælle os noget om Foucaults sandhedsbegreb. På den ene side er det langt fra den traditionelle sandhedsopfattelse, vi møder i f.eks. naturvidenskaben, positivismen eller dagligdagen. Der er ikke tale om en objektiv absolut sandhed. Men på den anden side er der heller ikke tale om en subjektivistisk sandhedsopfattelse. Subjekt-tænkningen er jo netop det Foucault positionerer sig imod. Sandhed er for Foucault en historisk kategori, der er underlagt gennemgående kampe og forandringer. Dermed prøver Foucault at sætte sig ud over den traditionelle subjekt/objekt dikotomi. Ikke kun i dette punkt kan der drages en parallel til Heidegger.

Hvis tænkningen i Frankrig, i den postmoderne tid, har fokuseret på (især sproglige) strukturer, skyldes det ikke udelukkende indflydelsen af strukturalister som Saussure eller Lévi-Strauss,

men i lige så høj grad den indflydelse Heidegger har haft.

Heidegger kritiserede den filosofiske tradition helt tilbage til Platon for at have glemt at spørge efter *den Sinn von Sein*. Idealismen har identificeret væren med ånd, mens materialismen har identificeret væren med materie, men ingen af de to definitioner sondrer mellem væren som struktur og de enkelte tings væren. For at løse dette problem indfører Heidegger begrebet *Dasein*.¹⁷ *Dasein* er altid *In-der-Welt* (i-verdenen). Men *Welt* betyder ikke helheden af alle ting, men er en struktur, en meningshorisont.

Foucault har selv sagt, at hele hans filosofiske udvikling har været bestemt af hans lektur af Heidegger, selvom Nietzsche i sidste ende har taget overhånd.¹⁸

Mein [Foucaults] ganzer philosophischer Werdegang ist von meiner Heidegger-Lektüre bestimmt worden. Aber ich muß

¹⁷ 'Dasein' betyder i eksistentialismen 'eksistens' men samtidig er det Heideggers foretrukne begreb for mennesket.

¹⁸ Mere om Nietzsches rolle i næste artikel.

Foucaults angreb på humanismen

gestehen, daß schließlich Nietzsche die Oberhand behalten hat...¹⁹

Vi har altså set, hvordan strukturalismens og Heideggers forståelse af strukturer har præget Foucaults værk, således at vi nu kan indordne begreberne subjekt, sprog og sandhed i Foucaults tænkning. Diskursen, der i sidste ende er en sproglig struktur, skaber sandhed og konstituerer subjektet. Subjekt /objekt dikotomien er opløst. Lige her fremstår Foucault i diametral modsætning til Horkheimer og Adorno. Horkheimer og Adorno fører både den amerikanske akademiske diskurs kategorisering af Foucaults tænkning som *critical theory*, og Foucaults egen forståelse af sit forhold til Frankfurterskolen ad absurdum. For den kritiske teori er subjekt/objekt dikotomien en uopløselig modsætning. Ifølge deres dialektiske materialisme er subjektet formidlet gennem objektet. Hvis Horkheimer og Adorno kritiserer positivismen, så er det fordi, den forsøger at give en udeluk-

kende objektiv sandhedsbeskrivelse, der fortaber sig i objektet og dermed glemmer subjektet. Men det betyder ikke, som hos Foucault, at Horkheimer og Adorno derfor udelukkende forstår sandhed som udtryk af magtmekanismer. Selvom de påpeger, at oplysningen vender sig til sin modsætning holder de fast ved oplysnings-tanken - idet de, i forlængelse af den hegel'ske dialektik, immanent kritisk integrerer modsætningerne af både subjekt/objekt og oplysning/myte i deres tænkning, søger de stadig at nærme sig sandhed og søger derigennem at emancipere subjektet.

Hvor Adorno og Horkheimer kritiserer positiverne for at glemme det subjektive, kritiserer Adorno Heidegger for at ligestille de sproglige strukturer med det objektive, de søger at beskrive.

In ihm [dem Jargon] verschwimmt die Differenz zwischen dem Mehr, nach dem die Sprache tastet, und dessen Ansichsein.²⁰

¹⁹ Didier Eribon: *Michel Foucault Biografie* s.60

²⁰ Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 6, *Jargon der Eigentlichkeit*, S.421

Kritikken, der kommer til udtryk i Adorno-citatet, kan også anvendes på Foucaults tænkning. Også Foucault negerer "[das] Mehr nach dem die Sprache tastet, und dessen Ansichsein". Foucaults diskursanalyse af magtstrukturerne overskrider oplysningens naivitet.²¹ Men i stedet for at forsøge at emancipere subjekterne, affirmerer²² Foucault magtstrukturerne. Ikke nødvendigvis de bestående, men *Puissance* som princip, hvorved sandhed kun bliver en del i magtsplet mellem interessegrupper, og subjektet er tabt. Denne affirmation af magten, der er central for Foucaults kamp mod subjektet og dens tænkning, dvs. humanismen, vil vi møde

²¹ Oplysningen kan i så fald beskrives som naiv, idet den ikke tog hensyn til de ikke-subjektive forhold, der konstituerer bevidstheden.

²² Affirmerer betyder så meget som at rose noget eller at behandle noget positiv og ukritisk. Ordet er næsten forsvundet på dansk, og derfor kunne det virke anakronistisk at benytte begrebet. Når jeg alligevel har valgt at bruge det, er det fordi det er så vigtigt for både en forståelse af Adornos filosofi og for en kritik af Foucaults tænkning. Adorno hævder, at vi kun kan emancipere os og opnå viden, hvis vi behandler genstanden, som vi undersøger negativ eller kritisk. Enhver form for affirmativ tænkning solidificerer kun det bestående.

igen i næste afsnit, hvor jeg også vil vende tilbage til Foucaults afgrænsning overfor strukturalismen.

Litteraturliste

Bøger:

Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2006

Matthias Künzel, *Die Deutschen und der Iran*, wjs Verlag, Berlin, 2009

Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1974

Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften, Band 6, Jargon der Eigentlichkeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973

Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 2001

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

Foucaults angreb på humanismen

Didier Eribon, *Michel Foucault - Eine Biographie*, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1999

Hinrich Fink-Eitel, *Michel Foucault - zur Einführung*, Junius Verlag, Dresden, 2002

Theodor W. Adorno, *Studien zum autoritären Charakter*, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1976

Theodor W. Adorno - zur Einführung, Gerhard Schweppenhäuser, Junius Verlag, Dresden, 2003

Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1973

Michel Foucault, *Was ist Kritik?* Merve Verlag Berlin, Berlin, 1992

Michel Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt am Main, 1996

Avisartikler:

Phillipp Lenhard, *Wir sind alle KZ-Insassen*, Bahamas, nr. 58, 2009

Artikler fra Internettet:

“Andere Zeiten brauchen andere Begriffe, Jochen Baumann im Gespräch mit Moïse Postone über die Aktualität der Kritischen Theorie“, *Jungle World* N° 21 / 1999

http://www.ca-ira.net/verlag/sonstiges/postone-zeit.arbeit_dis-baumann.pdf

BEANTWORTUNG DER FRAGE: WAS IST AUFKLÄRUNG?, *Immanuel Kant*, Berlinische Monatsschrift. Dezember-Heft 1784. S. 481

<http://www.unipotdam.de/u/philosophie/texte/kant/aufklaer.htm>

“Erziehung nach Ausschwitz“, Theodor W. Adorno

<http://schule.judentum.de/nationalsozialismus/ador-no.htm>

“Marxistische Dialektik im 20. Jahrhundert – Foucault“, Michael Koltan,

<http://www.thecockroaches.de/dialektik/vortrag5-foucault.pdf>

Andre elektroniske medier:

Die fröhliche Wissenschaft, Friedrich Nietzsche, Friedrich Nietzsche Werke (DVD), Digitale Bibliothek, Directmedia Publishing GmbH, Berlin, 2005

En kritisk undersøgelse af Husserls forsøg på at konstituere den Anden

Af Anne Sofie Bang Lindegaard

Husserls problemstilling

Husserls udgangspunkt i den transcendentale fænomenologi gør det vanskeligt at redegøre for eksistensen af andre subjekter idet objekter kun er, for så vidt de er fænomener for et transcendentalt subjekt. Da Husserl insisterer på at bibeholde den transcendentale indstilling, synes det umiddelbart at følge at andre mennesker udelukkende kan konstitueres som fænomener for en transcendental bevidsthed og følgelig som objekter *i* verden. Dermed går det tabt at også de er subjekter *for* verden, og Husserl ender følgelig i en transcendental solipsisme. Hvis Husserl derimod skulle antage at der er andre transcendentale subjekter, bliver det problematisk for ham at begrunde da han ikke har direkte adgang til andres transcendentale sfærer – og hvis han havde, ville det betyde at han var identisk med dem.

Husserl kan ikke godtage nogen af disse alternativer, og han søger derfor at analysere fremmederfaringen og at udvikle en transcendental intersubjektivitetsteori inden for den transcendentale indstilling. Spørgsmålet er imidlertid om han med udgangspunkt i sine egne

præmisser får redegjort for konstitueringen af andre subjekter, og ansporet af dette spørgsmål belyser jeg i nærværende artikel Husserls analyse af fremmederfaringen med primært udgangspunkt i hans *Cartesiansche Meditationen* (1931)¹.

Fremmederfaringen

Husserl udfordrer sig selv i begyndelsen af den V. Meditation ved at spørge om det overhovedet er en mulig opgave for fænomenologien at redegøre for erfaringen af andre subjekter (*CM*, §42). Det er helt uproblematisk at redegøre for erfaringen af andre mennesker som *fænomener* for bevidstheden idet andre mennesker er mit transcendentale subjekts intentionelle korrelater på lige fod med alt andet som ligeledes forbliver oplevet af mig i den transcendentale indstilling. Men denne erfaring af forestillinger og forestillede størrelser i mig indfanger ikke andre mennesker som *subjekter* og dermed som verdens-

¹ Husserl, Edmund: *Cartesiansche Meditationen*. Meiner, 1995.

En kritisk undersøgelse af Husserls forsøg på at konstituere den Anden

farende mennesker. Andre mennesker er netop *andre* (ibid.) og ikke udtømt ved mine bevidsthedskorrelater.

Die Anderen erfahre ich, und als wirklich seiende, in wandelbaren, einstimmigen Erfahrungsmannigfaltigkeiten, und zwar einerseits als Weltobjekte; nicht als bloße Naturdinge ... Sie sind ja auch erfahren als in den ihnen je zugehörigen Naturleibern psychisch waltende ... Andererseits erfahre ich sie zugleich als Subjekte für diese Welt... (Husserl, 1995:93).

De andre mennesker er derfor *i* verden i kraft af deres kroppe, men de er også subjekter *for* verden. Hvis det andet menneske blot er et korrelat og ikke selv et subjekt, befinder jeg mig i en *transcendental solipsisme* idet jeg stadig erfarer en mangfoldighed af *mennesker*, men jeg er det eneste verdenserfarende subjekt (Overgaard, 2001:150).

Eftersom enhver mening konstitueres i bevidstheden og således i eller ud fra mit intentionelle liv, må analysen af fremmederfaringen undersøge hvilke intentionaliteter og synteser der giver mig meningen *andet subjekt* eller slet og ret

den Anden. Inden for rammerne af mit transcendentalt reducerede rene bevidsthedsliv kan jeg nemlig stadig erfare verden og de Andre, og det er væsentligt at bemærke at Husserl anfører at jeg altså ikke erfarer verden som min egen konstruktion, men som en *intersubjektiv* verden (CM, §43). Vi har hver især vores egne erfaringer af denne verden, men det er ikke desto mindre den samme, intersubjektive verden vi erfarer. Faktisk henviser hele verden og alle objekter til en *Für-jedermann-da*, og således er andre subjekter med-intenteret i begrebet om objektiv virkelighed. Dermed hævder Husserl at en teori om intersubjektivitet samtidig vil være en teori om *objektivitet*.

Reduktionen til den primordiale sfære

Intersubjektivitetsteorien forudsætter den konkrete fremmederfaring, og fremmederfaringen er derfor første skridt i analysen af intersubjektivitet og objektivitet. Husserls udgangspunkt er det transcendentale subjekt og dets erfaringer, og derfor må hans analyse af fremmederfaringen tage afsæt i at undersøge hvilke intentionaliteter

der konstituerer andre mennesker i en transcendentale bevidsthed. For at tematisere fremmederfaringen laver han endnu en reduktion, den *primordiale* reduktion, inden for rammerne af den transcendentale reduktion.

Når undersøgelsen af fremmederfaringen samtidig er en undersøgelse af objektivitet, anfører Husserl at undersøgelsen må udføres uden at bero på nogen former for objektivitet. Jeg må isolere alt det jeg konstituerer uden hjælp fra andre subjekter når det netop er den Andens konstituerende værensmening der skal undersøges (Zahavi, 2001a:162). Opgaven består således i at undersøge de intentionaliteter og synteser som konstituerer de Andre, og undersøgelsen skal foretages i en tilstand hvor værensmeningen af objektivitet og andre subjekter er sat ud af kraft. Dette kalder Husserl en reduktion til den *primordiale sfære*. Den primordiale sfære er karakteriseret ved at være det som er tilbage når der er sat parentes om alt 'fremmed', og dermed

er sfæren det transcendentale korrelat til verdenserfaringen.²

Selvom eksistenshævdelsen af alt fremmed sættes ud af kraft, bevares de intentionaliteter der retter sig mod det fremmede i den primordiale sfære, og det er således *objekterne* for disse intentionaliteter der er sat i parentes. Med Husserls terminologi er den noematiske side af fremmederfaringen ekskluderet, mens den noetiske side er inkluderet (Smith, 2003:218).

Den primordiale sfære er nu defineret negativt som udelukkelsen af alt det der konstitueres af noget fremmed, men den primordiale sfære kan også defineres som alt det der gives originalt (CM, §46). Dermed markeres den fundamentale distinktion mellem *mine* erfaringer og erfaringer som tilhører andre end mig, idet kun mine egne erfaringer, som fx min erfaring af smerte, mine sansninger etc., gives originalt. Min originale erfaring af andre mennesker sker gennem deres

² Zahavi (2001a) hævder at Husserl introducerer den primordiale reduktion for at gøre det klart hvor meget af vores erfaring der er intersubjektivt betinget og hvor lidt et enestående subjekt således kan klare på egen hånd (163).

En kritisk undersøgelse af Husserls forsøg på at konstituere den Anden

kroppe, og Husserls næste skridt i analysen er derfor en undersøgelse af kroppens betydning.

Husserls introduktion af kroppen

Kroppen har en helt central rolle i Husserls analyse idet andre mennesker træder ind i den primordiale sfære i kraft af deres kroppe. Husserl laver en distinktion mellem *Leib* og *Körper*, eller *krop* og *legeme* på dansk, og denne distinktion er ret essentiel for analysen af fremmederfaringen. *Legeme* bruger Husserl om ethvert materielt legeme, og *krop* bruger han om et legeme som er levet og levende.

I min primordiale sfære finder jeg min egen krop som det eneste der ikke blot er legeme. Følgelig er den første, originale krop min egen, og konstitueringen af min krop er forskellig fra konstitueringen af alle andre objekter. For det første optræder min krop altid som *nullegeme* (Overgaard, 2001:153) hvilket betyder at min krop altid er udgangspunktet for min orientering i verden. Andre objekter erfares altid i en given afstand til min krop, i et bestemt perspektiv i forhold til min krop etc., og min krop er min er-

farings og mine sansers *kilde* (Smith, 2003:221). For det andet kan jeg umiddelbart bevæge min krop, og min krop er mit redskab til at bevæge andre objekter i kraft af mine *kinæsteses* som er Husserls begreb for min seen, høren, røren etc. Min krop er et objekt hvori jeg umiddelbart råder (*CM*, §44), og det gør mig i stand til at *handle* kropsligt, både umiddelbart og middelbart. Jeg har en følelse af *Jeg kan* fx når jeg føler min krop eller bevæger den. For det tredje er min krop området for alle mine følelser, og min krop er en *sensitiv* krop (Smith, 2003:221). Endvidere kan min krop relatere sig til sig selv idet jeg fx med min ene hånd kan berøre mit knæ hvormed mit knæ *gøres* til objekt og min hånd til fungerende organ (*CM*, §44).

Det er klart at erfaringen af denne kropslighed gælder eksklusivt for min egen krop, og for at løse problemet om fremmederfaringen, må Husserl undersøge hvordan en fremmed legemlighed som konstitueres i den primordiale sfære kan blive til en fremmed *kropslighed* (Overgaard, 2001:151; *C*, §28). Når jeg reducerer mig selv som menneske, opnår jeg en psykofysisk enhed

som i min krop og i kraft af min krop virker i yderverdenen (CM, §44), mens når jeg reducerer andre mennesker, reduceres de blot til legemer. Spørgsmålet er altså hvordan en *anden* kropslighed kan konstitueres i min primordiale sfære, og det er spørgsmålet om hvordan jeg erfarer en fremmed legemlighed som en krop konstitueret i en *andens* primordiale sfære. Husserl betegner den Anden som en art *analogon* (bl.a. CM, §44) hvormed han også antyder at han gør brug af et analogiargument, om end et temmelig avanceret et af slagsen. Husserl argumenterer for at den Anden erfares som mit analogon i kraft af en *indføling*, ikke en tankeakt.

Indføling

Husserl distingverer mellem præsentation og appræsentation, og fremmederfaringen er en *appræsentation* idet den Andens oplevelser ikke kan komme til original givethed for mig, på trods af den kropslige livagtighed jeg kan erfare. Hvis jeg kunne erfare den Andens oplevelser originalt, ville hun og jeg være identiske (CM, §50). Appræsentationen af den Anden må derfor være af

en anden slags end appræsentationen af ting hvor tingens bagside principielt kan blive tingens forside idet denne mulighed altså ikke foreligger i forhold til den Andens primordiale sfære.

Eftersom værensmeningen af alt fremmed er sat i parentes i min egenhedssfære, er udgangspunktet for Husserls analogiargument at min krop er det eneste legeme jeg kan erfare som krop i denne tilstand. Når jeg ikke desto mindre opfatter et andet legeme som en krop, må dette skyldes at det på bestemte måder 'ligner' mit eget legeme og meningen *krop* uden videre overføres fra mit kropslegeme til det fremmede legeme (Overgaard, 2001:151-52).

Es ist von vornherein klar, daß nur eine innerhalb meiner Primordialsphäre jenen Körper verbindende Ähnlichkeit das Motivationsfundament für die "analogisierende" Auffassung des ersteren als anderer Leib abgeben kann. (Husserl, 1995:113).

Husserl afviser at analogiargumentet er en *analogislutning*. Det er klart at slutninger slet ikke er tilladte i Husserls fænomenologiske system idet vi kun kan tale om det erfarbare, og hvis en ana-

En kritisk undersøgelse af Husserls forsøg på at konstituere den Anden

logislutning skulle være en meningsfuld, farbar vej, ville det således forudsætte at den Anden allerede var erfaret (Overgaard, 2001:152). Endvidere er en slutning en *tænkeaktivitet*, mens Husserl hævder om sit argument at det snarere er en slags analogiserende erfaring, og han kalder da også sin teori om fremmederfaringen for en teori om *indføling*. Overførelsen af mening mellem to analoge genstande kalder Husserl en *parring*, og det er en rent passiv association idet et legeme som i fænomenal forstand ligner mit øjeblikkeligt må overtage meningen *krop* fra min krop (CM, §51). Der er således ingen tænkning involveret.

I parringen optræder den Anden fænomenologisk som modifikation af mit selv (CM, §52). Husserl hævder således at når to eller flere objekter fremstår ens, bliver de umiddelbart associeret til at forme en fænomenologisk enhed (Smith, 2003:225), og når jeg erfarer et legeme som har lighed med min krop, erfarer jeg det som en krop der ligesom min er et sensitivt nullegeme, dog naturligvis i en *andens* primordiale sfære. Med andre ord og i Husserls terminologi

konstitueres en anden monade appræsentativt i min monade³ (CM, §52). Der er stadig en væsentlig forskel på min krop og den Andens krop idet min krop qua nullegeme for mig altid repræsenterer et absolut her for alle mine erfaringer, mens den Anden altid er positioneret i forskellige varianter af *dér* (CM, §53). Husserl hævder dog at jeg kropsligt kan indtage en hvilken som helst position hvormed ethvert *dér* kan blive et her. Den Andens fremtoning minder mig om den fremtoning jeg selv ville have hvis jeg positionerede mig hvor den Anden er, og dermed mener Husserl at den forestilling jeg kan have af mig selv som positioneret *dér* umiddelbart kan parres med erfaringen af den Andens *dér*. Den Anden appercepteres videre som et Jeg i en primordial verden (ibid.), og det kropslegeme jeg erfarer som *dér*, erfarer den Anden således som her. Dermed er dette andet legeme konstitueret som legeme for et ego, og følgelig er det konstitueret som *krop*.

³ Husserl anvender *monade* som begreb for egoet i sin fulde konkretion.

Den anden krop er den første *objektive* genstand der konstitueres idet den anden krop er det første objekt der essentielt kræver at være konstitueret i to primordiale sfærer (Smith, 2003:227). Med erfaringen af det andet legeme som krop erfarer jeg da den Anden, for selvom den anden krop optræder i min primordiale sfære, kan det ikke være min egen krop når parringen af min krop og den anden krop ikke sker umiddelbart men kun middelbart.

Mein eigenes Ego, das in ständiger Selbstwahrnehmung gegeben, ist aber jetzt aktuell mit dem Gehalt seines Hier. Es ist also ein Ego als anderes appräsentiert. Das primordiale Unverträgliche in der Koexistenz wird verträglich dadurch, daß mein primordiales Ego das für es andere Ego durch eine appräsentative Apperzeption konstituiert... (Husserl, 1995:122).

Den anden krop transcenderer således enhver primordial sfære, og dermed får den status som objektivt objekt. Når Husserl skriver at appræsentationen af den Anden ikke kræver en præsentation, er det fordi han hævder at associationen gør mig i stand til at erfare den Andens psy-

kiske sfære gennem dennes kropslighed og adfærd (CM, §54), hvilket stemmer godt overens med Husserls brug af begrebet *indføling*. Husserl anfører at den Andens krop bliver identificeret som krop i kraft af sin *adfærd*. Adfærden indikerer appræsenterende at den fysiske side af kroppen implicerer en psykisk inderside, og dermed er det den Andens adfærd der gør mig i stand til at erfare den Anden som psykofysisk menneske (CM, §52).

Husserl er altså nået frem til at jeg kan erfare andre og ikke kun deres legemlige yderside, men denne erfaring er en særlig erfaring idet den ikke *præsenterer* mig for den Andens subjektivitet, men kun appræsenterer den (Overgaard, 2001:150) idet jeg ikke kan erfare den Andens subjektive liv og erfaringer. Men det er problematisk da Husserls begreb om evidens kræver at en tom erfaring skal kunne føres tilbage til en præsenteret erfaring,⁴ og dermed synes det at erfaringen af den Anden ikke kan gøres evident. Dog mener jeg at Husserl argumenterer for at

⁴ Bl.a. Smith, 2003:50.

En kritisk undersøgelse af Husserls forsøg på at konstituere den Anden

den Andens harmoniske adfærd *præsenterer* den Anden idet adfærden gennem parringen føres tilbage til min egen krop som psykofysisk eksisterende (CM, §56). Der er således tale om en præsentation, men en anden form for præsentation end præsentationen af andre genstande. Når jeg erfarer den Anden, er det gennem én syntetiserende perception som både præsenterer og appræsenterer fordi det andet legeme appræsenterer det andet Jeg når det parres med min krop og mit deri rådende Jeg (Ibid., §55).

Begrebet om 'parring' er dog en diskussion værd for det synes som om Husserl forudsætter at jeg og den anden krop skal have en fysisk lighed før parringen kan komme i gang, men min krop har som nullegeme for mig en perceptuel særstatus som faktisk gør det umuligt for det at optræde *dér*. Husserl forsøger at undgå dette problem ved at henvise til den erfaring en anden kan have af min krop (Overgaard, 2001:154), men så forudsætter han faktisk fremmederfaringen i sit argument hvilket jeg uddyber i det følgende afsnit. Overgaard (2001) foreslår at Husserl måske alligevel kan klare frisag hvis det an-

vendte lighedsbegreb er *dynamisk*. Argumentet implicerer at mine kinæsteseser kan siges også at være en legemlig, rumlig bevægelse, og den samme legemlige bevægelse som jeg erfarer i det andet bevægede legeme, således at selvom jeg er perspektivisk afkortet, kan jeg erfare min bevægelse her som samme type som den fjernt-fremtrædende bevægelse *dér* (Overgaard, 2001:155). Jeg har nævnt ovenfor at kroppen netop har den egenskab at kunne relatere til sig selv, således at jeg fx med en del af min krop kan berøre en anden og visuelt se bevægelsen og en stor del af min krop. Måske lykkes det derfor Husserl at begrunde sit begreb om parring, og jeg vender tilbage til spørgsmålet i det følgende afsnit og i min afsluttende diskussion.

Intersubjektivitet

Den Anden bliver erfaret som Anden gennem dennes kropslige adfærd, og den Anden er som nævnt den første objektive genstand. Dermed er Husserls analyse af fremmederfaringen helt central. Udgangspunktet i analysen er hele tiden mig selv og mine egne erfaringer, og det væsentlige

er at det andet menneske-lignende legeme i min primordiale sfære ikke bare erfares som et andet legeme, men som en psykofysisk *krop*, og dvs. som et andet nullegeme i et andet egos primordiale sfære. Dermed erfares den Andens krop som krop af både den Anden og mig selv. Når først den Anden således er konstitueret, kan Husserl redegøre for intersubjektiviteten.

Der Körper ist derselbe, mir als dort, ihm als hier, als Zentralkörper gegeben, und "meine" gesamte Natur ist dieselbe wie die des Anderen... (Husserl, 1995:126).

Den Anden og Jeg selv har hver vores primordiale sfære og dermed noetisk separate erfaringer, men den Andens legeme er givet noematisk intentionelt for os begge, og dermed har vores erfaringer noematisk identitet. Den Anden og Jeg erfarer således noematisk det samme, og den Andens krop er dermed intersubjektivt konstitueret.

Husserl anfører den Andens krop som den første objektive genstand fordi den bliver konstituerende for objektivitet i det hele taget. Jeg har nævnt at objektivitet kræver konstituering i me-

re end én primordial sfære. Den Anden er konstitueret som et andet ego der råder i den perciperede anden krop og i kraft af denne krop erfarer og råder i sine omgivelser som er de samme omgivelser som jeg erfarer. Den genstand, fx min bog, som jeg erfarer herfra, er den samme bog som den Anden erfarer derfra, og vi erfarer således samme genstand, bogen, fra to forskellige perspektiver. Bogen er det noematisk identiske i hver vores intentionelle erfaring, og der er derfor en slags intentionelt krydsfelt mellem min primordiale sfære og den Andens (Smith, 2001:232). Den Anden og Jeg er således i et fællesskab og i en fælles natur, og de genstande som både den Anden og Jeg erfarer, eller som den Anden blot potentielt også erfarer og som er potentielt erfarbare for alle og enhver, konstitueres som objektive. Den bagside af bogen som er transcendent for mig når jeg erfarer forsiden, kan den Anden erfare direkte mens den forside som jeg erfarer er transcendent for den Anden. Dermed er der tale om intersubjektivitet hver gang en genstand har en mangfoldighed af sider, og følgelig implicerer al erfaring af verden og

En kritisk undersøgelse af Husserls forsøg på at konstituere den Anden

fysiske genstande eksistensen af andre subjekter (Zahavi, 2001b:49; 50).

Med intersubjektiviteten decentrerer min konstitutive betydning. Ligesom jeg erfarer den Andens krop, erfarer den Anden min krop, og følgelig erfarer den Anden mig som Anden på samme måde som jeg erfarer den Anden som Anden og som en flerhed af individer erfarer hinanden som Andre (CM, §56). Min verden er derfor blot ét perspektiv på verden som helhed, og min krop bliver erfaret af andre subjekter som en psykofysisk menneskekrop der både er *i* verden og *for* verden. Jeg har dermed ikke længere nogen privilegeret position som meningskonstituerende, men er blot en monade blandt mange i et *monadefællesskab* (CM, §59).

Mein mir selbst apodiktisch gegebenes Ego, das einzige in absoluter Apodiktizität von mir als seiend zu setzende, kann a priori nur welterfahrendes Ego sein, indem es mit anderen seinesgleichen in Gemeinschaft ist, Glied einer von ihm aus orientiert gegebenen Monadengemeinschaft. (Husserl, 1995:142).

Husserl anfører at selvom mit ego er det eneste der er givet med apodiktisk sikkerhed, bliver jeg først konstitueret som verdenserfarende i et intersubjektivt fællesskab, og det giver den før-omtalte parring en dobbeltfunktion. Parringen skal konstituere den Anden ved en form for meningsoverførsel fra min krop, og samtidig skal den Anden og det intersubjektive fællesskab konstituere mig som verdenserfarende idet det så at sige er en 'ydre' mening som jeg ikke kan give mig selv. Jeg bliver altså også objekt for en form for meningsoverførsel som jeg er passiv i forhold til.

Faktisk stiller Husserl spørgsmålet om fremmederfaringen i *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936)⁵ ved at anføre at jeg ikke kan erfare min egen krop som fysisk legeme, men kun som levet krop, og opgaven er derfor at undersøge hvordan jeg kan erfare den anden som levet krop

⁵ *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology* in Moran, D. & Mooney, T.: *The Phenomenology Reader*. Routledge, 2002.

gennem dennes fysiske legeme (C, §28). Anden del af spørgsmålet er problemet om fremmederfaringen, mens første del af spørgsmålet netop berører den meningsoverførsel som sker i intersubjektiviteten. Den ydre erfaring som jeg ikke kan have af mig selv, er erfaringen af mit fysiske legeme, og ligesom jeg erfarer den Anden og de Andre gennem deres fysiske legeme, erfarer de mig gennem mit fysiske legeme, og idet min krop erfares af andre subjekter, konstitueres det som fysisk legeme. Det er dog problematisk idet jeg netop skal erfare min krop som fysisk legeme for at kunne gennemføre den associative parring som konstituerer den Anden, og dermed forudsætter fremmederfaringen allerede konstitutionen af den Anden. Selv med det dynamiske lighedsbegreb ser det ud til at Husserl har et problem.

Afsluttende bemærkninger

Husserl udlægger en analyse af fremmederfaringen som skal danne grundlag for konstitueringen af intersubjektivitet og dermed objektivitet, og i dette afsnit vil jeg diskutere nogle af de mere

problematiske elementer i udlægningen. Jeg har så vidt taget udgangspunkt i Husserls egne grundlæggende præmisser, og dem vil jeg heller ikke diskutere her. Således er det en diskussion af udlægningens interne uoverensstemmelser.

Husserls første metodiske princip lyder på ikke at fælde domme eller lade domme være gyldige hvis de ikke er udledt af erfaringer hvormed det pågældende sagforhold giver sig som sig selv (CM, §5). I forhold til fysiske genstande overholdes princippet ved at de appræsenterede sider potentielt altid kan blive direkte præsenteret idet de udtømmende kan beskrives som fænomener for bevidstheden. Princippet må dog siges at give Husserl vanskeligheder i forhold til fremmederfaringen fordi han insisterer på at udlægningen skal finde sted i den transcendentale indstilling. Umiddelbart synes det som om Husserl nødvendigvis må konkludere at andre bevidstheder kan reduceres til fænomener for min bevidsthed, eller at de eksisterer som andre transcendentale subjekter, og jeg derfor ikke har mulighed for at begrunde deres eksistens som andre subjekter. Men Husserl søger en

En kritisk undersøgelse af Husserls forsøg på at konstituere den Anden

udlægning af fremmederfaringen hvor andre bevidstheder kan konstitueres i min bevidsthed som andre transcendentale subjekter.

Det helt centrale begreb er *parring* som er Husserls forsøg på at begrunde hvordan den Anden giver sig som Anden i en appræsentation som på en måde er en præsentation. Erfaringen af den Anden udlægges af Husserl som én perception hvor det andet legeme appræsenterer det andet Jeg når det parres med min krop, og det er altså en form for syntese mellem det andet legeme og min krop. Spørgsmålet er bare hvordan parringen overhovedet kan komme i gang, for jeg erfarer min egen krop som levet krop mens jeg erfarer den Andens krop som fysisk legeme. Min krop bliver først konstitueret som fysisk legeme i det øjeblik den erfares af den Anden, men jeg erfarer den Anden som fysisk legeme og kan derfor kun tale om lighed mellem hende og mig for så vidt jeg også erfarer min egen krop som fysisk legeme. Hvis Husserls lighedsbegreb er dynamisk, og han derfor mener at jeg måske *delvist* kan forholde mig til min krop som fysisk legeme for så vidt jeg kan percipere

en del af min krop med en anden del af min krop, kan det måske siges at være tilstrækkeligt til at få fremmederfaringen i gang. Så snart fremmederfaringen er i gang, konstitueres jeg som fysisk legeme og parringen kan fuldføres. Men, som jeg har citeret ovenfor, fordrer Husserl som forudsætning for den analogiserende opfattelse at ligheden mellem det andet legeme og mit legeme er en lighed *i min primordialsfære*, og så er dette bud på en løsning nok ikke helt konsistent. For det bliver snarere en lighed som kræver *to* primordialsfærer for at blive etableret, og så afviger Husserl fra sine egne præmisser.

I Husserls V. Meditation analyseres fremmederfaringen som forudsætning for intersubjektivitet og objektivitet, og det er derfor problematisk at udlægningen af fremmederfaringen tager sit afsæt i erfaringen af det andet legeme når den lighed som skal skabes mellem min krop og det andet legeme fordrer en allerede konstitueret intersubjektivitet. Hvis Husserls eget argument skal tages for pålydende, mener jeg at kunne konkludere at fremmederfaringen forudsætter fremmederfaringen selv.

Husserlforskeren Dan Zahavi mener ikke *Cartesianske Meditationen* er tilstrækkeligt grundlag for en undersøgelse af Husserls teori om fremmederfaringen,⁶ og Husserls udlægninger er da også forskellige i forskellige værker og giver dermed grundlag for forskellige analyser. Derfor vil jeg kort skitsere en anden udlægning af Husserls teori om fremmederfaringen.

Søren Overgaard (2001), som jeg anvender i artiklen, har et bredere tekstgrundlag end jeg har, og han er uenig i min konklusion. Overgaard mener ikke at det kræver et andet subjekt for at min krop kan konstitueres som legeme, men at Husserl begrundet at kroppen *samtidigt* konstituerer sig som en "dobbeltlagskrop", samtidig både legeme og krop. Den indre kinæstetiske bevægelse og den ydre legemlige er uadskilleligt ét, og fordi kinæstesen er smeltet sammen med legemlig bevægelse, er jeg ikke blot et kinæstetisk subjekt, men også et subjekt der legemligt bevæger sig – derfor kan jeg konstituere andre kropslige-legemlige subjekter.

⁶ Bl.a. Zahavi, 2001b:164.

Overgaard argumenterer for dette ved at anføre at enhver af mine kinæsteses også er en legemlig, ydre bevægelse, og en bevægelse af samme slags som jeg kan erfare ved det andet legeme. Ligeledes mener han jeg erfarer min egen krop som legeme når jeg med én legemsdel forholder mig til en anden. Derfor erfarer jeg i det andet legeme "dér" et andet subjekt.

Når jeg kan erfare det andet legeme dér som virkeligt, betyder det endvidere at det er principielt muligt for mig at bevæge mig derhen og indtage det andet legemes position. Min bevægelse er altså en legemlig bevægelse i rummet, og Søren Overgaard konkluderer følgelig at min bevægelse er legemlig *uafhængig* af andre subjekters erfaring af mig og at den radikale forskel mellem her og dér er forsvundet.

Således mener Overgaard at den lighed der er grundlag for fremmederfaringen kan konstitueres alene i min primordiale sfære.

Overgaards argumentation er fremført på baggrund af Husserliana-bindene om intersubjektivitets-problematikken, og det viser at intersubjektivitets-problematikken er et område

En kritisk undersøgelse af Husserls forsøg på at konstituere den Anden

Husserl har forsøgt at løse i flere forskellige værker, og måske er nogle forsøg bedre end det han leverer i *Cartesianische Meditationen*. Under alle omstændigheder mener jeg ikke der er grundlag i *Cartesianische Meditationen* for at finde ud af den problematik Husserl ender i når han vil have ligheden mellem min krop og det andet legeme til at være udgangspunktet for fremmederfaringen og samtidig betoner væsensforskelligheden mellem erfaringen af min krop og erfaringen af andre legemer.

Litteraturliste

Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen*. Meiner, 1995.

Husserl, Edmund: *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology* in Moran, D. & Mooney, T.: *The Phenomenology Reader*. Routledge, 2002. §§28-35.

Overgaard, Søren: "Fremmederfaringens aporier". *Filosofiske Studier*; 21: 148-173, 2001.

Smith, A. D.: *Routledge Philosophy GuideBook to Husserl and the Cartesian Meditations*. Routledge, 2003. S. 1-75 & 212-252.

Zahavi, Dan (2001a): *Husserls Fænomenologi*. Gyldendal, 2001. S. 160-177.

Zahavi, Dan (2001b): *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*. Behnke, E. A. (transl.). Ohio University Press, 2001. S. 1-77.

Filosofiens værdifulde ubrugelighed

Af Børge Diderichsen

Every philosophy fails, that belongs to its concept. Philosophy is always completed when its end becomes and remains what its beginning is, the question.¹

– M. Heidegger

Artiklen “Filosofien og dens brugbarhed” fra **REFLEKS** #43 af Michael Ørbæk Rasmussen, er slet ikke så tosset som titlen giver udtryk for, og dens konklusion hvis man kan kalde det det, er tvetydigt nok til at være filosofisk forsvarlig.

Egentlig har jeg ikke tilnærmelsesvist ligeså meget at sige til selve artiklen, som jeg har til dens titel. Rasmussen tager udgangspunkt i det af ikke-filosoffer ofte stillede spørgsmål: “Hvad kan man bruge filosofien til?”² – jeg mener mod-

sat forfatteren, at *ægte* filosofi (eller filosoffer) aldrig stiller dette spørgsmål, selvom jeg ikke vil udelukke at mange uddannede (fag)filosoffer kunne finde på det, men *ud-dannede* filosoffer er netop ikke filosoffer, men derimod en selvmodsigelse, og burde kaldes sofister i stedet. Dette hænger sammen med det sammensatte begreb *filo-sofi*, såvel som filosofiens historie, som er nøje forbundne. Filosofi opstod som bekendt i det gamle Grækenland, og modsat andre civilisationer, var det ikke den praktiske nytte der udgjorde den drivende kraft bag denne civilisations afdækning af virkeligheden, men derimod *nysgerrigheden*. Nysgerrigheden for tingenes sammenhæng, hvad enten denne sammenhæng var nyttig (praktisk, brugbar) eller ej. Viden gik således fra at være en *viden-til* til en *viden-for-videns-egen-skyld*. Viden i den første betydning betragtes som *middel*, dvs. som *brugbar*, hvorved den har sig selv i det andet, hvorimod viden af sidstnævnte slags har sin fulde værdi i sig selv – den

¹ Schelling's *Treatise on the Essence of Human Freedom*, s. 98, oversat fra tysk af J. Stambaugh, Ohio University Press, Ohio 1985.

² Rasmussen vælger konsekvent at betegne filosofien med det indeksikalske “den”. Jeg antager at han mener, at filosofien derved (for)bliver ubestemt – jeg er af den modsatte opfattelse: Med “den” har man allerede bestemt filosofien som “et noget”, hvilket jeg mener, er højst misvisende. Ved at kalde filosofi for “filosofi” har man ikke tilføjet filosofien noget filosofien ikke er, altså har jeg valgt ikke at følge Rasmussen hvad dette angår.

Filosofiens værdifulde ubrugelighed

sande betydning af *værdifuldhed*.³ Når filosofien bliver brugbar er der grund til at nære mistanke.

Derfor er der god grund til at skelne mellem *filosofi som ud-dannelse* og *filosofi som studium*, og man kan overveje om overhovedet studiet filosofi passer til uddannelsens snævre form. Filo-soffen er *den som ikke ved* (modsat sofist), for filosofien er i sidste ende udtryk for den Eros der ligger til grund for al stræben, men i sig selv ikke er noget, for som Sokrates siger i "Symposium": "det, der eftertragter noget, maa eftertragte noget, som det lider Mangel paa"⁴, og er altså det *intet* som går forud for og hvori ethvert *noget* har sin mulighed, ligesom spørgsmålet udgør det

³ Man kunne sammenligne dette forhold med penge og diamanter. Penge er det mest værdiløse af alt (idet penge ikke har værdi *i sig selv*; de forsvinder så at sige i brugbarheden), hvorfor penge som mål i sig selv kun kan være en slet skjult nihilisme, mens diamanten, ligesom Kant skriver om den gode vilje (som han for øvrigt sammenligner med en juvel), "har sin fulde værdi i sig selv. Nyttens eller frugteløsheden kan hverken øge eller mindske dens værdi." (I. Kant: *Grundlæggelse af sædernes metafysik*, s.41, oversat fra tysk af T. Bøgeskov, Hans Reitzels forlag, København 1999.)

⁴ *Platons skrifter i oversættelse*, III. Bind, s.125 [200A], udgivet ved C. Høeg og H. Ræder, C.A. Reitzels Forlag, København 1934.

tomrum som al viden der ved sig selv må forudsætte som sin mulighedsbetingelse. Men ligesom Eros har sin genstand (som den lider mangel på), og enhver søgen "sin forudgående retningsbestemthed fra det eftersøgte"⁵, således har det "at spørge [...] som spørgsmål angående... sit *efter-spurgte*."⁶ Ifølge Heidegger består spørgsmålets sigte i en forforståelse af det der tilspørges. Dette forekommer mig at være evident sandt, hvorfor det også *delvist* er forkert når Rasmussen skriver, at "Spørgsmålet selv ["Hvad kan filosofien bruges til?"] prætenderer ingenting og forventer ingenting." Det ligger i spørgsmålets natur, at det har et sigte, hvad enten dette er "det oprindelige spørgsmål" angående filosofiens brugbarhed (der dog strengt taget ikke er et filosofisk spørgsmål), eller et hvilket som helst andet spørgsmål, hvorfor det ikke er her forskellen på filosofi og alt andet, skal søges. Vi kan derfor med Diotima irettesætte Rasmussen, hvor denne ind-

⁵ M. Heidegger: *Væren og tid*, s.24, oversat fra tysk af C.R. Skovgaard, Klim, Århus 2007.

⁶ *Ibid.*24.

tager rollen som den imod al sædvane intet-
anende Sokrates: "har du ikke lagt Mærke til, at
der er noget som er midt imellem Visdom og
Uforstand? – Hvad er det da? – At have rigtige
Meninger, selv om man ikke kan begrunde
dem."⁷ Derfor bør vi ikke betragte filosofien og
"dåren" som slet og ret synonyme, som Rasmus-
sen *tilsyneladende* gør.⁸

Men Rasmussen er dog ikke helt galt på den.
Den ofte citerede sætning: "Jeg ved, at jeg intet
ved.", skal efter min mening tages langt mere
alvorligt end det sædvanligvis sker. I ironien er
der en alvor, nemlig det der ikke selv er ironi i
ironien, og netop derfor er ironien selv (ironien
må nødvendigvis indeholde sin egen negation),
og det er næppe tilfældigt, at samtlige Platon-
dialoger mig bekendt indeholder to i sig modsat-
rettede bevægelser: En *progressiv* bevægelse
(erkendelsesmæssigt *tilsyneladende* stigende,

synkront med dialogens fremadskriden) og en
regressiv bevægelse (tilbage til udgangspunktet:
det oprindelige *hvis...*). *Hvis* sjælen er som et
dueslag, *hvad følger så?*⁹ Men dette 'hvis' må ikke
glemmes; vi når ikke udover det hypotetisk-
deduktive, uanset hvor logisk og konsekvent
gennemført vi har foretaget vores slutninger.
Dette er ligeså lidt udtryk for relativisme som det
er for absolutisme. Det er det *intet* der ligger før
hver af disse bestemmelser: *spørgsmålet*, som
ikke selv er postulerende. Derfor kan Sokrates
også med rette hævde, at intet spørgsmål er
dumt, for spørgsmålet er ikke i sig selv noget, og
kan derfor hverken være dumt eller klogt. Sokra-
tes sammenligner i dialogen "Theaitetos", sin
evne til at hjælpe andre med at "føde tanker"
med Jordemoderkunsten:

Hvad nu min Jordemoderkunst angaar, saa om-
fatter den det samme som den almindelige,
men adskiller sig fra den derved, at den forlø-
ser Mænd og ikke Kvinder, og ved at det er de

⁷ Platons skrifter i oversættelse, III. Bind, s.127 [201D].

⁸ Jeg er udmærket klar over, at Rasmussen gør det med et
smil på læben, og at det tjener et illustrativt formål. Abstra-
hér fra det. Denne indvending tjener også kun illustratio-
nen.

⁹ Jf. dialogen "Theaitetos", Platons skrifter i oversættelse, VI.
Bind, s.177 [197B] ff., udgivet ved C. Høeg og H. Ræder,
C.A. Reitzels Forlag, København 1936.

Filosofiens værdifulde ubrugelighed

barslende Sjæle og ikke Legemer, den tager Sigte paa. [...] Og det er gaaet mig paa samme Maade som Jordemødrene: selv er jeg ufrugtbar paa Visdom, og naar Folk bebrejder mig, som saa mange gør det, at jeg altid udspørger andre, men aldrig selv giver Svar paa noget, fordi jeg ingen Visdom besidder, saa har vedkommende fuldstændig ret.¹⁰

På denne måde er Sokrates filosofiens, dvs. spørgsmålets (og måske også den umælende og Sokratiske-sig-selv-skjulende Platons) inkarnation; "hiin eenfoldige Vise"¹¹, som Kierkegaard i *Indøvelse i Christendom* med et velvalgt oxymoron kalder ham; med andre ord: *Sokrates er* (et billede på) *Eros*. Men hvad eller hvem er Eros? Eros "er" det endeliges (fænomenernes) *væren*, som vel at mærke i modsætning til de evige idéer, er en væren der indeholder sin dialektiske modsætning: *ikke-væren*, i sig, og følgelig er en *vorden*, dvs. "er" *en væren i tid*. Denne *væren til enden* (endelig væren), tilstræber udødelighed

¹⁰ Ibid. VI. Bind, s.108-109 [149D-150C].

¹¹ S.A. Kierkegaard: *Samlede Værker*, XII. Bind, s.7, Det Gyldendalske Forlag, København 1905.

(*u-endelig væren*) og det er netop dette at stå mellem intet og (uendelig) væren, der er *Eros*.¹² Og netop fordi mennesket er det væsen der forholder sig som *ex-sisterende* (ud-stående) til sin væren som Eros, hvoraf den største grad af selvforholden er filosofien, hvorigennem Eros (be)griber sig selv som tanke, er Eros som kerne i den menneskelige ex-sistens, det der gør

¹² At Platon opfatter evig væren for at være den sande og egentlige væren, burde fremgå af følgende citat fra dialogen "Timaios": "hvad er det, der altid er til, men ikke har Tilblivelse, og hvad er det, der altid bliver til og aldrig har Væren? Det første kan opfattes af Tanken gennem logisk Ræsonnement, da det altid er til paa samme Vis; det andet er Genstand for Forestilling gennem Fornemmelse, uden logisk Ræsonnement, da det altid bliver til og atter forgaar, men ingensinde er til i egentlig Forstand [...] thi som Væren forholder sig til Tilblivelse, saaledes Sandhed til Sand-synlighed.", *Platons skrifter i oversættelse*, VIII. Bind, s.38-39 [27B-28B], udgivet ved C. Høeg og H. Ræder, C.A. Reitzels Forlag, København 1940. At det er Parmenides' dikta (her citeret fra J. Mejers bog: *Førsokratiske filosoffer – fra Parmenides til Demokrit*, Hans Reitzels Forlag, København 1995): "det værende er ikke opstået"(19), "det er ikke muligt at 'det ikke er'"(15), det "er nemlig uden mangel"(20), "mens 'intet' ikke er"(17), og det er tilmed "nødvendigt at 'det ikke er.'"(15), der spøger i baggrunden, burde ikke overraske. Men for Platon er væren og ikke-væren forenet i den verden der efterhånden har fået navn af: "den virkelige verden", men som Platon lidt mere beskedent kaldte: "fænomenernes verden".)

filosofi vedkommende: "Men hvem er da Vidomselskerne, Diotima, sagde jeg, naar det hverken er de vise eller de uforstandige? – Det er jo dog klart, sagde hun, selv for et Barn, at det er dem, som staar midt imellem, hvortil ogsaa Eros hører."¹³ Filosofi er derfor ikke spørgsmål om et valg, men udspringer af en indre nødvendighed der føder sig selv. Derfor har filosofi ingen begrundelse uden for sig selv (den er sit eget mål), og som ubegrundet har den sin fulde værdi i sig selv, eller rettere: filosofien *er* sin værdifuldhed, og kan derfor ikke være middel (brugbar).

Her bør der skelnes mellem rigtighed og sandhed; en distinktion Rasmussen ikke selv eksplicit foretager, men som synes (med lidt god vilje) at kunne udledes fra det negativt han skriver om "det oprindelige spørgsmål":

Der er ikke tale om et spørgsmål i stil med "hvad er 2 plus 2?", som netop er et spørgsmål med en præntention og forventning. Dette spørgsmål, altså hvad 2 plus 2 er, det har netop i sig et svar, det har en præntention og en for-

ventning derved, at der gives et rigtigt svar, hvis præntention eller udledning forventes at overholde velkendte principper. Det præntender og forventes at være rigtigt, at være sandt."¹⁴

Rasmussen har ret i, at vi f.eks. inden for simpel matematik (regning), må holde os til visse (regne)regler, hvorimod den filosofiske tanke, i det mindste på overfladen, forekommer mere fri. Dette er forskellen på *rigtigt* og *sandt*. Det rigtige, korrekte, det rette betyder at *stå ret* i forhold til det øvrige, og indgår således i et fastlåst mekanistisk system, og udtrykker følgelig ingen forståelse: "Mekanismen kan ikke forstå sig selv, netop fordi den er mekanisme."¹⁵, som Fichte skriver i Videnskabslæren. Det rigtige har altså med *beskrivelse* at gøre; ikke med *forståelse*. Forståelsen må være i modstrid med beskrivelsen (som altid må være en *korrekt* gen-givelse (be-

¹⁴ M.Ø. Rasmussen: "Filosofien og dens brugbarhed", REFLEKS #43, s.64, årg. apr. 2009, SDU, Odense.

¹⁵ J.G. Fichte: *Forsøg på en ny fremstilling af Videnskabslæren*, s.114, oversat fra tysk af P.R. Mørch-Petersen, DET lille FORLAG, Frederiksberg 2001.

¹³ Platons skrifter i oversættelse, III. Bind, s.129 [203B].

Filosofiens værdifulde ubrugelighed

skrivelse) af det beskrevne for at være beskrivelse) for at kunne udtrykke *det sande*. Kun løgneren kan udtrykke sandheden, og derfor kan sandheden aldrig være rigtig, og det rigtige aldrig være sandt. Derfor er 'sandhedskriterium' en *contradictio in adjecto*; der er intet kriterium for sandhed; kun for rigtighed. Og dog kan vi sige, at sandhed udtaler sig i foreningen af modsætninger – i dialektikken, da denne har forståelighedens egen grundstruktur. Sandhed kan *aldrig* være brugbar af den netop anførte grund: den kan aldrig være *rigtig*, og dog indgår det rigtige altid i det sande, og det sande altid i det rigtige. Dette kan jeg dog ikke komme nærmere ind på her.

Det rigtige holder sig inden for målbarheden; *det nyttige*. Kun det målbare kan beskrives, og *det sande* reduceres derfor til *det rigtige*. Hvorfor? Fordi det sande ikke kan måles da det målbare altid holder sig inden for det uudtrykte, mens det sande altid udtrykker sig selv i sig selv som det andet i og for sig selv, som det ikke adskiller sig fra, men netop *er*. I udtrykket "udtryk" er 'det andet' allerede medindeholdt. Derfor kan

det sande aldrig være genstand for videnskaben. Jeg gentager hvad jeg har sagt i andre artikler: Videnskaben forstår ikke; den beskriver. Den søger kun det den ved, at den kan finde, og den finder kun det den søger: det der kan beskrives i matematikkens sprog, hvis bogstaver den har stirret sig blind på, og derfor *forstår* den ikke ordenes mening. At læse er at *overse* de enkelte bogstaver. Dette har videnskaben endnu ikke lært, og *kan* ikke lære uden at ophæve sig selv som videnskab, og derfor er det med rette, at Piet Hein skriver: "Videnskabsmanden er den som fylder sit reagensglas i sandhedens kilde, og hævder derefter at sandheden er cylinderformet"¹⁶, hvorved *sandheden* vel at mærke bliver genforet til *rigtighed*.

Rigtigheden forudsætter en substansmetafysik, der interpreterer væren i det værendes ontisk afgrænsende begrebslighed; med et Heideggersk udtryk: *værensglemsel*. Denne væren der

¹⁶ Dette er reciteret fra hukommelsen, og jeg har desværre ikke kunne finde stedet. Hvis jeg skulle have "husket forkert", så tilskriver jeg gerne citatet min manglende hukommelses (originale) kreativitet.

glemmes, er et 'intet' for videnskaben, og denne udsprang af Platons misforståelse af sit eget spørgsmål: han spurgte til *ontologien* men besvarede det med *metafysikken*¹⁷. Idéerne er nemlig ontiske begreber, og dermed forvekslede Platon *væren* med *det værende*. Platons generindringslære (anamnēsis) er derfor udtryk for en glemsel.¹⁸ Denne substansmetafysik er indlejret i vores begreber, og hvis sproget er tankens optik, må vi tænke det utænkelige for at få syn for det usynlige: *væren* – sandhedens sted; al filosofens begyndelse og tilstræbte endemål

¹⁷ Heidegger skelner mellem ontologi og metafysik (onto-teo-logi). Metafysikken (eller onto-teo-logien) er en hierarkisering af det metafysiske begrebne værende, mens ontologien vedrører det værendes *væren* (der ikke selv er et værende).

¹⁸ Og det endda i trefoldig forstand: 1) Genese-glemsel som Nietzsche har fremhævet. 2) Glemsel ved at abstrahere fra alle individuelle forskelle, ligeledes fremhævet af Nietzsche, og 3) i den her omtalte forstand, at glemme den ontologiske differens mellem *væren* og *det værende*, som Heidegger imidlertid har husket os på ikke at glemme.

Frihedens sted – en kommentar til Sara Green

Af Børge Diderichsen

To understand and be understood is to be free.¹

– Daniel Johnston

“Selv den dygtigste schæferhund har ikke nogen fri vilje.”², skriver David Favrholt i bogen *Grundlag og gyldighed*. Denne nådesløse dom blev anstødssten for Sara Greens bjæffende kommentar til Favrholt i en tankevækkende artikel, hun skrev i **REFLEKS** #42: “Tanker om selvbevidsthed og adfærd”. I denne artikel forholder hun sig skeptisk til Favrholtts dom, som han ifølge hende, ikke tilstrækkeligt begrundet i et veldefineret begreb om frihed. Hendes kritik var berettiget, og en efterfølgende knurren fra Favrholt udeblev og blev således det tavse spørgsmåls svar. Hendes grundlæggende indvending var, at mennesket ikke har noget kriterium for at vurdere i hvilken grad (andre?) dyr tænker eller ikke tænker. “Man kan aldrig vide,

hvad bier tænker.”³, som tøjdyret Peter Plys i al sin menneskelighed siger et sted (længe før Wittgenstein udgav sin *Philosophische Untersuchungen*). Hvad ved vi så om, hvorvidt de er frie eller ufrie? Sara tager udgangspunkt i den indsigt, at frihed har noget med selvbevidsthed at gøre. For hende bliver problemet så, hvordan vi kan aflæse denne “evne” i adfærden, og hendes artikel har således en meget adfærdsbiologisk tilgang til problemstillingen, hvilket nu også svarer til Favrholtts egen. Frihed kan imidlertid kun diskuteres abstrakt, hvorfor spørgsmålet er rejst forkert. I stedet burde spørgsmålet have lydt: *hvad vil det sige at være fri?* At være ufri, hvilket i grunden vil sige: hverken at være fri eller ufri, er at være en ting. Mennesket er ingen ting, men en forholden-sig, hvilket er modsætningen til ting. Mennesket sætter sig selv; er *sat* af sig selv modsat tingen, som kun er sat. At være fri er derfor at være ubundet af sin natur: at overskride (transcendere) sin væren *i* sin væren. At overskride sin

¹ Citeret fra nummeret “Go” på albummet *Respect* fra januar 1985.

² D. Favrholt: *Grundlag og gyldighed*, s.13, Aarhus Universitetsforlag, Århus 2008.

³ A.A. Milne: *Peter Plys – Fortælling om en lille bjørn*, s.21, Gyldendal, København 1975.

natur (væren) er *at være mulighed*. Men hvori består så denne overskridelse? Sara havde allerede fat i det; *i selvbevidstheden*⁴. Og hvad er selvbevidsthed? Selvbevidsthed er ånd. Og hvad er ånd? "Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv."⁵, som Kierkegaard skriver i *Sygdommen til Døden*. Dette selvforhold, eller rettere: denne selvforholden-sig, svarer til, hvad Heidegger forstår ved *ex-sistens* (ud-stå). Kun mennesket *ex-sisterer*, ifølge Heidegger. Alt andet *er*. Som bekendt erklærer Heidegger *forståelsen* for at være Daseins primære eksistentialer, og dette er egentlig hvad *ex-sistens* betyder: at forholde sig forstående/misforstående til sin egne særegne *ex-sistens som mulighed*. Sagt på en anden måde: ved *ex-sistens* forstås *ex-sistensens selvforholden-sig*; denne

selvforholden-sig er imidlertid *ex-sistensen selv* – dette er mulighed. Fichtes begreb om det absolute ego som en evig stræben synes at passe vældigt godt med denne konception, og Kierkegaards konklusion, at "Selvet er Frihed."⁶, hvorfor han også (Fichteansk?) betegner selvet som *vorden*, synes at være følgen. Hvad jeg citerede Daniel Johnston for i begyndelsen af min artikel synes altså at være selve formelen for forståelsens dialektiske enhed som er selvet selv, eller *selvheden* for nu at bruge et ord der i mindre grad foranlediger til misforståelse af selvet som substans, hvilket ingen af de nævnte tænkere opfatter selvet som. Nu rejser spørgsmålet sig imidlertid: hvad er forståelse? Som jeg i andre artikler har antydnet, har forståelse strukturen: $a = \sim a$; at forstå er at forstå noget *som* noget andet, som det ikke selv er, eller rettere: *både er og ikke er*. Identitetstegnet betegner derfor en afgrund i forståelsen selv, men som er selve kernen i forståelsen; dens mulighed; dens "essens". Denne afgrund fordrer et "spring"; en ikke-identitet,

⁴ Hvilket for øvrigt, filosofisk forstået, er det samme som tanke.

⁵ S.A. Kierkegaard: *Samlede værker*, bind 11, s.127, Gyldendalske Boghandels Forlag, København 1905.

⁶ Ibid.142.

Frihedens sted – en kommentar til Sara Green

som dialektisk set er "identiteten af identiteten og ikke-identiteten" – med andre ord: al filosofis ud-spring. Denne afgrund: "Frihedens Mulighed", fremkalder angst – både hos Kierkegaard og Heidegger. Det er det *åbentstående indestående* (den immanente transcendens), der kendetegner menneskets *væren*, og som er det åbne rum hvori *handlingen* kan udfolde sig, og derved forløse *hændelsen* fra al nødvendighed og tilfældighed. Dette åbentstående indestående er det, der ikke er selvet i selvet, og netop derfor selvet selv: "et Selv [er] i ethvert Øieblik, det er til, i Vorden, thi Selvet κατά δυνάμιν er ikke virkeligt til, er blot Det der skal blive til."⁷ Med andre ord: for at være sig selv, kan selvet ikke være sig selv, eller rettere: selvet er sig selv ved netop ikke at være det. Her synes Fichtes dialektik at have sat sit spor. Netop denne af-grund er filosofiens ud-spring, og filosofi er frihedens sande udtryk: *kunsten der er kommet til sig selv*. For så vidt dyret

ikke "har" filosofi, er det ikke frit, eller rettere: *fordi* det ikke er frit, har det ikke filosofi.

Men forståelsen er ikke at finde i videnskaben. Den forstår ikke; den beskriver. I virkeligheden bevæger videnskaben sig i "empiriske tautologier" – og udtrykker altså ingen forståelse for de fænomener den beskriver: $a = b = c \dots$ Dette er på ingen måde en mangel ved videnskaben, men blot en beskrivelse af dens nødvendige virke. Derfor er Favrholdts og Saras diskussion placeret inden for en helt forkert kontekst, hvor frihed ikke har mening, hvilket Sara for øvrigt selv gør opmærksom på. I stedet foreslår jeg, at man søger friheden i kunsten, som udtrykker forståeligheden selv, dvs. frihedens mulighed, idet den følger skemaet for tænkningen selv: *metaforen*, der i sig indeholder den afgrund (frihed), der er mennesket selv, og som er det sted, hvor al filosofi har sin fødsel: *angstens intet* – udgangspunktet for enhver handling, og som er selve den handling selvet selv er: den uendelige sig-selv-sætten.

Jeder Mensch ist ein Abgrund; es schwindelt einem, wenn man hinabsieht.⁸

⁷ Ibid.143.

⁸ G. Büchner: *Woyzeck / Leonce und Lena*, s.16, Hamburger Lesehefte Verlag, Husum/Nordsee 2008.

Anmeldelse af *Løgstrup og litteraturen*

Af Bjørn Rahbjerg

David Bugge: *Løgstrup og litteraturen*
Forlaget KLIM, Århus 2009.
452 sider
Vejledende udsalgspris: 349 kroner

Lad det være sagt med det samme, at hvis man ud fra titlen tænker, at der her er tale om en bog, der kun henvender sig til en snæver kreds af Løgstrup-entusiaster, så TAGER MAN FEJL. Læs derfor roligt videre: *Løgstrup og litteraturen* er udover at være Løgstrup-forskning også af betydelig interesse for alle, som interesserer sig for forholdet mellem filosofi (eller tænkning i bred forstand) og litteratur. Dette er altså farbar vej både for Løgstrup-proselytter, litteraturterrorister, kulturinteresserede og ikke mindst også for dem, der ønsker at læse en bog om forholdet mellem filosofi og litteratur, som samtidig er en god introduktion til Løgstrups tænkning. Mere om dette i det følgende.

David Bugges bog *Løgstrup og litteraturen* er resultatet af et 3-årigt forskningsforløb, hvor Bugge (med ord han selv har lånt fra Hans-Jørgen Schanz) som en blanding af en renovati-

onsarbejder (der ønsker at gøre rent og holde orden) og en containerrager (der roder rundt i herlighederne og tager det, der kan bruges) har gravet rundt i hele Løgstrups publicerede og (ikke mindst) upublicerede produktion. Der er dermed tale om et stort stykke arbejde, hvor Bugge ikke blot har læst sig igennem det publicerede forfatterskab, men også har læst Løgstrups efterladte, gulnede, håndskrevne manuskripter samt ikke mindst de mange store og små papirstykker, som Løgstrup lagde ind i sine bøger, når der skulle skrives længere kommentarer, end hvad marginen lige gav plads til. Dette materiale har David Bugge så bearbejdet systematisk og analytisk med henblik på at forfatte en helhedsbetragtning over Løgstrups forhold til, brug af, tanker over (osv.) litteraturen – nærmere bestemt *skønlitteraturen*.

David Bugge lægger ud med at give et rids over den hidtidige forskning på området. Han ekspliciterer her to grundlæggende kritikpunkter, som har været fremført mod Løgstrups brug af litteraturen: Dels har man anfægtet selve *brugen* af litterære eksempler i filosofisk tænkning

ud fra tanken om, at eksemplerne enten ikke er dækkende, eller at litterære eksempler, qua litterære, slet ikke har en filosofisk værdi som argumentationsredskab (her henviser Bugge bl.a. til "vores egen" Caroline Schaffalitzky de Muckadell), og dels har man indvendt, at Løgstrups valg af eksempler har været ensidigt styrende for hans tænkning. Bugge forholder sig til begge indvendinger, og dermed tager han allerede fra starten af tilløb til det, som i bogen udgør et interessant kunst-/litteraturfilosofisk tema, hvor vi bevæger os både inden for og uden for det strengt Løgstrup-forskningsinterne perspektiv.

Bogen falder i tre dele. Efter en kort indledning tages der i del 1 fat på Løgstrups litteraturfilosofiske tanker over forholdet mellem filosofi og litteratur. Den hovedpointe, som Bugge med Løgstrup argumenterer for, er her, at litteraturen ikke blot skal ses som leverandør af eksempel-materiale til filosofien. Ret beset besidder litteraturen nemlig et *erkendelsespotential*e, således at der ligger erkendelse i digtningen, som filosofien, hvis den tilstræber erkendelse i bredere forstand, end hvad man kan få gennem begrebsana-

lyser, tankeeksperimenter og forskellige former for reduktionisme osv. må tage med i betragtningen. Bugge fremhæver her ved flere lejligheder en formulering fra et af Løgstrups upublicerede manuskripter fra 1962:

Vil man arbejde filosofisk kan ens tænke kun blive virkelighedsnær, og man kan kun undgå en tænke i opstillinger, i overtagne skemaer, hvis man rekurrerer til litteratur. Det er min erfaring, og jeg vil aldrig nogensinde gå fra det. (XXI.30.2.1, 1)

Desuden kan digtningen bruges i en formidlende rolle, hvor den gør erkendelser anskuelige for læseren, uden dog at kunne reduceres til denne formidlende rolle: "Filosofi kan – i bedste fald – gøre en forståelse klar. Digtningen kan gøre den nærværende." (*Den etiske fordring*, s. 230). Det er helt centralt, at Løgstrup ikke kun ser kunstværket som et stykke æstetik, men at det samtidig også er en *tilværelsestolkning*. Som sådan er det ikke kun et udsagn inden for en æstetisk kategori, men hører også hjemme inden for det epistemiske: Kunstværkets verdenstolkning har også et sandheds- og erkendelseskrav. Derfor kan

filosofien og teologien også tilføje noget til kunstværket, nemlig at læseren/kritikeren konfronterer værket med en filosofisk og/eller teologisk livsforståelse, som dermed aktualiserer værket som en diskussionspartner eller måske rettere som en erfaringsbasis. Som det måske kan anes, er der mange spændende filosofiske indfaldsvinkler her.

Herefter rettes i del 2 blikket mod de litterære genrer *romanen, skuespillet, poesien, børnelitteraturen* og *pornografien* og Løgstrups behandling af dem (bemærk venligst, at de to sidste genrer behandles *eksklusivt* – altså uden gensidig inddragelse af hinanden). Strukturen er her, at hver af de nævnte genrer tildeles et overordnet kapitel, som redegør for og diskuterer Løgstrups genreteoretiske overvejelser, hvorefter der følger kapitler tilegnet analyser af specifikke forfattere. Således begynder 2. del med et kapitel om *Romanen som genre*, efterfulgt af kapitler om D.H. Lawrence, Klaus Rifbjerg og Tage Skou-Hansen, hvor Bugge udfolder Løgstrups analyser og brug af disse forfattere. Dermed er denne del velegnet både for læsere med interesse for (1) et

specifikt forfatterskab, (2) litteraturteoretiske overvejelser over bestemte genrer og (3) for læsere, der ønsker en systematisk behandling af Løgstrups brug af forfattere og genrer.

Fælles for 1. og 2. del er, at de beskæftiger sig med forholdet mellem litteratur og erkendelse – blot ud fra forskellige perspektiver, hvor del 1 har et mere generelt eller alment kunstfilosofisk perspektiv, mens del 2 fokuserer mere snævert på genrer og forfattere. Da disse to dele i alt udgør 345 sider af bogen, dokumenterer dette også, at vægten ligger på det filosofiske spørgsmål om kunst og erkendelse. Bogens tredje del på knap 30 sider er ikke mindre filosofisk, men her rettes fokus mod litteraturens forhold til hhv. etikken og tilværelsen. Her problematiseres og nuanceres det ofte fremførte synspunkt, at Løgstrup skulle have ment, at al god kunst samtidig (for at være god) også skal være god etik. Det er således renovationsarbejderen Bugge, der kommer frem og skaber orden i en ellers på dette punkt noget uordnet reception. Igen er der tale om tanker, som ganske vidst er Løgstrups egne, men som udover at kunne appliceres på ham selv, samti-

dig også er generelle overvejelser over forholdet mellem kunst og etik.

Skulle man forsøge sig med en kritisk indfaldsvinkel, så kunne den (noget skematisk) være, at Bugge risikerer at gøre sig skyldig i i for høj grad at bruge enkelte litteraturteoretiske betragtninger som samlende linse for sin fremstilling af Løgstrups syn på litteraturen, når han f.eks. forsøger at give et entydigt bud på Løgstrups forhold til litteratur og erkendelse. Således udgør de to upublicerede manuskripter, hvor Løgstrup diskuterer med Kruuse¹, et samlingspunkt for den læsning, som Bugge foretager. Dermed kan man indvende, at hvad Løgstrup måtte have ment i starten af 60'erne (hvor de to manuskripter stammer fra²), mener han ikke nødvendigvis 15 år senere eller 15 år tidligere. En sådan rekonstruktion risikerer at blive en konstruktion. En indvending som denne er i

¹ Manuskript XXI.30.2.1, 1 hvor citatet ovenfor stammer fra, samt manuskript XXI.30.1.1-2.

² Det ene er udateret, men er med stor sandsynlighed nogenlunde samtidigt.

princippet oplagt, når der som her er tale om et forsøg på en systematisk behandling af en usystematisk forfatter og et forfatterskab, der strækker sig over et meget langt tidsrum (her ca. 40 år). Ethvert greb kan i den forstand siges at være et (potentielt) overgreb, der, lige såvel som det er uundgåeligt, også uundgåeligt er fordrejende.

Men som omtalt virker denne indvending mere som en rygmarvsrefleks. Man må nemlig for at imødekomme indvendinger af denne type spørge sig, (1) om den optik, som helhedsbetragtningen tilføjer, resulterer i inkonsistenser i forhold til forfatterskabets synspunkter (altså synspunkter, som lader til at komme i konflikt med helhedsbetragtningen) – hvis den gør, så er dette et argument mod helhedsbetragtningen. Omvendt må man også spørge, (2) om helhedsbetragtningen kan virke oplysende for det samlede materiale (således at betragtningen kan virke opklarende set i forhold til det, den anskuer) – gør den det, er det et argument for helhedsbetragtningen. I begge henseender falder Bugges greb heldigt ud: Helhedsbetragtningen skaber ikke interne pro-

blemer i forhold til Løgstrups syn på litteraturen igennem forfatterskabet, men den tilføjer snarere sit genstandsområde opklarende og overbevisende betragtninger og perspektiver.

Som nævnt indledningsvis kan bogen også bruges som en introduktion til Løgstrups forfatterskab. Det skyldes, at selvom bogen fokuserer på Løgstrups syn på litteraturen, så medfører det, netop fordi Løgstrup så flittigt gjorde brug af litteraturen som diskussionspartner, at man samtidig bliver ført igennem mange forskellige aspekter af Løgstrups tænkning. Dermed er ikke sagt, at man kommer rundt om det hele, men det er jo heller ikke bogens ambition at være en introduktion til Løgstrup. Det betyder snarere, at man udover at læse en bog om Løgstrups syn på litteratur og filosofi også får en forståelig introduktion til vigtige dele af Løgstrups tænkning. Dermed tjener *Løgstrup og litteraturen* både Løgstrup-kyndige og -ukyndige.

Anmeldelse af *Indføring i filosofi – Det sande, det gode og det skønne*

Af Michael Rasmussen

Lars Fr. H. Svendsen, Simo Säätelä: *Indføring i filosofi – Det sande, det gode og det skønne*
Forlaget KLIM, Århus 2008.
282 sider
Vejledende udsalgspris: 329 kroner.

Det gode lille forlag Klim har gjort det igen. Denne gang er der tale om en indføring i filosofi, som er den danske oversættelse af den norske original: "Det sande, det gode og det skønne". Oversættelsen skylder vi Joachim Wrang, som her skal have en lille applaus for sin udmærkede præstation.

Et af de store spørgsmål, når man studerer filosofi, er spørgsmålet om, hvad filosofien egentlig kan bruges til. På dette er der givet mange svar, men vi skal ikke her følge trop med endnu et forsøg derpå. Blot skal det siges, at en af de ting, man lærer igennem studiet af filosofien, er at stille *spørgsmål*. Måske kan vi endda vove os til at sige, at denne lektie gør sig gældende for *hele humaniora*¹. Hvorfor er dette nu relevant i

en boganmeldelse, hvor titlen på bogen afslører, at der ikke er tale om en diger fremstilling af filosofiens væsen og historie i tyve bind, men derimod en "*Indføring i filosofi*"? For at svare på dette må vi vende os mod de to forfattere, som har gjort bogen. Det må være en selvfølge, at de forud for det endelige værk har stillet sig selv spørgsmålet, *hvad er filosofi*? Uden et spørgsmål af denne type synes det ikke muligt at lave en indføring i noget emne. Ønsker man at indføre andre i et emne, kan de fleste af os godt *regne ud*, at en vis *viden om* emnet er nødvendigt. For os er det interessante i første omgang imidlertid ikke svaret på dette spørgsmål, men derimod betydningen af det, at de har stillet det. Vi skulle netop finde en relevans for lektien om at stille spørgsmål.

Spørgsmålet om, hvad filosofien er, giver os selvfølgelig et svar, men vi kan næppe sige, at filosofiens historie er præget af enighed om, hvad dette svar er. Tværtimod er de fleste af os bekendte med de mange forskellige ismer, som jo altså også hver især er forsøg på besvarelse af dette spørgsmål. En flere årtusinde lang historie,

¹ I hvert fald dem der stiller spørgsmål.

som præsenterer forskellige kategorier, ismer og skoler. Men det er ikke et svar af denne type, de to forfattere har fundet. Til dette vender vi tilbage.

Når man vil lave en indføring i noget, vil man sædvanligvis vide, hvad det helt konkret er, man står overfor. For eksempel vil en tømmersvend ikke begynde at belære sin tømmerlærling om den logiske umulighed af både at lave bordet og ikke lave bordet. Tømmersvenden vil, må vi formode, tage sit udgangspunkt i det telos, som tømmerlærlingen skal nå². Der vil være tale om bordet som en veldefineret genstand. Her kan vi passende vende tilbage til ismerne.

Hvis de to forfattere ikke har givet et svar af ovennævnte slags, hvorledes, fristes man så til at spørge, kan de så give en indføring i filosofien, hvis deres svar ikke indebærer en klar og veldefineret genstand? Dette er naturligvis en kuriositet, som også forlaget forsøger at sælge bogen på. Dog har de desværre en lidt overdrevet forståelse af, *hvor* originalt det er. Der er også *andre* ek-

sempler på denne kuriositet³. Dog er det, til de to forfatteres fordel, ikke så ofte man møder denne kuriositet. Men som med alle andre sådanne bizarre ting, så fristes man til at *spørge* til det.

Sædvanligvis møder vi i indføringer og introduktioner en "tømmersvend", som forsøger at belære os om, hvad det er, vi har med at gøre. Således forholder det sig imidlertid ikke her. I stedet har tømmersvenden i dette tilfælde valgt at trække sig tilbage, at lade den nysgerrige komme til med sine spørgsmål. Hammeren bliver en del af kategorien værktøj, hvorfor den spørgende selv kan finde hammeren og dens brug. For at fjerne os lidt fra det metaforprægede sprog, præsenteres de forskellige emner ikke i en historisk-kronologisk rækkefølge, som efterfølgende er inddelt i ismer og skoler. Derimod er bogen inddelt i tre overordnede dele som hedder: "Sandhed", "Godhed" og "Skønhed". På denne måde muliggøres en langt mere tematisk behandling af stoffet, frem for den tømmersvends-

² Dette har intet med Aristoteles at gøre.

³ To eksempler er: Hartnack – Filosofiske problemer og Larsen & Thyssen – Den frie tanke.

stil, vi alle desværre er godt bekendte med. Stoffet bliver på helt usædvanlig vis *formidlet*, ikke forklaret.

Men kan vi så ikke pege på noget negativt? Egentligt er det svært og dette af flere grunde. For det første har de to forfattere gjort deres forarbejde, om det kan der på ingen måde herske tvivl. For det andet, må man huske på, at de skal igennem små 2500 års filosofihistorie på 260 sider. Sagt på en anden måde har der allerede fra starten været begrænsninger. Et af stederne, hvor denne begrænsning viser sig, er i forbindelse med redegørelsen for Heideggers forståelse af forbindelsen imellem kunst og sandhed. Der er tale om hans diskussion af den *bildende kunst som et vindue til en verden*, hvor eksemplet er et maleri af van Gogh. Naturligvis kan den fulde diskussion ikke gengives her, men pointen med kritikken er, at de på dette punkt har været for pressede. Formålet med diskussionen, hos Heidegger, er at vise en *menings-sammenhæng*. Om dette bliver man også oplyst, men brugt i forbindelse med en indføring i filosofien, så vil det på denne kontekstløse måde forblive et meningsløst

eksempel. Hvad Heidegger forsøger at udtrykke, det vil ganske enkelt ikke vise sig for læseren. Hele Heideggers kritik af den vestlige metafysik, som egentligt er en nødvendig forudsætning, hvis man ønsker at forstå Van Gogh eksemplet, denne kritik er naturligt nok fraværende fra denne indføring. Det er ganske enkelt gået for hurtigt, hvorfor en viden, som ikke bliver formidlet andetsteds i bogen, er en forudsætning for forståelse. Dog kan jeg også mindes en bog om videnskabsteori, som lider af et lignende syndrom. Måske er fejlen, at simplificeringen er sket igennem en fjernelse af al meta-tekst, al sammenhængsskabende tekst, hvorfor det bliver små "*bidder*". Som jeg ser det, så kunne man være gået fri af denne kritik, hvis man havde lavet en kort reference til forudsætningerne, hvor provisoriske de end måtte blive.

Et andet punkt, som kunne fremhæves med kritisk røst, er de to forskellige typer, som teksten er sat med. Det kan meget vel være, at der er tale om to forfattere, men ligefrem at sætte bogen med to forskellige typer som følge deraf, det forekommer som et dårligt valg. I læsningen bli-

ver man ikke voldsomt generet, men det er dog grund til en irriterende nysgerrighed, og til dels irritation, som man ganske enkelt ikke får afløb for igennem et svar. Hvorfor to typer?

Her ved vejs ende, hvor vi står overfor denne boganmeldelses død, vil det være bedst med en mild tone. En glædesklang frem for en metallisk-kritisk klang. Hvad kan vi så runde af med? Ved enden af hvert kapitel, i enhver almindelig bog, er der et. Men her forholder det sig anderledes. I stedet er der indsat forslag til videre læsning om netop det emne, som man lige har gennemgået. Ikke alene har de været hjælpsomme på denne måde, men de har til stor glæde også valgt "bredt". Hvad der menes med dette er, at en læser, som vælger at låne eller købe en bog med titlen "Indføring i filosofi", næppe har tænkt sig efterfølgende at læse Heideggers "Sein und Zeit" eller Kants kritikker. Litteraturen, som de henviser til, er derimod afpasset et niveau, som synes at ligge fint i forlængelse af netop en indføring. Er man derimod mere belæst indenfor filosofien, ja så kender man formodentligt allerede så me-

get til litteraturen indenfor området, at man udmærket selv kan finde den.

I starten var vi omkring "brugbarheden" af filosofien, her kan vi så spørge, for at give afslutningen en følelse af fortsættelse, hvem kan bruge denne bog? Umiddelbart ville man tænke på den filosofi-interesserede, men vi kan gøre det lidt mere specifikt. De mest oplagte læsere er nye studerende på filosofi-studiet. Ganske vist har de meget andet litteratur, men bogen her giver et godt landkort over filosofien. Men ikke alene filosofi-studerende kan have gavn af den. Den kan med fordel læses af alle på humaniora, men kun dem der stiller spørgsmål.

Alt i alt er det en bog, som jeg turde give til min morfar.

Anmeldelse af *Slagmark nr. 48: Begrebshistorie*

Af Jesper Eckhardt Larsen

Slagmark nr. 48: Begrebshistorie, 1-205
Tidsskrift for idéhistorie, Århus Universitet
2007

Denne anmelder må vel, som en relevant oplysning til læserne, kalde sig selv for en "bruger" mere end en "teoretiker med egne ambitioner". Betegnelsen "brugere" af forskellige teoretiske og/eller filosofiske tilgange dækker for mig det faktum, at de forskellige "stammer og territorier" (Tony Becher) i det akademiske total-liv vælger og vrager blandt allehånde teorier, gerne sådan at når et metodisk greb er blevet fuldstændigt tilbagevist og smidt i tidens skraldebøtte i den ene disciplins selvforståelse, ja så kommer andre stammer og jager i dette, for dem nye og lovende, territorium. Ligesom arkæologerne henter deres mest værdifulde materialer – på møddingerne! En anden måde at udtrykke disse tanker på er, at det sjældent lykkes helt at udradere en tanke, uanset hvor kraftigt den må kaldes passé. Derfor er oplægget til dette tema-nummer om begrebshistorie af *Slagmark: tidsskrift for idehistorie* helt i den ånd, jeg som bruger finder sympatisk. Invi-

tér opfinderen til at lægge ud, kritikeren til at aflive – og de yngre (?) danske receptionister til i øjenhøjde med læserskaren at spille bold på hele territoriet.

Min indgang til begrebshistorien foregik i min modtagelige periode, lidt over midten af min kandidatuddannelse i historie og pædagogik på KU, med et smut til Berlin. Her kastede jeg mig over dannelsesbegrebet både på tysk og dansk som en tematik, der også skulle blive min (speciale-) skæbne – J.N. Madvigs (1804-1886) dannelses tanker. Ét eneste "opslag" i mammutværket *Geschichtliche Grundbegriffe* (Vierhaus, Rudolf s.v. "Bildung" in "Geschichtliche Grundbegriffe, historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland." bd.1, Otto Brunner et.al. (Hrsg.), Stuttgart 1974. S.508-551. Altså et "opslag" med over 40 siders Bildungs-tour de force), forsynede mig med en syndflod af citater, der markerede den semantiske, tidslige og sociale indbinding af begrebet Bildung. Den, måske banale, vilje til at se "wie es eigentlich gewesen" i tilblivelsen af det tyske dannelsesbegreb, kunne oplyse dette – ellers tidløse – begrebs alt for ma-

terielle og politiske slagkraft. Den korte fortælling går ud på, at begrebet fik social sprængkraft i sin sammenhæng med dannelsesborgerskabets (Bildungsbürgertums) sociogenese. Javist en semi-marxisme, der kunne forklare både begrebets universalistiske aspirationer som et borgerligt opgør (i artiklen kaldet et emancipatorisk selvdannelsesbegreb s.21) med adelsvældet og samtidig den lagspecifikke definition af "alle," der passende blev afgrænset nedad med de alt for lidt dannedes eksklusion til følge – på dansk blev betegnelsen: "almuedannelsen" (Madvig). Madvig var i 1840erne, særligt med adresse til sine alt for unge politiserende studerende, ude med riven over for alt for meget magt til endnu ikke dannede personers indflydelse i det gryende demokrati.

Reinhart Koselleck er manden bag dette enorme projekt, men det er værd at bemærke, at udførelsen, naturligvis, måtte omfatte talrige "eksperter" på de enkelte begrebers felt – begrebet Bildung således hos Rudolf Vierhaus. Hvis enkelte ords historie er et virkelighedens historiske landkort, så har Koselleck overladt det

i nogen grad til lokale at dække dette tysk semantiks svar på google maps. I dette temanummer kaster han sig dog selv over netop begrebet "Bildungs" historie, for at reflektere over både objekt og teori i hans egen opfindelse. Mht. objektet forsøger Koselleck både at binde det til borgerlighed (både antik og nyere borgerlige – eller fra Aristoteles til Goethe osv.) – men også at løse disse begreber fra hinanden. "Dannelse præger; den er selv en genuin historisk faktor. Ligesom oplysning og religion er den mere end blot et bifænomen af samfundsmæssige kræfter." (s.13) Han ønsker derfor – kausalt – at adskille begreberne "borger" og "dannelse". Dette eksempel er måske lidt sårbart, da der i den tyske historiske og sociologiske litteratur er en lang række forsøg på netop at koble dannelsesbegrebet til en bestemt historisk fase og en særlig klasse som dens bærer. Ganske sporadisk kan nævnes Hans Weil "*Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*" (1930), Norbert Elias *Über den Prozess der Zivilisation*" (1939), Fritz Ringer "The Decline of the German Mandarins" (1969) og Georg

Begrebshistorie

Bollenbeck "*Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmustes*" (1996). Disse eksempler virker måske ikke direkte som konkurrenter til hverken Vierhaus eller Koselleck – men de er enige om, at det tyske dannelsesborgerskabs sociogenese var formidlet, givet retning og legitimeret gennem det tidlige revolutionære dannelsesbegreb. F.eks. Weil begynder sin oprindelseshistorie ved at gå helt tæt på J.F. Herders og senere Wilhelm von Humboldts biografier. Deres dannelsestanker høstet via egne smertelige erfaringer bliver da, hos Weil, ekstrapoleret over til hele den ventende hob af borgerlige opkomlinge i Tyskland inspireret af den franske revolutions standsnedbrydning, der mobiliserede et meritokratisk opgør med adelsprivilegierne ved netop at overtage Herders og Humboldts hjerteblod sat på begreb. Herved udgør dette et, måske lidt historisk naivt, billede af, at idehistoriens helteskikkelser kan få held til sprogligt at begribe nogle følelser af oprørstrang i et nyt begreb, eller i en ny brug af et begreb. Både Weil og Elias stillede sig bevidst på to ben: 1) nogle begreber, der paradigmatisk samlede den

tyske særvej (Bildung og Kultur) sat over for andre begreber i vesten (Civilisation) og 2) nogle sociale formationer, der i en receptions- og mobiliseringsproces dels kunne "se sig selv" i disse begreber (næsten paroler), og også formede disse begrebers videre politiske og sociale betydning. Her er hønen og ægget virkelig ikke til at skille ad. Man kan dog se, hvor f.eks. den senere poststrukturalistiske franske sociologi har ideen om den strukturerende struktur fra – eller hvordan Pierre Bourdieu ofte kan læses sammen med Elias – hvor Bourdieu i en titel spørger: *hvem skabte skaberne?* Jeg tænker, at man sagtens kan forstå en selvreferentiel og rekursiv styrkelse af sin egen identitet og position ved at gentage bestemte formler, der dermed både udtrykker, men også former en social spænding. Man kan i den forbindelse tænke på retoriske figurer af tilbagevendende karakter, der stiger i styrke: "I have a dream..." Efter den tale, var det ikke blot Martin Luther King, der havde en drøm.

Eksemplet fortjener at uddybes med kommentaren fra Hans Ulrich Gumbrechts kritiske læsning af begrebshistoriens tilblivelse, storhed og

fald, der for ham står som arkæologiske søjlestumper og åndelige pyramider på hans eget kontor på Stanford. Gumbrecht mener nemlig – igen ret befriende for en “bruger,” men sikkert mæg irriterende for en teori-purist (som Gumbrecht mener oftest er at finde blandt “yngre” akademikere) – at det er det uafklarede forhold imellem begrebshistorie og saghistorie, der gav denne brede bevægelse sin helt åbenbare dynamik. Hans egen opfattelse af dette problem er også værd at citere:

Samtidig må man, helt uafhængigt af spørgsmålet om en sådan mangel hos den begrebshistorisk bevægelse og stillet over for det skarpe alternativ som den vestlige epistemologi efterhånden har været konfronteret med i godt et århundrede, imidlertid sige, at enhver ensidig fastlæggelse, som udelukkende beslutter sig for den ene eller den anden mulighed (for forholdet imellem sprog og virkelighed, JEL), må virke langt mere blind end begrebshistoriens ubeslutsomheder.

Mens det agnostiske synspunkt i religiøs forstand kan virke futilt, mener jeg, at denne ydmyghed over for parate holdninger til denne eller hin, én

gang for alle afgjorte kausale, strukturelle eller intentionelle forhold imellem sprog/begreb og virkelighed er helt på sin plads i disse krydsninger imellem social- og idehistorie, saghistorie og begrebshistorie. Man kunne også, med Weil igen, mene, at de enkelte tænkere, der formår at samle en kollektiv og personlig spænding, eller en frustration i nogle i begyndelsen famlende forsøg – med tiden kan sætte en dagsorden for legitim politisk eller anden social handlen. Tænk blot, hvordan Marx må have knebet sig i armen på sine gamle dage: proletarerne i alle landene forenede sig jo – man får lyst til at sige med Dirch Passer “rul bølge, rul.... Og de gjorde det sku!”

I det hele taget er Gumbrechts både loyale, men også lidt sørgmodige nekrolog over begrebshistorien, noget mere nuanceret til både at rose og skitse end Jan Ifversen, der holder fanen noget højere som “Executive Secretary for det internationale forskernetværk i begrebshistorie, History of Political and Social Concepts Group”. I stedet for at kalde hans vinkel præget af en partsinteresse, synes jeg igen, det er befriende, at når den tunge tyske tradition tager afsked med en genre (iflg.

Begrebshistorie

Gumbrecht), ja så står fragtskipperne parate ved landets grænser til at overføre teorier, metoder og objektfelter til deres egne mere eller mindre nationalt definerede disciplinære territorier. Tyskerne selv er ofte klare over deres egne begrebslige og videnskabelige særveje (Sonderwege), noget, som godt kunne ønskes hos de angelsaksiske videnskabsfolk også. Hos Ifversen er der større klarhed om, at begreberne f.eks. både kan være historiske kilder til at beskrive en social virkelighed, men at de også må forstås som faktorer, der i konkrete historiske sammenhænge kunne være årsager til begivenheder. Dette dobbelte forhold er ofte fremme, når humanisme-tænkere skal forstå mennesket som både kulturskabt og kulturskabende. Og da er vi igen efter min agnostiske mening, helt på rette spor: sammenhængen imellem hønen og ægget er IKKE til at skille ad og sige: dér begyndte det, men mange høns, med mange æg i lange linjer af disse fjerkræes slægtshistorie er jo den virkelighed, vi som historikere skal forstå – uden æg ingen høns og uden høns ingen æg – eller konkret i denne sammenhæng: ingen (væsentlige, betydelige og toneangivende) begreber uden (af-

gørende, stærke og dynamiske) sociale sammenhænge. Og da er spørgsmålet fra Borudieu vist af en ren akademisk (puristisk) karakter. Der *var* engang en dansker, der først sagde: vel har man hierne, kan man vel gierne, undvære kors og stierne – og så rullede det borgerlige tog ind i dannelsesbegrebets glansperiode. Legitimiteten af tanken fik andre og måske mere spiselige formler – men begrebet dannelse forblev paradigmatiske. Koselleck citerer Rudolf Virchow (1849) “Frihed uden dannelse fører til anarki – dannelse uden frihed til revolution” (s.26) Begrebet artikulerer specifikt borgerlige krav. s.16

Som sagt var mit første møde med begrebshistoriens brugbare resultater på linje med Gumbrecht, der ikke ville undvære sine “åndens pyramider”. Som jeg husker dette møde med Vierhaus’ artikel var den langt mere kildeglad, og måske arkæologisk, end Koselleck fremstår i denne antologi. Det er ret tydeligt, at Koselleck vil finde sandheden om begrebet dannelse – og det bliver efter min mening en afsporing af begrebshistoriseringen til fordel for idehistorikens filosofien. Som læser af dette nummer

kunne jeg have ønsket mig en af Kosellecks stærkeste programmatisk tekst om begrebshistoriens greb og præmisser. Her får vi en ret svag Koselleck, der står blottet over for Gunbrechts hudfletninger – og han (Gumbrecht) virker endda som om, han er i godt humør og godt selskab, trods sin gravtale.

Blot to bemærkninger om Gunbrechts kritik. En afgørende forudsætning for hans opgør med den tyske åndsvidenskab er hans interesse for "what meaning cannot convey" (2006). Igen en meget befriende retning ud af den vildfarelse, at sproglig forståelse, og endda begrebsliggørelse, er en forudsætning for vores tilgang til enhver virkelighed. Her kan hele det tyvende århundrede, men også Humboldts sprogfetichisme aflyses. Naturligvis er vi fyldte til randen af "presence" – som vi knap nok formår at bevidstgøre, meget mindre sprogliggøre. Hvorfor famler man efter ord i en afgørende stund? Hvorfor "mangler man ord" for det ekstreme? Der må accepteres en difference imellem væren og sprog – om end disse er intrikate i deres gensidige forbindelser (igen et æg og en høne). Gadamer spiller en stor

rolle i denne sammenhæng, da han får en form for skoledannende status blandt begrebshistorikerne. Men med formelen "væren, der kan forstås er sprog" (Gadamer i anden udgave af Sandhed og Metode i 1965), vises denne bevægelse, som Gumbrecht antyder er en stueren udgave af historismens idealistiske grundantagelser, overført til en optagethed af sprogets virkelighedskonstituerende magt. Hvis vores væren også er andet end sproglig, så falder denne idealisme. Gumbrecht spørger: "hvad med udelukkelsen af det, som ikke sprogliggøres og som ikke kan sprogliggøres?" Dette, oven i en kritik af de amerikanske, engelske og franske kategoriske tilgange til forholdet imellem sprog og virkelighed, udgør Gumbrechts bidrag til, at forholdet imellem en given begrebshistorie, og dennes parallelle sociale historie, må tænkes dialektisk, cirkulerende eller energetisk – metaforer som "new historicism" hos f.eks. Greenblatt har valgt til at fange forholdet.

I mangel af Kosellecks egne (bedste) bestemmelser af begrebshistorien er Jan Ifversens oversigt og oplysende citater en god erstatning. Dog

virker det tydeligt, at han ikke har fået læst (eller haft adgang til?) den forudgående problematisering af mange af de sammenhænge, som han uproblematisk postulerer: man kunne ønske sig en paneldiskussion med både Gumbrecht og Ifversen til stede i samme snak. En sætning lyder: "På linje med andre socialkonstruktivistiske til gange er begrebshistorien et opgør med en sådan realisme" (Ifversen s.83) – og hos Gumbrecht er Kosellecks position skildret som en "oscilleren imellem dualistiske og monistiske forventninger" (om sprog konstruerer virkelighed eller omvendt). Det burde være en redaktørs opgave, tidligere i processen, at lade den ene tekst være nogenlunde i form til at stå over for den anden.

Niklas Olsens bidrag tematiserer et andet aspekt af Kosellecks mangesidede værk. Hans modernitetsanalyse byggede på bestemmelsen af en "Sattelzeit" lidt nemt oversat til saddeltid, på dansk måske at forstå som en overgangsfase (metaforen er fra bjergegne, med et lokalt minimum). Tiden fra ca. 1780 til 1830 bestemmes af Koselleck som den tid, hvor de overordnede politiske begreber går fra en politisk ide om statiske idealers rea-

lisering over til dynamiske og fremtidsrettede udviklingsbegreber. Der nævnes "demokratisering" "tidssliggørelse" "ideologiserbarhed" og "politisering" – som eksempler på det, man kunne kalde fremtidsforventningens semantik. Hermed opstod et asymmetrisk forhold imellem erfaring og forventningshorisont. Han mener dernæst, at vi som læsere må stå fremmede over for politiske tekster før denne overgangstid, mens vi har en umiddelbar forståelse af de politiske begreber efter denne periode. Dermed kunne man sige, at Koselleck i tråd med en del sociologiske tilgange nøjes med at tælle til to – hvor tidligere historie talte til tre: antik, middelalder og nyere tid. Han tæller altså til før og efter denne transformation. Dog mener Niklas Olsen, at han kan ses som en fortaler for en (postmoderne?) opløsning af denne "moderne" fremtids-tid i en mangfoldigheds og mulighedslæsning af vores egen tid. Gumbrechts tekst kunne igen have inspireret til en fælles refleksion i dette temanummer. Han fornyer denne diagnose ind i en postmoderne opløsning af enhver fremtidsforventning og den aldrig forgangne fortid ind i en overbebyrdelse af nuet – alt og in-

gending skal brede vores nu ud i alle usamtidighe-
der samtidighed. Som nævnt er mit gebet præget
af dannelseseksemplet. Og jo – jeg kan godt se, at
“everything really goes” – den ene pædagogiske
sociolog maner Bildung dybt i jorden med Luh-
mann og Lyotard som sandhedsvidner om dette
begrebs forældethed. Jeg får lyst til at sige, at det,
at kalde noget forældet, vel med Koselleck, er – ret
forældet. Andre, som Koselleck selv, henviser dan-
nelsesbegrebet en tidløs og “moderne selvreflek-
siv” livsholdning. Han kalder den altså selv (3)
moderne, over for en (1) tidlig teologisk, senere
(2) oplyst-pædagogisk, hvilket lader til at være i
modstrid med Olsens tese om hans mangfoldiggø-
relse af mulighedsverdner i opposition til moder-
nitetsens teleologiske eskatologier.

Endelig behandler Frank Beck Lassen også for-
holdet imellem tidsligheder og begrebs-
/idehistoriske lange linjer. Ud fra en beskæftigelse
med Kosellecks behandling af sekulariseringens
begrebshistorie, ser Lassen på spørgsmålet om:
hvem ejer et begreb? I en, næsten historiefilosofisk,
erkendelse hos Koselleck må overgangstiden
(Sattelzeit) ende i en overgang fra en skelnen imel-

lem det verdslige (dennesidige og tidslige) og det
evige (hinsidige og geistlige), til en integration af
både problemer og løsninger i historisk tid. Mo-
derniteten overtager dermed en eskatologisk figur
fra kristendommen i en immanent forventning om
forløsning i dette rum, i en overskuelig fremtid.
Koselleck selv stiller denne skelnen op, med den
tvist, at eskatologiske forventninger i (vores ople-
vede) tid og rum også var den kristne forventning.
Denne forventning lånes da af modernitetsfiguren,
blot med den ene forskel, at forløsningen skulle
komme fra mennesket selv, og ikke som en gud-
dommelig indgriben i rum og tid. Dette gav anled-
ning til “den magthavende praktiske fornufts mo-
ralske selvhævdelse.” Måske en karakteristik, der
passer ret godt til vores tids universitetsteknokra-
ter, der som sekulære helgener styrer os væk fra
den mosedede filosofiske refleksion over i “evidens-
based firing.” Nå – spørg til side – Lassens ærinde
er at se denne figur som en form for symbolsk
imperialisme eller det forhold, at et element i en
selvforståelse kaldes “vores” eller “stjålet fra os”
etc. Denne kamp, mener Lassen, er en helt normal
kamp imellem intellektuelle om, hvem, der fik

Begrebshistorie

ideen først. Dertil tilslutter han sig, igen desværre uden henvisninger til en parallel udredning hos Gumbrecht, Hans Blumenbergs lære om metaforer – hans metaforologi. Gumbrechts Blumenbergs-citat er spændende: "Forestillingen om, at den filosofiske Logos har "overvundet" den førfilosofiske Mythos har indsnævret vort blik for omfanget af den filosofiske terminologi." Han talte videre om metaforen som "begrebets forfelt," der "i sin aggregattilstand" står mere plastisk og sensibelt over for det uudtrykkelige og mindre behersket af fastlåste traditionsformer." Lassens læsning af begrebshistoriens mangler er, at denne netop ved at holde sig til de (i forhold til metaforer) ret stive og systematiske bestemmelser af begrebshistorien – i hvert fald i den historiske fremstilling af begrebet "sekularisering." De stramme faser, og forholdet, at moderniteten har "stjålet" eskatologien fra kristen tænkning, giver anledning til en modernitetkritisk normativitet i denne læsning hos Koselleck. Selve metaforen "at stjæle," er for Lassen en anledning til at dekonstruere de implicite normativiteter i den alt for nydelige begrebshistorie. Jeg kender ikke dette eksempel så godt, men jeg til-

slutter mig faktisk denne kritik i forbindelse med Kosellecks åbningsartikel om dannelse. Det er simpelthen for "pænt." Der er mange sideskud og paradokser, der udlignes i yndige faser i denne artikel. Så foretrak jeg egentlig hans medarbejder Vierhaus' kakofoni af lange citater, hvor fortid, nutid, legitimitet og forældelse står mere eller mindre uformidlet over for hinanden – sådan kender jeg virkeligheden bedst – men det er nok tids-
typisk.

Anmeldelse af *Platons samlede værker*

Af Michael Rasmussen

Platons samlede værker #1
Gyldendal, 2009.
561 sider
Vejledende udsalgspris: 450 kroner

Optakten...

I 2005 indleder Jørgen Mejer og Chr. Gorm Tortzen arbejdet på dette værk, som indtil videre foreligger i bind I, og de følgende fem bind planlagt af Gyldendal til udgivelse frem til og med 2014. Altså er kun bind I tilgængeligt for undertegnede, hvilket på sin vis sætter begrænsninger for denne anmeldelse. En anden begrænsning, som er nødvendig at nævne, angår målet for denne anmeldelse. Ganske vist står Mejer og Tortzen som ophavsmænd, men de har dog ikke været alene om denne opgave. Der har været tale om en arbejdsgruppe ved navn *Consortium Platonium*, som med Mejer og Tortzen talte 22 mennesker. Altså består undertegnede's opgave i, at give en retfærdig anmeldelse af resultatet af deres arbejde. Dette kan, naturligvis, ikke dreje sig om en anmeldelse af *Platons samlede værker*. I stedet vil anmeldelsen forsøge at anlægge et

mere æstetisk perspektiv, hvorfor det ikke vil være en diskussion af Platons dialoger. Denne udgivelse indeholder ganske vist klassikere, men som denne betegnelse implicit siger, så er de allerede blevet diskuteret på kyndig vis andetsteds. Hvad denne udgivelse egentligt er, består i alt det, som *ikke* er Platons dialoger.

Og numerologen sagde...

I det eksemplar, som er blevet stillet til min rådighed af Gyldendal, ligger der en piece om det samlede værk med en lettere amatøragtigt forside. Dog er det forsiden det handler om her, fordi på denne ser man alle værkets seks bind. Smukke er de, med guldtryk og Parthenon i baggrunden. Det er her det amatøragtige melder sig, fordi billedet af bøgerne dækker næsten hele billedet af Parthenon. Men hvorfor skulle billedet af Parthenon med, hvis man alligevel ikke kan se det? Ligeledes kan man stille sig selv det spørgsmål, om der er et slet skjult forsøg på, at gøre denne udgivelse til noget mastodontisk som netop Parthenon? I hvert fald må vi glædes over det heldige sammenfald, at Platons navn består

af seks bogstaver, ligesom der er seks bind i værket. Således kan der lige netop stå "PLATON" på ryggen af de pænt udformede bind. Ligesom når jumbobøgerne har ANDERS AND eller noget andet på ryggen. I hvert fald skal de samlede seks bind nok tage sig flot ud ved siden af Salmonsens.

Hvem, hvad, hvor?

Med tanke på hvad numerologen sagde, så kan det være svært, at bedømme hvem denne udgivelse er tiltænkt. Hvilket publikum man har haft i tankerne, når man har udarbejdet den endelige form. Titlen på værket bringer ikke just tankerne i Salmonsens retning, men nærmere til et mindre publikum bestående af blandt andet filosoffer og filologer. Det er de færreste hr. eller fru Jensen'er man kan forestille sig investere i netop dette værk. Det er måske også af denne grund, at det meget udførlige person- og sted-register virker besynderligt. At man har medtaget det er ganske vist en ekstra delikatesse, men det ville komme som en overraskelse, hvis ikke de fleste filosoffer og filologer vidste hvem Zeus var for grækerne.

Om ikke andet, så vidner tilstedeværelsen af denne guddom om udførligheden af registeret, men bidrager altså også til det besynderlige angående det tiltænkte publikum.

Et hvor bliver det til i mere end en forstand, da man ligeledes har gengivet flere kort, i farver. Både Athen by og det græske rige er gengivet. Har man få eller ingen forudsætninger for at læse Platon, er disse detaljer uden tvivl kærkomne, da de giver gode pejlemærker man kan orientere sig efter. En ting er at læse Platon, noget andet er den mulighed for indlevelse i datidens hverdag, som eksempelvis kortet over Athen by kan bidrage til. Det er en pudsig, men egentligt overflødig detalje. Med mindre man er tilhænger af et ældre hermeneutisk princip om indlevelse, så har jeg imidlertid svært ved at se nødvendigheden af disse kort.

I seriøsitetens navn er det derimod af vigtighed at nævne de to referencesystemer, som man har valgt at anvende. Det ene er de internationale kapiteltal, hvor navnet taler for sig selv. Det andet er de såkaldte Stephanus-sidetall. Disse blev første gang indført af Henricus Stephanus,

en fransk bogtrykker, i hans tre-bindsudgave fra 1578. Ved hjælp af disse inddeles teksten i sider, hvor siderne videre underinddeles i bogstaverne a - e. Herved har man gjort det muligt, at anvende dette værk, fra 2009 og frem, i en egentlig international forskning. Er man altså ikke flydende i græsk, så er det ikke umiddelbart et problem, da disse referencesystemer muliggør kommunikationen i forskermiljøet.

Traditionen tro...

Alder og tradition har et forhold til hinanden, så man med det ene næsten altid medtænker det andet. På denne måde gør det sig også gældende her, hvor ikke alene teksterne har en vis alder, men man har ligeledes sat begrebet tradition i centrum. I stedet for den gængse fremstilling af Platon, som det enestående lys i det antikke Grækenland, så har man været opmærksom på, at også han levede i en bestemt tid og virkelighed. Platon er altså ikke forstået som et isoleret fænomen i antikken, men historien er så vidt muligt medtænkt. Denne detalje synes ny og usædvanlig, da man typisk oplever Platon-

litteratur som en anelse forherligende, hvilket i nogen grad kan være provokerende for en lettere antagonistisk holdning overfor litteraturen. Derudover må man stille spørgsmålstejn ved, om han selv ville bryde sig om en sådan fremstilling, som i hvert fald synes i modstrid med den sokratiske arv han viderefører. Hvad angår påstanden om det historiske, så vil jeg indtil videre overlade dette til de mere Platon-kyndige.

Ingen begyndelse uden ende

Et af de spørgsmål, der uden tvivl vil presse sig på hos de fleste, er spørgsmålet om nødvendigheden af endnu en Platon oversættelse. Ville det ikke være tilstrækkeligt, at genoptrykke Høeg og Ræders udgave fra 1930'erne ? Umiddelbart kunne man, da denne ikke indeholder alle værker af Platon, blot tilføje de manglende dialoger og vælge en anden type måske. En løsning, som uden tvivl ville have sparet Gyldendal for en mindre sum penge, men desværre være blind overfor forståelses-spørgsmålet hos læseren. Ligesom Platon selv reagerede på historien, således forholder det sig også med sproget. Denne

Platons samlede værker

nye udgave af Platons samlede værker er, med sine mange pædagogiske detaljer, en opdatering tilegnet den nye generation af i hvert fald filosoffer, filologer og ligesindede. Da man har afskaffet alle de klassiske fag på gymnasiet, så godt som i hvert fald, så er det også glædeligt, at alle dialoger er forsynet med en lille introduktion. På denne måde forsynes læseren i hvert fald med et rudimentært kendskab til den foreliggende dialog. Desværre, må der rundes af med, synes den ikke aktuel for et bredere publikum; medmindre den skulle stilles ved siden af Salmonsens og skinne med sit fine guldfarvede PLATON.

Som den gamle børnesang siger "...og har du penge, så må du få, men har du ingen, så kan du gå."

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. Mellemlinjer)
- Boganmeldelser skal som minimum indeholde oplysninger om bogens titel, forfatter, sidetal, forlag samt vejledende udsalgspris. Desuden forventes anmeldelser som udgangspunkt at indplacere værket, give et kort referat af indholdet og diskutere og perspektivere værket. Endvidere forventes en vis korrelation mellem værkets og anmeldelsens længde.
- Der ydes ikke vederlag for indsendte artikler.
- Artikler skal indleveres i elektronisk form som Word-dokument i A4-format.
- Bidrag skal sendes pr. e-mail til medlemmer af redaktionen (se adresser på indersiden af forsiden).